

BAKEAREN INGURUKO DISKURTSOAREN JASANGAITZA

Joxe Azurmendi

Eta orain? Hasiera berri bat nahi genuke, baina hasiera berri-rik ez dago hizkera zaharrekin. Hizkeran jarrerak ikusten dira, jarreran mentalitateak. Behin-behineko ohartxo batzuetara mugatuko naiz ni orain, interes polemikoek nola darraiten dis-kurtso publikoa distortsionatzen.

Helburuaren terminologiaz

Arazoa da urrundik datorren historia-erreak norantz bide-ratu. Borroka armatuak bukatu egin behar du, horretan ados-tasuna omen dago. Baina, gero, lexiko zalantziari erreparatuz hasten bagara, ematen du ez dagoela garbi jomuga doi-doi zein den: bakea, baketzea, elkarbizitza, bizikidetza, adiskide-tzea, berradiskidetzea...

Benetan, adiskidetzea da helburua? Nahi izanda ere, gerta liteke?

Bakea ala garaipena?

Apirileko hamarrean biktimen manifestaldi bat egon da Madrilen, eta pankartetan irakurtzen zen: “Por un final del terrorismo con vencedores y vencidos”. Euskadiko biktimen izenean Cristina Cuestak adierazi du: “Las heridas no cicatrizarán hasta que no se venza al terrorismo y las víctimas pertenezcamos al lado de los vencedores”. Ez du ematen, adiskidetzea denik denek nahi dutena. Ozta sinets daiteke bakea denik ere nahi dutena, garaileen bake armatu hala moduzkoa ez bada behintzat, “25 años de paz” haren antzekoa. “Esta sociedad –deklaratu du deblauki A. Artetak– no puede aceptar una «paz» como no sea (...) una «paz» que elimine las condiciones que trajeron la «guerra» que nos declaró el terrorismo” (terrorismoaren kon-dizio horiek ideia eta sentimendu abertzale edo “etnizistetan” laburbiltzen dira). H. d., Artetarentzat ezin da onartu beste bakerik ETArek, baina baita ere abertzaletasunaren erabateko desegigoarena ez bada.

Beharbada mutur horretaraino joan gabe, ez da jende gutxi, bakea egoteko garaileak eta garaituak egon behar duela, esijitzen ari dena. PPko A. Basagoitik “en el asunto de ETA debe haber vencedores y vencidos, no puede haber ni un empate ni aceptación de las tesis terroristas”, aldarrikatzen du. Patxi Lopezek “ETA está derrotada, los demócratas hemos ganado” errepikatzen dio. Maria San Gilek: “tiene que haber vencedores y vencidos, porque ha habido verdugos y víctimas”. Biktimen ordezkari gisa Pagazaurtunduak garbi dauka: “exigimos la derrota efectiva del terror (...) con un final de vencedores y vencidos”. UPyDko Aurelio Artetarentzat ETArek ausiabar-tza besterik ezin onar daiteke, ezker abertzalearen legeztapena bera “la victoria póstuma del vencido” da. Ruben Mujikak: “Queremos contribuir a que en Euskadi haya una sociedad de vencedores y vencidos” (garaitu eta deseginduak “los Rufi y

toda esa basura” dira). PSE-EEko R. Lertxundik ere “victoria de los demócratas” esijitzen du, “vencedores y vencidos tras una batalla tan dura, tan larga, tan dolorosa”. Bakeak garaipenaren aurpegia izan behar du.

Batek baino gehiagok Bilboren konkistakoan Jose Maria de Areilza alkate frankistak botatako erronka gogoratu du: “Que quede esto bien claro: Bilbao, conquistado por las armas. Nada de pactos y agradecimientos póstumos. Ley de guerra, dura, viril, inexorable. Ha habido, ¡vaya que si ha habido, vencedores y vencidos! Ha triunfado la España una, grande y libre” (1937-07-08)... “En el día de hoy, cautivo y desarmado el Ejército rojo (...) La guerra ha terminado”, sinatua: El Generalísimo Francisco Franco. Gurutzada espiritua ez da itzali.

Beste alderdikoan ahotan ere garaipen eta galpen kontzeptuok ez dira falta. Oroit Sortu alderdia aurkeztu zenean irakurri ahal izan zirenak: “Orain arteko borroka eta ilusioen errendizioa”, “galtzak horrenbeste apaldu ditugu ze honek galtzontzilo lasterketa bat dirudien!”. “Orain Garzonen tesiekin bat egiten!”. “Bere bizia eman duten milaka herritarren ukapena”, “poltronero eta traidore bihurtzeko estrategia”. “¿Qué pasa con la izquierda abertzale? ¿Se ha bajado los pantalones?”, itaunka hasten zen Josemari Espartzaren “Ahí se queda Lerín” artikulua piperbixia, oihartzun handikoa. Aitzitik: “Irabazi dugu!” zioen kazetako artikulua baten izenburuak egun beretan. Beste baten iritzian halaber: “Gurea da garaipena! Estatu espainiar eta frantsesaren ukazioa biluztu eta euskal estatu sozialista eraikitza goaz”.

Garaipena nahi duenak gerra nahi du; eta gerra nahi duenak, edozein aldetakoa dela ere, ez luke nahi izan behar hori beste batek egin diezaion, egin dezala berak. Bakea nahi bada, aldiz, ezin da garaipenik nahi izan.

Irabazi eta galdu, ez bakarrik une honetan elkar ulertzea errazteko egokienak ez diruditelako, ezpada bestela ere, beharbada lekuz kanpo dauden kategoriak dira, perspektiba historikoaz juzgatuz gero, momentuko inpresioekin barik. Jada Kantek konfesatzen zuen, progresoan txit sinistuna zen aldi batean prezeski, progresoaren edo irabaztearen kontua rasionalki soilik erantzunik ez daukan arazoa dela, agiantza eta fede kontua dela gehiago. Ezin dugulako jakin, ema(te)n ditugun urratsok guztia batean irabazbidean ala galbidean emanak izango diren luzarora. Historia luzea baita, eta etorkizuna misterio bat. Analisi partikularizatueta hasita, aldiz, hainbat aspektutan galdu egin dela eta beste hainbatetan irabazi, agertuko da: historian nekez egiten delako irabazi soilik edo galdu soilik. Baina badago beste arrazoi bat funtsezkoagoa. Lehenik eta behin, giza ekintza orotan jokoan dagoena, azken helburuari begira, balioak dira (askatasuna, etc.), eta ekintza edo ekinaldi jakin baten zentzua helburu harekiko erlazioan bakarrik baliozta daiteke. Gero, gizakiak gizakiaren historia juzgatzea, horregatixe, momentuko irabazi edo galera itxuren gaintetik, balorazio kontua da, eta, beraz, erabiltzen den balio sistemaren pean dago epaia. Esaterako, nola erantzun galderari, gure kasuan: zer irabazi du, edo irabazten du oraingo egitate honekin, askatasunak? Eta justiziak, maitasunak?...

Garaipen politiko edo militarra ez da derrigor garaipen morala, eta garaipen morala ez bada, luzarora gerta daiteke garaipena, politiko eta militarra bezainbatean ere, hutsala izatea. Balioek menturaz sakrifizioz garaitzen dute askotan. Askatasunaren garaipen historiak behintzat, justiziarenak, etab., porrotez porrot idatziak dirudite: kausa galduen garaipenak... Honekin ez da porrotaren apologia bat egin nahi (eta ez gara garaituen errebindikazio bat egitera sartuko W. Benjaminen erara), historiaren ikuspegitik porrotaren eta garaipenaren kontzeptuak erlatibizatu bai. Esan litekeen gutxiena da, his-

toriaren eta balioen perspektibatik irabazi/galdu kategoriak anbiguoak direla. Che Guevara Bolivian galtzaile al da, eta haren asasinok irabazle? Martin Luther King asasinatuta erori da Memphisen: galtzaile? Fourier eta Proudhon, Leroux, Marx, Arana Goiri... Batez ere, mendebaleko gure kulturaren bi galtzaile handi dira bi garaile handiak: Sokrates Atenaskoa eta Jesus Nazaretekoa, bat Demokraziak eta bestea Zuzenbide Estatuak kondenatuak.

Garaipen eta galpenarenak ez dirudi oso arrazoizkoa, eta batez ere baztertu beharreko diskurtsoa ematen du bakea nahi bada.

Damua, barkazioa

Zein zentzu dauka barkazioaz, damuaz, biktimenganako errukiaz, etab. mintzatzeak, benetan gizarte laikoa bagara? Pentsamendu erlijiosoki menpegabe batetik ematen du termino prakadunagoetan arrazoitzea itxaron litekeela. Baina diskurtso zaharrekin nahi dugu etorkizun berri batean sartu, itxura pixka bat konponduta. Bakea egoteko barkazioa egon behar omen du; eta barkazioa egoteko, damua. Zenbat ez da entzuten orain edonondik damua, barkamena, konbertsioa? J. L. Orellak idatzi du: “toda pacificación reclama de las partes enfrentadas una conversión, un arrepentimiento y un proyecto de nueva vida”. J. M. Uriarte gotzainaren esanean, “barkatzeko eta barkazioa eskatzeko gai izan” behar dugu. Sabino Ormazabalek deritzenez –eta bera Estatu terrorismoaren biktima izateak autoritatea ematen dio honela irizteko– “barkamenaren kultura indartu” behar dugu; “ETAk barkamena eskatu beharko luke” (IRAk egin bezala).

Barkazioak bere ingurumaria du. Sabino Ormazabal beraren esanean “gorrotoari buelta eman” behar diogu. “Gorrotoa eta erresumina desegin edo arintzen” saiatu behar dugula diosku

Mons. J. M. Uriartek; “gorrotoak eta aurreiritziak ezabatu” (Jonan Fernandez). Apaltasuna gomendatzen da, etab., dena aura erlijioso batean. Nondik daukagu sentimendu on-onak izan beharraren zama hau?

Ordea, suposatzen bada gizaberea gizabere dela, ez gizaingerua, eta gizarte gizabereena, beharbada gizarte normala konfliktoak, gorrotoak, harrokeriak eramaten dakiena dela suposatu behar da, horregatik bakea galdu edo ukatu gabe. Ala bake ebanjelikoa bakarrik kontsideratu behar da bakea? Bake ebanjelikoa ideal bat izan daiteke, ez guztiena gainera, eta seguru asko ez dira idealak gaur-gaurkoz planteatu beharra dauzkagunak; agian ez dugu zilegi horiek desio izatea ere, edo guztiengandik hori itxarotea.

Horregatik kezagarria da bakearen bilako diskurtsoan hartu dugun bidea, teologia laiko baten itxura guztikoa. Barkazioarekin politikarena ez ezik, etikaren beraren esparrua pasa eta erlijioaren barrutian sartzen gara, hots, arrazoiketa estriktoaren eta justiziaren arlotik sentimendu maitekorraren eremura, eta gaizkiaren, zorraren –ez ezabaketa, baizik– gaindipen positibora, berpizkundeak heriotzaren gaindipen positiboa adierazten duen era berean. Horregatik fededunarentzat barkazioa Jainkoaren graziaren obra da. Gizarte politikoaz badihardugu, izan ere, politikoki eta juridikoki erru edo hobenari dagokiona zigorra da; moralki, konpentsazioa; zorraren gaindipena eta bere kontrario bihurtzea –errua “felix culpa” itzuliz–, erlijio-soa da, gizarte sekulartu batean honezkero erreferentzia erlijiosorik gabe eman ahal badaiteke ere. (Estatuaren amnestiak eta indultoak, “graziak” deitzen diren arren mendebaleko tradizioarengatik, errigoroski ez dira barkamenduak, baizik komenigarritasunak, interesen arabera izartuak). Gure kultura kristaua da, ez dago zergatik ukatu, baina barkazioa eskatu eta ematearen kontua kontuz ibiltzekoa izan beharko genuke gizarte politikoan.

Atzeoihal erlijiosoa sumatzen da orobat borroka armatuaren garaiari erreferitzeko maiz erabiltzen diren “iragan deitoragarria”, “iragan hondatzailea”, “inoiz gertatu behar ez zuena” bezalako esaretan, horrela garai horren izendapen hutsa iruditu behar duten terminoetan gaitzespen erlijioso/moral inplizitu bat ezkututzen dela. Zein moral? “Bortxa oro...” kondenarena? Ez da suposatzen, neutralkiago, aro horrek bere razionaltasuna izan (ahal) duela, batzuentzat gutxienez, eta orain soil-soil razionaltasun horri paso egiten zaiola, edo ego-kiagotzat jotzen den beste razionaltasun bat hobesten dela. Razionaltasun sozialak (politikoak) ez dira eternalak. Eman dezagun, esaterako, “iragan deitoragarri” horretako torturatzailleek eta euren konplizeek, Gobernutik eta Parlamentuetatik denbora honetan guztian torturak egotea faboratu izan dutenek, egon diren torturen ikerketa ezinezko bihurtu eta Guardia Zibil eta polizia torturatzailleak babestu eta are saritu dituztenek, politiko guztiz demokratikoak eta epaile arrunt ohoragarriak eta kazetari txit etikoak denak, hemendik aurrera, torturatuak etorkinak eta litxarreroak izango direnean, torturaren arras kontra lehiatzeko asmoa dutela orain. Uste izatekoa da denek ere beren lehenagoko jokamoldeari razionaltasun bat eta moralitasun bat suposatzen ziotela eta diotela, hemendik aurrera beste razionaltasun baten arabera jardutea hobetsi badute ere. Asmo aldaketak ez du derrigor damua eskatzen. Zer izango litzateke Estatua damutzea? ETA damutzea? ETAk Estatuari eta viceversa barkazioa eskatzea, barkatzea? Edo euskal gizarteak barkazioa eskatzea? Historia kategoria erlijioso edo moraletan juzgatu, denok egiten dugun zerbait da: bakarrik, kategoria moralak berak historiatik dauzkagu, eta historia oso plurala eta anbigua da, diferentea Zesarrentzat eta haren sukaldariarentzat.

Ez bedi ulertu, erreferentzia erlijiosoak lekuz kanpo daudela gai minbera honetan. Uler bedi bakarrik, anbiguoak direla, h.

d., jende asko dagoela, hain zuzen zuzenkien afektatuen artean ez gutxi, erreferentzia horiek arrotzak zaizkiona, iraingarriak ere bai apika. Dialogoa nahi bada, guztientzat balio duen eskala batean planteatu beharko da hori. Inori bere balio sistematik atera eta bestearen sisteman ibiltzea esijituko ez diona. Gizarte laikoa omen gara, har dezagun behingoz seriotan laikotasuna.

Laikotasun hori salbatzearren zalantza gabe (hain utziezina dirudi nonbait barkazioaren puntuak arazo honetan) Mons. Uriartek izkributxo eder batean adierazi du, bere ustean barkatzea eta barkazioa eskatzea, berariazko balio kristaua izateaz gain, “hiri-bertutea dela”. Fededunena bezainbat fedegabeen bertutea izango litzateke horrela, eta oinarri komun bat eskaini ahalko luke elkarbizitza berri bat onez onean eramateko. Barkazioa ez dago dudarik osasungarria izan litekeela antropologiko nahiz sozial-psikologikoki, eta beraz politikoki (V. Frankl): bertiere aurretik antropologia bat eta pertsonaren kontzeptu bat eta gizarte harremanetako eredu bat franko judu-kristautuak suposatuz gero; h. d., balio sistema oso bat diskutigarria, mendebalean arrunt onartua hala ere. Gaiarekin asko enplegatu den bat Reyes Mate ikaskide adiskidea da, juduen patuaren eta Holokaustoaren ikertzailea; berak aipatu ohi du “barkazioa bertute politiko gisa”, edo “bertute zibiko” gisa. Barkazioaren gaia, Holokaustoaren ondoko Alemanian adina Diktaturen ondoko gizarteetan Europan nahiz Hego Amerikan, larritasun handienekoa da. Reyes Matek, oraingoa baino gehiago, etorkizuneko posibilitate bezala ikusten du barkamena bertute zibikoaren artean kontatu ahal izatea: “hoy o mañana la cultura del perdón pudiera ser necesaria como virtud cívica”. Lerro berean azpimarratzen du, barkazioaren iturria bertute zibiko bezala erlijioa dela, behiala justiziaren eta berdintasunaren kontzeptu modernoaren iturburua erlijiosoa izan zen bezalaxe (C. Schmidtekin, mendebalean kontzeptu politiko nagusi guztiek dutela

iturburu teologikoa, esan genezake; eta berdin gure historia-
ren filosofiak, progresoaren ideiak, historiaren xede batenak,
etab.). Derridak, orobat Shoah edo Holokaustoa gogoratu,
eta barkaezina barkatzeaz diharduela, “quizá –aitortu du– sólo
en esta figura del perdón podemos todavía hoy barruntar un
sentido de lo divino”. Baina zer, historian Jainkorik eta jain-
kozkorik bilatu nahi ez badugu, eta ez dadila bilatu gura ba-
dugu, gura.

H. Arendtek uste duenez Jesus Nazaretarraren obra izan da
barkazioaren funtzio guztiz positiboaren aurkikuntza gizarte
harremanetan (*The Human Condition*, 1958). Seguruenik ez
da erabat egia, baina bidea zabaltzen digu aipatzeko nola he-
men, ez gurean bakarrik, mendebal “kristauan”, morala, erli-
jioa, politika nahasten diren, eta beharbada horiekin guztiekin
batera arrazoi publikoak eta erresumin pribatuak ere bai, mo-
durik fariseutarrenean.

Erromatar edo greko batentzat barkatzea ez zen bere moral
korrientean koka zitekeen bertuterik. Gehienez ere mitologian
kokatuko zuen. Izan ere, etsaiari barkatzeak esijentzia razio-
nal soilaren gaindikoa dirudi. Hala ere, Aristotelesekin onartzen
zuen noiz edo behin etsaiari barkatzea izan zitekeela egitate
noblea. Alegia, espiritu bihotzandiaren egintza zen –“mega-
lopsykhia”–; ez bihozberarena. Magnanimitatea gaur bihoz-
beratasuna itzultzen badugu, horrek erakusten duena da nola
kristautua daukagun bertuteen mundu guztia. Egia da ho-
nezkerok ezin esan daitekeela euskal gizartea kristaua denik.
Baina beste ezer ez da. Eta kristaua ez eta beste ezer ere ez
den kristautasun horrek gure kultura guztia urasetzen du: hu-
manismoa esan gura izaten zaio. Grekoarentzat, eta berdin
Zizeronentzat, bihozbera, bihotz errukitu barkabera, espiritu
ahularen “bertutea” da (“esklaboaren morala”). Grekoek eta
erromatarrek onar zezaketen barkamendu bakarra norbere
handiaren ustetik, harrotasunetik, gehiagotasunetik, kasik

etsaiaren erdeinutik edo ez aintzat hartzetik egindakoa zen. Bihotzanditik, ez errukitik. Errukia sentimendu unibertsala bai, baina ez baita bertute moral bat, alderantzizkoa baizik, ez Aristotelesentzat, ez Senekarentzat, ezta Spinozarentzat ere. Errukia, filosofian, oker ez banago, San Agustinekin hasi da balio positiboa izaten. Hein horretan H. Arendtek arrazoi izan lezake. Errukia –berdin barkazioa–, bertute positibo gisa, judu-kristaua da, eta bertute zaila.

Barkazioaz –adiera “kristauan”– V. Jankélévitch orobat juduak meditatatu zuen, eta “il est bien possible qu’un pardon pur de toute arrière-pensée n’ait jamais été accordé ici-bas”, susmatzen zuen berak (*Le Pardon*, 1957). Barkamena, bertutetzat aitortuta ere, mendebal kristauan egin ohi dugun bezala, bertute anbigua baita, inoiz ere ez garbi-garbia apika, eta zenbait alditan hainbat azpikeriaren ezkutalekua. Barkazio grekoak bihotzandia galdatzen bazuen, barkazio kristauak bihotz garbia eta apala galdatzen du. Eta non dira bihotz garbi-garbiak? Horregatik Erdi Aroan San Tomasek, modernitatean baino interes gutxiagorekin erlijioa, morala eta politika modu politikeroan konfunditzeko, barkazioa karitatearen obra dela irakasten du (karitatea hiru bertute teologikoetako bat da), are karitate beteginaren obra: karitate garbienaren gailur-gailurra. Hobbesek berak ere, barkazioa bertute naturaltzat daukan arren, gero, paradoxalki, guztiz desinteresatuki barkatzen duenari santua deritzo (*De homine*, XIV, 6).

Barkazioaz mintzatu nahi bada, beharbada onena bereiztea litzateke: a) barkazioa erlijioaren eskaintza bezala gizarteari, horixe nahi dezatenentzat: erlijioa alegera daiteke gizarteari ataka zail honetan beste ezerk (etikak, filosofiak) opa ezin duen zerbait berak eskaini ahal duelako; eta gizarteak esker lezake, berak bere baitatik beste gabe atera ezingo lukeena eskaintzen zaiolako sektore erlijioso batzuetatik; b) beste plano bat, erlijioarekin –eta barkazioaren diskurtsoarekin– inolako zerikusi-

rik nahi ez duena, etsaien artean onezkoak egin eta onezkoan bizitzea baino bilatzen ez duena. Maximoa eta minimoa bezala. Beharbada, hasteko, ez dago gaizki minimotik hastea.

Planoak behar bezala ez bereizteak barkazioaren diskurtso atergabea nahas-mahas jasangaitza bihurtzen du; are, balio kontraesankorreko hitza eta pitzta, barkazioaren diskurtso batzuek gehiago ematen dutelako etsaia Kaudioko Zintzurretik pasatzera behartu nahia.

Barkazioa, bai zentzu grekoan eta bai kristauan, kontu pertsonala da, delikatua. Gure kulturaren denok gara pixka bat grekoak, pixka bat kristauak, pixka bat basakristauak. EHan badira barkatu nahi luketenak edo barkatuak izan nahi luketenak. Bai barkatzaileak bai barkatua izatekoak, sentimendu kontrajarrien borroka biziko dute, pairatuko dute kolkoan – guk ezin diegu errespetu osoa erakutsi besterik. Badago bigarren posizio bat: elkarbizitza publikoak elkarren onarpen zibil soilean oinarritu behar duela, barkazio eta ez-barkazioen planteamendutik aparte, hori maila pribaturako utziz. Hirugarren jarrera batek, bera ez barkatzaile eta ez barkatua izatekoa ez omen denak, barkazioari egundoko inportantzia ematen dio, besteentzat, hain zuzen etorkizun bakezko bat posible izateko esijitu egiten du damua eta barkamen eskea: erlijioaren dominazio guztizkoaren lagina, postura horretan daudenak batere erlijiosoak ez diruditenean ere. Joxe Arregi sanfrantziskotarrari irakurtzen diot: “Primero fue el obispo de Bilbao, que dijo: ‘No puede haber perdón si antes el culpable no pide perdón’. Luego fue el obispo de San Sebastián, que reiteró: ‘No puede haber perdón si primero el culpable no se arrepiente’. Por fin, el obispo de Pamplona concluyó: ‘No puede haber perdón sin que el culpable haya primero cumplido la penitencia’”. Joxe Arregiri ez zaio biziki ebanjelikoa begititzen. Baina, izan ere, ebanjelikoa baino gehiago katolizismo espainolekoa dela, susmatu ahal izango da apika. Antonio Basagoiti: “una condena no basta

[ETAren bortxarena], hay que pedir perdón”. Mikel Azurmendik “con atrición y contrición” beharko dutela barkamendua eskatu. Aurelio Artetarentzat ezker abertzaleak oraingoz zigortua izan behar du, ez dauka legezkoa izaterik, geroago etorriko da “el tiempo del arrepentimiento y del perdón”. Pagazaurtundua: “No se arrepienten, todo sigue igual”. Ezagutzen dugu katolizismo hori, antikatoliko bezala agertu nahi izaten duenean ere.

Kondena, barkamendua, hoben kolektiboa

Berdintsu bortxaren kondenarekin gertatzen da (kasuak manipulazio erlijioso-politikoaren adibide bat gehiago besterik ez du izan gura). Bortxaren gaitzespena agindu moral naturala bezala da, edo hala funtzionatzen du behintzat gure jendar-tean: eztabaidatu beharrik-edo ez dago, kondenatu beharra dago bakarrik. Bush presidente iparramerikarrak hedatu zuen hizkeran, terrorismoa ez da jokabide politiko bat zuzen ala okerra, ikertu edo eztabaidatu litekeena, Gaizkia bera da –“the evil”–, Satan, Infernua. Inoiz harekin kutsatu direnak gizar-tetik eskluditu egin behar dira, “no deben ser legales [Sortu] mientras no expresen con toda claridad la condena de la violencia” (J. R. Recalde). Bush gabe ere, arerioak etsai apokalip-tikoekin berdintzeko tradizioa Espainian aspaldikoa da. Morala (edo erlijioa) horrela baliatzea oso praktikoa baita. Kondena absolutuarekin, jendearen jakin-nahi arriskutsuegia ekidin eta zalantza posible oro aurrezten da, etsaia (turkoa, protestan-tea) bere baitan zer ote den, eta ausaz informazioaren buruan balorazio diferenteak egotea alde zuzenetik saihesten da (in-portantea hori, “el relativismo cultural y moral de moda”k, A. Arteta, agintzen bide duen garaiotan). Kondena, batzuentzat noraezeko fede aitortza obligatu, besteentzat behialako abju-ratio derrigorrezko bilakatu da. Eliza zibileko paraliturgia.

Gaitza zaharra da; hots, erlijioa, politika eta morala nahastea ez da Euskal Herrikoa eta oraingoa bakarrik. Ez da espainola bakarrik ere, biziki espainola baden arren. Antzinakoa da kristautasunean, hau Estatuaren erlijioa (Estatu ideologia) bilakatuz gero, eta mendebale guztian; eta zaharra filosofia modernoan ere.

Hala, Hobbesentzat, ukitu berri dugun puntuari lotzeko, irainduak iraintzaileari barkatzea, are barkatu behar izatea, Naturak berak agintzen duen legea da, bosgarren lege naturala *De Cive*-n (III, 10), seigarren lege naturala *Leviathan*-en (XV), bi kondiziotzekin: a) “behin bere geroko segurtasuna bermatuta geratuz gero”, eta b) “iraintzaileak, egindakoaz damututa, barkamena nahi badu”. Jainko judu-kristaua, zigortzaile gogorra, barkabera ere izan daiteke damutuarekin, eta haren antzera jokatu behar ei du “kristauak”, gizakiak. Dena ilara xuxenean doa: Hobbesentzat lege naturala jainkozkoa da (“lex naturalis... est lex divina”, *De Cive* IV, 1)), Jainkoa biblikoa da (arlotan honetan; bestela ez!); Naturak Jainko bibliko hori imitatu behar du; eta, dena xuxen-xuxen, filosofo moralak Natura ikasi behar dizu, hots, Jainkoa eta haren legeak. “Legeon zientzia benetako filosofia moral bakarra da”. (Bide batez, hor ederki ageri da, lege eta eskubide naturalen azpian dagoena ez dela arrazoimen unibertsa, baizik judu-kristautasun “unibertsa”, gizadi guztiaren arrazoimenarekin mozorroturik). Bestela, erlijio dogmatikoen filosofo arras kritikoak, ez du arazorik barkamenaren arrazoizkotasun “naturala” justifikatzearen argumentu teologiko bitxiak kiribiltzeko *De homine*-n (XIV, 6). Beraz, barkatzea bertute zibiko bat litzateke, Monsignore Uriarteren antzera. Intelektualen batzuek Estatuaren eta ordena zibilaren zerbitzuan morala, filosofia eta teologia bera enpeinaraztea ez da gaurkoa.

Hobbesek gerra zibil odoltsu baten biharamunean idazten zuen, eta konprenigarria da zeruak eta lurak konprometitzen

ahalegintzea bakearen eta elkarbizitza berriaren alde, eta hala Botere absolutuenaren alde ere – Leviathan. Gerrarik onena baino bake txarrena hobe, pentsatzen bide zuen.

Descartes eta Spinoza mendekideek, beste giro batean idatziz, komunitate moral razionalaren zer-nolako diseinatu dute, eta haien gogoeta moraletan erruak, damuak, barkazioak, eta antzeko kristaukeriek ez dute tokirik; hots, barkazioak grekoen zentzu klasikoa dauka, kristaua gabe.

Pausa gaitezen, bada, apur bat. Badirudi gizon-emakumeek estualdi batzuetan arrazoimena eta morala transzenditu beharra sentitzen dutela. Gerra eta terrore baldintzetan arentzen da nonbait sentimendu hori (Itun Zahar guztia eta tragedia grekoa lekuko), alegia arrazoimen soila eta heredaturiko moralaren eskakizun doiak gaintzeko premia, erlijioan sorospidea bilatuz. Beharbada gizadiak honelako trantzeetan gaintzen du, eta zabaltzen du, jadagoneko bere ondare eta tradizio moralara, maila edo eremu berriak konkistatuz kontzientzia moralarentzat. G. E. Lessingen maneran esateko, erlijioak (mitoak, “espiritualitateak”) atek irekiko lizkioke arrazoimenari, kontzientzia moralaren konkista razional berrietarako.

Alemania aurkitu da halako ataka kritiko batean –bereziki lazgarrian kontzientzientzat– II. Mundu Gerraren ostean. Nazional-sozialismoaren ikaragarrikeriek morala eta Zuzenbidea ordura arte epaitzen ez zekiten fenomenoak epaitu behar izateko esturan jarri dituzte. Gaur, ohiko legean, gerran aginduak bete ez dituen soldadua zigortu egiten da; zer egin behar da aginduak bete besterik egin ez duen soldadua krimenekin? (Kontzentrazio zelaietako zaindariak, etab.). Nola epaitzen dira legeak kontenplaten ez dituen krimenak? “Nullum crimen sine lege –zioen printzipioak–, nulla poena sine lege”. Holokaustoa juzgatzeko ez kontzeptu moral eta ez legeria baliagarrikerik zegoen, asmatu egin behar izan da genozidioaren kontzeptua. Horrela planteatu da “hoben kolektibo” edo na-

zio alemanaren erruaren kuestioa ere: buruzagi naziak bakarrik dira errudun, ala azken finean herri aleman osoa da erruduna?

Erru kolektiboaren araketako idazki sonatuena Jaspers mendiku, psikiatra eta filosofo existentzialistarena da, *Die Schuldfrage* (Erruaren kuestioa, 1946). Testua, ezaguna denez, hoben alemanaren aitortza bat da, eta ia testu kanonikoa bilakatua dirudi gai honen gainean. Gustura aipatzen digute batzuek gure artean haren ebazpena, alemanek ez zeukatela erantzule bakarrak buruzagi naziak izan bailiran egiterik, gertaturiko guztiarekin beraiek zerikusirik ez balute bezala; euren erantzunbeharra zutela (kasu hitzari!). Jon Sudupek aspalditxo ipini zigun ispilua gure muturren aurrean: “Gure iragan hurbilari kritikoki begiratzeko sasoia da orain. Zer gertatu zaigu azken urteotan? Zergatik gailendu da indarkeria? Errudunak al gara euskaldunak?” (ik. “Erantzukizun politikoa”). Galdera erretorikoak dira, autoreak erantzuna garbi baitauka, itxuraz Jaspersengan bermatuz: “guztiok gara errudun, Jaspersek aipaturiko erruduntasun politikoaren zentzuan, behinik behin. Indarkeriaren aurrean itsuak izan gara luzaroan”. Itxuraz Jaspersengan bermatuz, diot, ez Jaspersen testutik eta ez Jon Sudupek berak aurretik egin duen haren azalpenetik horrelako ondoriorik ez baita jalgitzen (ETA jada euskal Estatua dela suposatzen ez bada behintzat): “Estatu kriminal baten erru politikoaren erantzule Estatu horretako herritar guztiak dira”, dio Jon Sudupek itxuraz Jaspersekin. “Erantzule” berba ekitabokoa ere aproposa da irakurleari, Jaspers aipatuz, Jaspersek adierazten ez duena ulertarazi eta engainatzeko: total faltsua da, aurreko “errudun”aren esanguran; zuzena izan daiteke, esaterako, Guardia Zibilak egiten dituen torturengatik, indibidualki “errudun” gutako inor izateke, “erantzule” den-denok garelako zentzu urruti-urrutiko batean, biktimak berak barne (Estatu sistema osatzen dugun guztiok), Estatua horrelakoxea denon partaidetzarekin delako.

Argi ditzagun argi-ilun hauek. Jaspersek lau hoben edo erru tipo bereizten du: kriminala, politikoa, morala eta metafisikoa. Erru kriminala indibiduala da; erru metafisikoa, unibertsala: “inor ez da errugabe”, dio Jaspersek adiera honetan (or. 23); denok gara errudun, martiriak izan ez bagara (or. 62-65). (Biktimak berak ere bai apika, ez baitira martiriak, baizik martiritatuak). Erru metafisikoaren kontzeptu estraino hau filosofo protestantearentzat funtsezkoa dela ikusiko dugu, eta, nire irudiko, Jaspersen zenbait erabilera okerren iturburua.

Erru kriminala Jaspersentzat inoiz ez da kolektiboa eta ez kontzientziaren, baizik epaitegien ikustekoa da (“Todo es ETA” gisako irizpide judiziala justizia nazistaren pare-pareko printzipioa da, erru kriminal kolektiboarena alegia). Arazoa erru (kolektibo) politikoan eta moralean zentratzen da. Honela dio Jon Sudupek: “*Erantzun politikoa* krimen horien kontra ezer egin ez duten gizaki guztiena da...” Aurelio Artetak: “Las otras dos *responsabilidades* que más me importan son la política y la moral y me he basado en el texto célebre de Jaspers. «Somos *políticamente responsables* de todo aquello que hemos cometido en nuestro propio gobierno»; si hemos dejado ser gobernados así somos corresponsables. Y lo somos de lo que nuestro gobierno nacionalista vasco ha o no hecho...” (nireak dira azpimarrak). Erantzun politikoak berariaz erru politikoa esan gura du Suduperen testuan; Artetaren responsabilitate edo erantzukizun politikoak berdin, hitz horrek Jaspersen erru (*Schuld*) itzultzen baitu. Hori, ordea, Jaspersen kontzeptuak desitxuratzea da. Jaspersentzat erru edo erantzukizun politiko kolektiborik ez dago; dagoena erantzunbehar kolektiboa da, ez nahastu bat eta bestea.

Jaspersena ez da kulpa kolektiboaren meditazio bakarra, baina txarrena ez da, eta, garaiak eta situazioak arras ezberdinak izanik ere, ez dago zer eragotzi gure kasuan hainbat autorek orientazioa harengan bilatzen badu. Bakarrik, hori

egin nahi bada, haren testua zehatz irakurri eta errespetatu egin behar da, ez hura autoritate bezala tranpa egiteko erabili. Alegia, Jaspersek berak ardurarik handiena ipini badu errua (*Schuld*), erantzukizuna (*Verantwortung*, *Verantwortlichkeit*) eta erantzunbeharra (*Haftung*) bereizteko, bereizketa hori gordetzea esentziala da haren pentsamenduarentzat, eta ez dago diferentziok baliogabetu eta kontzeptuok atzera nahastekatzerik, Euskal Herriko kasuari gure gogara aplikatzeko. (Euskarazko terminologia hau Morrisen Euskara-Ingelesa hiztegiak irakatsi dit). Haur batek baloiarekin erakusleihoko kristalak apurtu baditu, aitarena ez egitate horren errua eta ez hertsiki erantzukizuna da, baina bai ondorioengatik erantzunbeharra (*Haftung*). Kontzeptuok ez bereizteak Jaspersen pentsamendua (omen) dena, nahaste-borraste hutsa bihurtzen du. Hala Aurelio Artetak: “No en balde, y a propósito de la *culpa política* de la sociedad (??) alemana por los horrores nazis, proclamaba Jaspers que «cada ciudadano (?) es *responsable* de la acción de su Gobierno y administración, a menos que (??) hable o actúe abiertamente contra ellos» [koda hau autoreak Jaspersen disparate bat esatetik, edo agian bere burua hobenduen artetik salbatzeko gehitua izan liteke: edonola ere, ez da Jaspersen pentsamendua, Artetarena baizik]. Testu mordoi-loa, konfusio hutsa hasieratik azkeneraino. Ez da egia “Estatu kriminal baten erru politikoaren erantzule direla Estatu horretako herritar guztiak” (Sudupe), kalteen erantzunbeharrak direla baizik. Beste hori kontzepzio erlijioso arkaikoan baka-rik pentsa liteke (Itun Zaharrean aurkitzen da), edo vendetta-ren usadioan. Jaspersentzat herri alemana ez da Hitlerrek egin dituen basakerien ez errudun eta ez erantzule, ez moral eta ez politiko; baina bai, hau da kontua, zuzenbide internazionalen hark egindako kalteen ordaintzaren zordun. Erantzukizuna *Verantwortung* da; *Haftung* (ing. liability) erantzunbeharra da, hots, erantzukizun zibila da, berme edo abala, garantia, fi-

dantza; ez zaio egintzaren egileari erreferitzen, egintzaren ondorioei baizik; eta subjektu egilearen erruaz ala gabe, subjektu erantzunbeharrekoa berdin-berdin obligatzen du. Jaspersen testuan hoben politikoa inoiz aipatzen baldin bada, abisatua dago horren adiera erreparazioen erantzunbeharrena dela. Horregatik, erantzukizun politikoa bakoitzak jakingo du zein den berea (erantzukizun politiko bat kolektiboa, erru politiko kolektiboa bezain gutxi dago), izan liteke eta da indibidualki oso diferentea; esaterako, etxeoandre batena, enpresari batena, Alderdi Nazional-sozialistako kide arrunt edo kargu altu batena, artista zeharo apolitikoarena, monje edo eremutar batena; erantzunbeharra, hala ere, guztientzat bat eta berdina da, erantzunbeharra bai, kolektiboa delako. Maila politikoa zuzenbidearena da. Horrela “agintarien erru politikoarentzako instantzia, garaileen botere eta nahiera da (...). Irabazteak erabakitzen du” (or. 31) – txit estramoralki! Erantzunbeharra ez da, printzipalki behintzat, morala, ezpada “fakto enpiriko hutsa da” (or. 69), irabazleek ezartzen dutena. Herriaren “hoben politikoarentzat, erantzunbeharra dago, eta horren ondorioa erreparazioa da” (or. 32, 35, 38, 57). Erantzunbehar kolektiboa zein eta zenbatekoa den, irabazleak erabakitzen du. Gero, gustatzen ez bazaio ere, eta agian justiziazkoa ez bada ere (mendekuaren parte handi batekin), erantzunbehar hori aleman bakoitzak asumitu egin behar du bere kontzientzian. Alemaniak gerra egin badu, Alemaniari haren ondorioak asumitzea dagokio. Jaspersen tesia gardena da: agintarien hoben politikoarentzat Nurenberg dago; herriarentzat, Gobernu aleman nazional-sozialista joan da, jada ez da existitzen, baina hark egindako kalte guztien erreparazio guztiak herri aleman kolektiboari, osoari, dagokio hartzea bere gain, nahiz ez den horien errudun eta ez errigortsuki erantzule kolektibo. Dagoena, bada, erantzunbehar kolektiboa da (biktimekiko, adibidez), beste ezer ez.

“Herri baten hoben kolektiborik ezin liteke egon (...), erantzunbehar politikoa aparte, ez hoben kriminal, ez moral eta ez metafisiko bezala” (or. 40). Ez dago, manipulazio interesatua bai, baina ez gaitzulertze posiblerik. Axaleko irakurleak beharbada ohartzeko pasa litzakeen bereizketa terminologikoak aparte, puntu honetan Jaspers errepikakorra da, gaizki ulertu nahi lukeenari ere zirrikiturik ez dio uzten, behin eta berriro insistituz erru kolektiborik ez dagoela eta erantzukizun politiko kolektiborik ez dagoela. Beti, eta behin eta berriro, erantzunbeharraz mintzo da, erreparazioen obligazioari erreferentzia aldiro garbi utziz (or. 39, 41, 48, 56, 65, 89, 101, 104), eta espreski zehazten du, “erantzunbeharreko deklaratzek ez du erruduntzat jotzea esan gura” (or. 56). “Zentzugabekeria da krimen batez herri bat bere osoan akusatzea (...). Zentzugabekeria, orobat, herri bat bere osoan moralki akusatzea” (or. 38). “Herri bat bere osoan ezin da ez errudun eta ez errugabe izan, ez adiera kriminalean, ez politikoan (erantzunbeharraren zentzuan izan ezik), ez moralean” (or. 39). Aitzitik, Jaspersek baieztatzen duena da, herri bati edo talde bati hoben kolektiboa egotea, a) intelektuaki herriaren edo taldearen “substantzializazio faltsua” dela (or. 39), esentzialismo famatu hori bere formarik arlosteanean alegia; eta, b) sozial-politikoki, naziek egin zuten bera errepikatzea: “juduak errudun!” (or. 145). (Azkeneko arrazoiketa hau Viktor Franklek berdin egiten du: gizarte oso bat errudun kolektibo deklaratzeko nazismoa da).

Irakurleak ezingo du irakurri atentzioa eman gabe, liburu-txo osoan behin bakarrik egiten duela Jaspersek positiboki erru politikoaren salaketa: ez Hitlerri, ez herri alemanari, ezpada I. Mundu Gerrako garaileei hain zuzen! (or. 80), nazional-sozialismoaren goraldia toleratu, kasik bultzatu omen dutelako. Besteren artean Hitlerren erregimenari arnasa eman dion Vatikanoren onarpena salatzen da hoben politikotzat (berau izan

baita nazioartean erregimen nazional-sozialista onartu duen lehen Estatua, Francoren erregimena onartzen bezalaxe).

Dena den, bistan da, zinez interesatzen dena guretzat ez dela Jaspers eta Alemania, baizik Jaspers eta Euskal Herria, eta interes honekin irakurtzen –manipulatzen?– dela haren liburua: kontua ETA da, eta ETArengatik euskal herri osoaren erru politiko kolektiboa – “...a menos que hable o actúe abiertamente contra ellos(!)”. “A menos” horrek erantzukizun eta erru politiko kolektiboa euskal herri abertzalera mugatzeko balio du: ETAREN krimenengatik erantzule eta errudun politiko, ez da herri guztia, baizik abertzaleak. Abertzaleen artean ere, ordea, ganadu diferentea dago. Denok kondena batean biltzeko, beste urrats batto, eta “hoben ideologikoa” gehitzen da (espezialitate katolikoa hori, Jaspersek ezagutzen ez duena), hoben kriminalaren eta hoben politikoaren azken hoben bezala: erruduna abertzaletasuna da. Pentsamendu errudun bat daukagu horrela. Abertzaletasuna bera demonizatzeke interes “moral” bitxi hori utzi egingo dugu orain.

Alabaina, erru politiko eta ideologikoak ere ez dirudi gaitzespen aski nonbait, konfusio terminologikoari beste trikimailutxo batekin laguntzen zaio: lehenik eta behin isil-isilik (Jaspersentzat batere ez dagoen) erru politiko eta (orobat ez dagoen) erru moralaren baiespen inplizitua egiten da naturaltasun guztiarekin, eta gero bien nahasketa bat egiten da, erru moralak eta erru politikoak elkar handiagotu dezaten. Ariketa honek, Jaspersen autoritateaz eta hitzez baliatuz, justu Jaspersek ezesten eta konbatitzen duena egitea baimentzen die gure autoreei: kolektibitate bat bere osoan errudun moral deklaratu. Adibide bakarrarekin aski, Sudupek erru politikoa hone-laxe azaltzen du: “herritarren konplizitatea nabarmendu zuen Jaspersek: «gure lagun juduak deportatu zituztenean, ez ginen atera kalera, ez genuen garrasi egin hil gintuzten arte»”. H. d., moralki koldarrak izan zarete, errudun politikoak zarete!

Halaberean dihardu makina bat salatzailek euskal herria bere koldarkeria moralagatik konplizitatearen errudun kolektibotzat emanaz. “El pueblo vasco es un pueblo cobarde, cobarde, cobarde”, deritzo Consuelo Ordoñezek. Savaterrek: “la sociedad vasca es una de las más cobardes que hay en el mundo”. (Beno, agian euskal gizarte oso-osoaz ez; Isabel San Sebastianek eskrupulutsuago: “la mitad de la sociedad vasca es miserable y cobarde”. Horrela koldarkeriaren erru moralaz eta abertzaletasunaren erru ideologikoa estekatzen dira berriro). Aurelio Artetak: euskal gizarte osoak eskatu behar die barkamena biktimei, “por lo mucho que ha contribuido con su cobardía a ese sufrimiento” (A. Artetaren filosofian eskubide kolektiborik ez dago, baina erru kolektiboak bai).

Dena nahas-mahasten da Euskal Herri osoa kulpatzearen. Hau da, estreina hoben politikoa zena, salaketa prozesuan funtsean hoben moralaz bilakarazi bada, prozesuaren buruan, errudun erruduna, abertzaleak baino ere gehiago, nazionalismoa bera bihurtzen da. Idazten du Sudepek: “Auschwitz gertakaria ez da akzidente hutsa Alemaniako historian. Jaspersen iritzian, nazionalismo germaniarraren azken agerpena baino ez da nazional-sozialismoa. Hitlerrekin kriminal bilakatu da nazionalismo hori”. Beraz, Auschwitz errua nazionalismoak dizu, auskalo, Herderrek-edo seguruenik (eta dudarik gabe Arana Goirik ETArena). Errudun, orainaldiko alemanak ez ezik, iraganekoak ere; Alderdi eta mugimendu politikoak ez ezik, ideiak, sentimenduak...

Horra beste “herri judu” bat, historikoki errudun eta errudun kolektibo... Hori egiten zuten alemanak naziak bide ziren; hori egiten duten espainolak, demokratik dira.

Hau dena, Jaspers itsuski manipulatzeko baino gehiago, Jaspersi iseka egitea dela esan beharko genuke. Jaspersek galdeztzen dio noski bere buruari “katastrofea” nola izan den posible. Istripu historikoaren hori, haatik, Lord Robert Gilbert Vansit-

tart diplomatiko ingelesaren zipla da, ez Jaspersena, “nazism is not an aberration but an outcome”, 1941ean, eta gero gerrako propaganda antialeman edo antinazian topiko bihurtu da, naziekin batera herri aleman eta historia aleman guztia zaku berean sartzeko: nazional-sozialismoa historia alemanaren, karakter alemanaren, “betiko” autoritarismo eta basakeria alemanaren, fruitu. Horrela, Gobernu naziaren eta herri alemanaren identifikazioa naturala ageri zen, eta alemanen kulpak kolektiboa ebidentea. Gerra urteetan eta garaipen osteko lehen unean (desnazifikazio programan, etab.), aliatuek propagandako topiko horren araberatsu jokatu dute. Hiri eta herrixketako kaleetan afixa handiak eskegi dituzte guztien begi bistan, kontzentrazio zelaietako lazgarrikerien argazkiekin, “hau zuen errua da” idazkunaz (Jaspersek bere liburuan gogoratzen du, or. 44-45); okupatzaileek biztanleria zibilari eman dioten tratua beltza izan da. Hain zuzen guzti horren aurkako erreakzioetako bat da Jaspersen “Erruaren kuestioa”, 1946an. Ez lehena eta ez bakarra. (Erru kolektiboaren doktrina eta praktikaren aurka lehenengo protestak Elizenak izan ziren, aurren-aurrena Eliza Ebanjelikoaren Kontseiluarena: Eliza horretako kidea zen Jaspers. Gerora Nurenbergeko Auzitegiak berak –VI. Prozesua– kontzeptu horren baliogabetasuna deklaratu du). Ez da Jaspers bere herrikide itsunahien aurka altxatu den heroia legez aurkeztu behar (gure heroikotasuna insinuatuz-edo bide batez). Jaspersek nahi duena da, berak dio, “ia mundu guztiak” (or. 29; “iritzi mundialak”, or. 39, 45, 85) egiten zuen alemanen erruaren salaketaren inguruan argitasuna egin; herri alemanaren defentsa bat, ez alemanen erruaren salaketa, epika faltsu batek sinetsarazi nahi ligukeen moduan. Beraz, hoben motak bereizten ditu, eta, onestasan handienarekin, mota bakoitzean alemanei egokitu dakiekeen errua meditatzen du. Konklusioa: alemanen errurik ez dago (kolektiboa), ez kriminala, ez politikoa, ez morala. Horrek ez du esan gura aleman

bakoitzak ez duela bere kontzientzia aztertu behar, zein den bere hoben pertsonal posiblea, politikoa nahiz morala, arauz eta berak nola jokatu duen. Jaspersék bakoitzak bere barruan egin beharreko kontzientzi azterketa horri laguntza eman nahi dio bere meditazioarekin, “erruaren kontzientzia” piztu (or. 104), “gure erruaren zentzua barrendu” (or. 85); alemanok elkarri lagundu beharrean baikara, elkarrizketa beharrean, dio (or. 14 eta hur.), bakoitza bere buruarekin behar bezala burubidatzeko. Espiritu hau da Jaspersen liburutxo biziberotzen duena, ez salatzailearen sumindura. Nazional-sozialismoa nagusitu ahal izan bada, eta izan den horrorea izan bada, aleman guztiek dute horren “erantzukizun politiko”ren bat (or. 56, *Verantwortung*), “erru moral kolektibo antzeko” bat (or. 68, 70), alemanen izaera eta bizierarengatik, norbanakoak nahitaez izaera eta biziera kolektiboa partekatzen baitu – horregatik dute orain denek kalteengatik erantzunbeharra: nolabaiteko errudunak (psikologikoak deituko diegu), alemanen menekotasun eta obedientzi espiritua, agintean sinestea, otzantasuna, bitzta publikoan jarduteko diziplina, dira (beste kontestu batzuetan guztiz positiboak izan litezkeen kalitateak alegia). Nazismoa nagusitzeko beste errudun batzuk (historikoak esan genitzake), egonleku geografikoa alde guztietatik muga arazoekin, tradizio militarista (or. 77), etab., aipatzen dira; inoiz ere ez nazionalismoa. (Liburuan “erru historiko”aren kontzeptua behin bakarrik aurkitzen da, oker ez banago). Nazismoaren kausen artean Jaspers aipatuzaleetatik inork aipatzen ez digun kausa bat, Jaspersentzat inportanteena, hauxe da: balioren kinka larria, mendebaleko espirituaren porrota; oroz gain kristau fedearen krisia (or. 78-79). Eta azken-azken eta lehen kausa, guztiaren sorgia: gure “gizaki izatea”, gizabereak izatea alegia, edo “jatorrizko bekatua” (or. 87)... Kristauegitxoa gure autoreen gusturako? Nolanahi ere, Jaspers aipatzekotan, hori ezin da ez aipatu.

Jaspersen obrak bakoitzaren kontzientzi azterketa isilari lagundu nahi dio. Azken finean, liburuaren helburu espreski aitortua konbertsioa eta barne garbikuntza da (or. 89 eta hur.), hots, Jainkoaren bilaketa (or. 101). “Apaltasuna eta neurritasuna dagokigu” da liburuko azken esaldia (or. 106).

Izan ere, Jaspersen kontzientziaren eta erruaren kontzeptua deklaratu erlijiosoa da. (Ezkutatuki erlijiosoa haren gure aprobetxatzaileena, laikotasun itxuran).

Etikaren esijentziaz, diskurtso minimalistaz

Lau hobenak bat dira, identitate pertsonala –bere tolestura guztiekin–, h. d., kontzientzia, bat den bezala bere baitan. Jaspersentzat inportantea da azterketaren momentuan lau erru motak bereiztea eta ez nahastea, eta berdin inportantea da lau erru motak –nahasteke– lotuak ikustea. Erruaren galdera kontzientziako galdera da; eta, beraz, pertsonala. Pertsona bezainbatean ez nago bakarrik munduan. Erru kriminalik neuk ez badut ere, historia kriminal baten putzuan nago; eta Polis kriminal bateko kide bezainbatean, neu errudun izan gabe, politikoki afektatua nago herrikideekin batera ezinbesteki. Historia horretako aktore eta biktima naiz aldi berean. Errudun proioki ez naiz, baina errutik ez nago arras libre: harrapatua nago gainditzen nauen eta barnean naukan “erru antzeko” lauso kolektiboan (or. 33). Nire ahuleziaren, inpotenziaren errua bezalako bat: I. Mundu Gerraren osteko estualdian neure itxaropenak izan ditut agian nazional-sozialismoan, neure burua engainatu dut mugimendu horrek hainbat aspektu positibo zuela sinistuz edo sinistu nahiz; aztertu beharra daukat zenbateraino “kontzientzia faltsu” baten errua neurea ez den izan. Alderdikide izan ez arren, lanean edo jendartearen bidelagunarena egin dut hainbat aldiz (Hitler agurrarekin agurtuz, etab.), oposiziorik ez erakutsiz. Egia da mozorroto beharra zegoela

bizia ez arriskatzeko, eta inor ez dago bizia ezertarako gabe arriskatzera moralki obligatua; baina ez al naiz askotan mo-zorropean ezkutatu, beste hiritar denak bezalakoxea iruditzen saiatu, susmagarri ez begitantzeko, egin behar eta ahal izango nukeena ez egiteko, normaltasuna simulatzeko, nabarmendu eta abantailak galtzeko beldurrez? Ezin zen asko egin, baina ez dut ahal nuen dena egin jazarrien alde, injustiziaren aurka. Ez naiz errudun, baina nire kontzientziaren gainean “pasi-bitatearen errua” geratzen zait (or. 62-65). Ez dut biktimen sufrimenduarekin sufritu, nahiago izan dut itsu egon besteen ezbeharrarekiko. Nik ez dut adorerik izan borondatezko mar-tiri izateko, beste batzuek bai (or. 62-63); “gizakiekin gizaki bezainbatean solidaritate absolutu baten” nire faltagatik, edo ezinagatik, ahots batek nire kolkoan “oraindik bizirik egotea-ren errua” bezalako bat xuxurlatzen dit, bizirautearen “lo-tsa”, “zama” (erruaren ordez darabiltzan hitzak dira biok) (or. 64)... Errugabekoaren erru ezabaezinen problema (hala-koxe kontzientzia duenarentzat).

Hori dena ulertzeko erru metafisikoaren zentzua ulertu behar da, beste hiru erruen iturburua, beste errurik ez dagoenean ere beti dagoena, gizaki izate hutsari –“conditio humana”– baita-tzekio (or. 31-33): batetik, gizadiaren parte naizenez –“hu-mani nihil a me alienum puto”– gizadiaren erru orotan parte hartzen dudalako; bestetik, gizaki izatea miseria gizatar giza-tarregia izatea delako –Kanten “egur makurra”–, ongia egiten ari naizenean ere beti gaizkiaren itzalgunea nahasten baitzait.

Honetan guztian ez dago inolako “denuntziarik” (“Uno se queda pasmado de su [Jaspersen] sinceridad y análisis. ¡Qué tipo de expresiones emplea denunciándolas! (...) Que piense cada cual cuánto se parecen el vasco del 2000 frente al nacio-nalismo y el alemán de 1940 ante el nazismo”, A. Arteta). Erru morala bakoitzaren berea da, edo hobeki, kontzientzia moral aski sentibera duenarena soilik. Jaspersek planteatu ere ez du

egiten (baina esan egiten du, ez duela egiten) Hitlerren eta konplizeen erru moralaren arazorik, haiena ez baita kontzientzia moralak –Jaspersen kontzientzia moral honek– aztertzeko arazoa, tribunalek aztertzekoa baino. (Hala ere, erru kriminalaren eta politikoaren oinarrian erru morala dago, or. 33, moral faltarena bada ere: alabaina, inoren oker morala epaitzea ez dagokio norberari baino beste inori; inork ez du beste inoren kontzientzian sartzeko lizentziarik, ezta Hitlerren erru moralarenean ere). Jaspers bera kontzientzia sentiberentzat mintzo da, eta ez epaile gisa, ezpada “elkarrekin hitz egin eta argitasun egiteari laguntzeko” (or. 57). Inoiz ez salatzeko. Errua, kontzientzia bezalaxe, indibidula bakarrik izan daiteke.

Ez dezagun isildu, Jaspersen planteamendua, horregatixe, ez dela izan denen gustukua. Kritiko juduak bakarrik aipatzeko: hasieran Hannah Arendt franko kritiko agertu da, Jaspersen ikasle, miresle eta adiskide mina zen arren. Bereziki zakar H. Bücherrek erreakzionatu du, tenorean H. Arendten bizilaguna. Jaspersen meditazioa “hitzontzikeria kristau-santuzuria” begitandu zaio, “garbikuntza etikoaren hitz-eta-pizzeria” higuinagarria. Bere keru existentzialistak eta patos erretorikoak egiazko erantzukizuna non bilatu ezkutatzeko balio dio, “to redeem the German people” (ez herri alemanaren errua salatzeko hain zuzen!). Blücherrek ezin du jasan, gertatuak gertatu eta berriz ere arduraren zentroan herri alemana jartzea, herri aleman horrek zanpatu dituen herriak ipini orde. Blücherrentzat Jaspersek, kontzientzia gora eta behera eta herri alemanaren errugabetasuna dela eta ez dela, benetako arazoari ihes egiten dio: egiazko errudunak seinalatzeari. Oraindik berriki Anson Rabinbachek ere, aitortzen du, gaur Alemania nazioarteko bakearen zutabetzat ikusia dagoela-eta, Jaspersen izkributxoak izan dela gerraosteko aleman moderno, pazifista, etikoaren narratibaren testu fundatzailea, baina berak ere kritikatzeko du “the ambiguity of this narrative, particularly as it

concerns the relationship between Germans and the victims of National Socialism, most prominently the Jews”. Eta orokorki arazo beltz honetan lekuz kanpo ikusten du “a highly theological language of guilt and innocence, justice and grace”. Alegia, ezin esango da bortxa eta morala edo teologia elkartzerik ez dagoela (errua, damua, barkazioa, etab., horixe egin nahi bada, fededunek adibidez); baina ezin esango da, ezta ere, egitea ez dela gertatzen edozeinen gustukoa. Eta, batez ere, Jaspers aipatzen bada, ezin da ezkutatu haren hondo protestantea. Eta Jaspers autoritatearen argumentu gisa baliatu nahi bada, aipatu autoreek dagiten moduan, ezin da haren diskurtsoaren zentzu erlijioso zentzu laikoaren itxuran aprobetxatu, Euskal Herrian oportunistagoa kontsideratzen delako alderdi erlijioso hori ostentzea.

Beharbada erradikalagoa Adornoren kritika da Jaspersi. Nolanahi ere beste ildo batetik doa, ez gutxiago interesgarria guretzat: premisa antropologikoak berak kuestionatzen dira. Adorno ironiaz burlatu da saio ezagun batean Jaspersen (eta Heideggerren) “jatorkeriaren ele-meleaz”. Jaspersi zehazkiago Nia objektibatzea egozten dio –injustuki, nik uste–, pertsonaren identitatean errefuxiatzea azkeneko ziurtasun metafisikoan bezala. Jaspersek pentsatzen omen du berak badakiela gizakia bere barneenean zer den, eta handik hara operatzen ei du. Baina gizaki-A ez dago; gutako inork ez daki ezer bera zer den bere buruarentzat, eta gutxiago gizaki izatea zer den. “L’homme n’est qu’une invention récent”, zeritzon Foucaultek (luzagabe desagertzera kondenatua omen dagoena). Eta Derridarentzat “si Dieu est mort, alors il n’y a pas de raison que l’homme ne le soit pas aussi”. Nietzschegandik Foucaultengana, gizakiaren kontzeptua ez dabil objektziorik gabe, are gutxiago giza balioen mundua. Egunotako antihumanismo askatzaileak (Lacan) eta humanismo ez (?) metafisikoak, antropologia eta psikologia eboluzionistak, etab., ailegatuz jarrai

liteke. Gure artean maiz baieztatzen da, onezkoak egin ahal izateko, noraezko oinarria dela alderdi guztiek giza duintasunaren bortxaezina aitortzea. Kontua da honezkero gizakia edo gizatasuna aipatzeak ez duela zentzu unibokorik aspalditxotik jada. Eta, Pico della Mirandola-eta utzita, giza duintasunaren gaurko ohiko kontzeptua (“santutasuna”) ez dela konpromiso politiko baten emaitza baino, Giza Eskubideen Deklarazio-koan erdietsi zena, zentzu oso diferentea dizuna interpretazio (erlijioso, moral, politiko; liberal, marxista) ezberdinen arabera. Egiazki, zaila da imajinatzea nola izan ahalko den posible dialogatzea, antropofagoaren eta misiolariaren elkarrizketa izango ez bada behintzat, aurretik oinarritzko adostasun gutxienez inplizitu minimoren bat suposatu gabe gizatasunari buruz solaskideen artean (suposatzea da gizatasun kontzeptu ohikoaren kritika haiek ere interes edo balio gizatarren baten izenean eginak izaten direla). Bestetik, baina, alderdi kontrarioek onezkoak egiteko ezinbesteko aurrealdintza moduan giza duintasunaren aitortza esplizitua suposatzeak gehiegi suposatzea ematen du, edo deus ere ez suposatzea, aitortza ekiboko bat baino. Bestela susmoa hartzen da, gure tradizio kulturala kontuan izanik, giza duintasuna aipatuz horren ulerkera jakin bat suposatzen dela, morala, konkretuki kristaua. Giza duintasunaren inbokazioak kristautasunaren inbokazioa ezkutatuko luke berriro. Hau modernitate guztiarekin daukagun arazoa bada ere, humanismo laikoa deritzonarekin bereziki (“la Déclaration des droits de l’homme n’est bien souvent pas autre chose que du christianisme laïcisé ou rationalisé”, J. Ferry), abusatu ez genuke egin behar.

Horiek horrela, elkarrizketa eta bakea nahi bada, abiapuntuak berak ez luke eztabaidagaia edo ekibokoa izan behar. H. d., elkarrizketa bideratzeko eta onezkoak egiteko eta elkarrekin onez onean bizitzeko, partaideen beste aurretiazko espliziturik ez suposatzeak ematen du zuhurrena, denek horixe nahi

izatea baino (elkarrizketa eta onezkoak egitea); eta nahi izate horren baitan gizatasunari eta gizalegeari buruzko bere aitortza inplizitu zilegizkoak suposatzea denek bata besteari. Bestela esan, abiapuntuak diskurtso minimalista bat baino ez luke suposatu behar. Hori bai, borondatea egiazkoa. “Inoiz ez berriro”: eta motibazioa ipini beza bakoitzak berea (batek nekea, besteak konbertsioa, urliak giza duintasuna...)

Horrela, diskurtso bat bakarra ez baitago zergatik egon, esferak, mailak, moduak, bereizi beharko lirateke, eta bakoitzaren balioa bere eremura mugatu. Elizaren edo elkarte pazifista baten motibazioek eta helburuek ez daukate zergatik izan alderdi guztienak eta gizarte osoarenak, eta hala ere guztiek eskertu ditzakete. Bakea nahi bada, barkatzen dutenek eta ez dutenek, barkatuak izan gura dutenek eta ez dutenek, kabitu beharko lukete bertan. Hots, hasi, guztientzat baliozko esijentzia minimoak planteatuz hasi beharko da (esijentzia maximoak bakoitzak bere buruari planteatu ahal dizkio: karitateari ezingo zaizkio mugak ipini, karitatea esijitzeari bai). Esijentzia juridiko eta politiko hutsak, ez etikoak, are gutxiago erlijioso edo kriptoterlijiosoak.

Borrokaren poderioan betiere dena nahasten zaigu. Egungo diskurtso publikoan etikaren esijentziak alde guztietatik entzuten dira. Erlijioa ez da ageriki ahomentatu nahi izaten, progre edo liberal agertu beharra dago (moralaren ere nahiago da ez esan). Horren ordean, beste itzulginguruka zibilago batzuk hobesten dira. Giza duintasun bortxaezina ailegatzen da; Kanten harakoa aipatzen da, gizakia helburu dela, ez omen bitartekoa (nahiz eta biziera sozial enpirikoan norbanakoa, Estatuarentzat adibidez, bitartekoa baino ez den izaten beti!); balioak goraiatzen dira, elkarbizitza oinarritzeko balioen komunitasuna galdatzen da. (Laster ahaztu da, balioen komunitasunaren aitortza publikoa elkarbizitza politikoa oinarritzeko –balio horientzat entusiasmoa publikoki erakutsi beharra egoteraino,

isilik gelditzea bera biziaren arriskugarri izaterainoxe alegia—diktatura modernoan propioa izan dela, nazismo eta komunismoarena). Ez da aski ezker abertzaleak (erakunde politikoa da!) betebeharreko juridikoak betetzea, obligazio moralak betetzea eskatzen zaio... Eztabaida etikoa behin-behinekoz alde batera uzteko hautu, ez printzipiozko, baina zuhurtasunezkoak berak onartezina dirudi batzuentzat. “La separación inaceptable de ética y política pretende la afirmación de que la legalización o no de Sortu es una cuestión sólo legal, sin entrar en razones de legitimidad...” (Joseba Arregi). Antzeko iritziak jende askok agertu ditu: politika baino lehen moralala dago.

Gizaki etikoa eta gizaki politikoa gizaki bat da noski, ez bi. Etika eta politikaren arteko lotura ezinbestekoa Machiavellik berak ez zuen baztertzeko, besterik esan ohi bada ere. Kontua da: zer moral, zer lotura. Horregatik insistitu du Jaspersek biok bereiztean, eta bakoitzak biak lotu ditzakeela, baina inork ez biak nahastu. Gutxienez Kantez gero arazo horrekin konpondu ezinik ibili dira filosofia politiko guztiak. De fakto lotura hori beti politika eta erlijioarena, edo politika eta ideologiaren batena izan da (ideologia liberalak, nazionalistak, iraultzaileak, arrazistak). Azkenean nolabaiteko askabide bat Giza Eskubideen deklarazioarekin adostu da. Politikoki adostu, hain zuzen. Giza Eskubideen balioa (edo baliorik eza), juridikoa da, NBEk ez baitu autoritaterik moralaren gainean. Jakin, denok dakigu, balio juridikoak ez duela asko balio, barnagoan balio moralala, eta are erlijiosoa (sakratua) ez badu bizi-emaile eta berme. Baina hori ordena juridiko guztiaren eta politika ororen oinarri-oinarrizko arazoa da (politikatik bertatik eta ordena juridikotik askabiderik ezin izan duena). Lehenengo arazoa da, etika aipatzen denean, zein etika suposatzen den. Kristaua, zalantza gabe, baina hori ez da esan gura izaten. Orduan, etika ahohandiki predikatzea errazago da kontsekuente izatea baino: gure artean ohiko etika horren eta politikaren lo-

tura egiten asmatu izan bagenu, ez litzateke egongo torturak egotea eta torturatzailer profesionalen inpunitatea ziurtatzen duen Alderdirik eta Parlamenturik guztiok toleratuak. Etika eta ekonomiaren lotura egiten asmatu izan bagenu, ez litzateke langabeziarik egongo, bankarien mozkin neurrigaberik, etc. Ez litzateke batere kapitalismorik egongo: izan ere, moral katoliko klasikoarentzat kapitalismoa inmorala da, liberalismoa bekatu. Guri ez zaigu hala iruditzen, baina USAn gauzak bestela ikusten dira nonbait, Hunter Lewis iparramerikarrentzat katolizismoa lotsagarriro antikapitalista da, eta ia eskandalu bat da Eliza Katolikoaren fundamentalismoa, hots, gaur bertan oraindik jarduera ekonomiko modernoak balio ebanjelikoekin juzgatu nahi izatea: “A través de toda su historia, la Iglesia Católica ha mirado al capitalismo con desconfianza”, ik. *La cuestión de los valores humanos*, 1998. Kapitalismoak ukan behar omen dizu bere morala (zein?), baina ez moral katolikoaren galgarik. Moral islamikoa katolikoaren desberdina da. M. Onfray frantsesarentzat musulmanek, euren “hipermorala” eta balio arkaikoak politika posmodernoan baliarazi nahiz, ezin ei dute beste politikarik eta gizarte ordenarik sortu faxismoaren barianteak baino: egin behar dutena ez da morala eta politika egoki lotu, soil-soil euren morala errekarra bota baizik. San Bernardok gartzen zituen guruztariek, euren morala eta politika ez ote zuten gehiegixko ere lotzen? Inkisizioak eredu garriki lotu ditu bere etika eta erregearen politika. Morala eta politika estu-estu lotu eta lotura justifikatu Leninek egin du. Trotskik ere bai. Austromarxista neokantiarrek, beste modu batean. Esaten da, II. Mundu Gerrako soldadu japoniar biziki kru-delek eta kamikazeek euren morala heroismoraino leial betetzen zutela. Fidel Castrok Moncadako asaltoa kontzientziaren agindu bezala justifikatu du, “la historia me absolverá”. Et ita porro. Bestetik, sexumoralismo politikoa dago, oroit Augusto Inperatoreagandik eta Ovidiorengandik egungo Erromako eta

Espainiako Elizaraino. Politikoren batzuen bizitza sentimentarekin eskandalizatzea gustatzen zaien mass-mediak izan ohi dira politika eta moralaren lotuzale gupidagabeenak.

Etika eta politika, edo etika eta gerra, ekonomia, edo berdin moralaren eta artearen arteko lotura problema da; problema izaten utzi beharko genioke. Soluzioak proposatzea eskergarri litzateke. Soluzioa esijituz besteei ahotsa altxatzea, ezin daiteke bestela ulertu, norbere soluzio falta ezkutatu eta basamortuko profetaren itxuran agertu gura izatea bezala baino, aurreiritzi publiko moralaren faboragarria ustiatuz. Horrela ikusten da gure artean morala dela gauza bat –politikan–, beti besteari esijitzen zaiona eta sekula definitzen ez dena. Ez jokabide oso morala, eta apenas sentsibilitate moral handiaren seinale, espiritu inkisitorial gaurkotuarena baino. Erljioa da –esanahirik txarrean orain–, baina etika esaten zaio, etika batekin beste etika bati gerra egiteko, lehenago erljio batekin beste erljio baten aurka gurutzadan ibili izan garen legez. Jaspersengana itzuliz: “Erruaren kuestioa”n zerbait enfatizatzen bada, hori da, denek dutela bakoitzak bere moraltasuna aztertzeko obligazioa; eta inork ez duela eskubiderik beste inoren moral-tasuna epaitzeko edo moraltasuna esijitzeko (or. 37). Etika esijitu nahi badugu, egin diezaiogun geure buruari. Juzga liteke moralki egintza bat (denok egin behar dugu, bakoitzak bere juzgua), sekula ez egilea, haren kontzientzia, pentsaera eta sentiera, intentzioak (“Gesinnung”). Jaspersen testuak behin eta berriro arbuatzen du, berak moralismoa deritzon hori. “Inork ezin du bestea moralki juzgatu” (or. 37). Inork ezin dio besteari konbertsioa esijitu. “Krimenaren zigorra eta erantzunbehar politikoa [erreparazioa] baietsi beharrekoak dira, ez haatik damuaren eta biziberrikuntzaren esijentzia” (or. 42). Hamaikatxo aldiz errepikatua datorrena da: nazional-sozialismoaren presioaren pean zenbateraino amore eman zuen, bakoitzak galdetu behar dio bere buruari; “bestearen gaitzespen

moralak, ordea, in suspenso gelditzen da” (or. 57). Beti daude besteak kondenatuz eurak salbatu nahi dutenak, euren burua ispiluan besteak itsustuz edertzen dutenak. Besteen inmoralitatearekin eurak garbitzea haizekeria fariseutar horren alde itsusia da, baina inofentsiboa. Alabaina, besteekiko moral prediku eta esijentzia hertsagarrietan Jaspersek inmoralitate sako-nago bat sumatzen du Nietzscherekin: Botere Nahia, arerioa menderatzeko grina, hura zigortzeko, dominatzeko amorrua (or. 93: “Moralismus als Erscheinung des Machtwillens”). Katolizismoaren ondare bat izaten da nonbait, inoiz katolizismoa utzi eta geroko erresumin antikatolikoarekin ere, “bekataria” belaunikarazi eta, erruaren aitortza erritualaren eta damuaren inposizioan, bere boterearen kontzientzia sadikoa (“Macht-wissen”) gozabetetzea (M. Hagner, *Der Hauslehrer*, 2010).

Bakoitzari bere kontzientzia utzita, geroari begira galdera beti hor dago: gure gizartean zer moral nahi dugu? Eta lehenengo erantzun posible bakarra da: moralak, ez moralak. Ez dugu moral bakarra eta ez moral bakarraren predikaririk behar. Izan ere, ikusten ari garena da pluralismoa aldarrikatzen dela, aldarrikatu, eta monismo itxienetik egiten dela.

Bai, helbidea helburuak zuritzen du

Gure moral tradizionala jada egina zegoen moral bat zen – moralina: hau ongi dago, hori gaizki dago, kito. Ez zuen justifikaziorik behar. Haurrak ikasi eta bete egin behar zuen. Hori ez da problema, gizartea barne etenik gabe “sano” dagoen artean. Gurea, ordea, krisian dago; are, apurtua ere badago bere balioen sisteman. Esaterako, bizitzaren, askatasunaren balioek ez dute berdin balio gizarteko sektore guztietan, diferentziak dramatikoak dira. Beraz, gure egoeran, egin egin beharra dago moralak, arbasoen tradizioa ez da aski.

Hala ere, moral tradizionalako maximo batzuek behaztopa handirik gabe lortu dute krisiaren gaitetik gureganaino pasatzea: helburu politikorik ez dagoela gizakiaren (edo bizitzaren) gaitetik, etab. Jakituria zaharren familia dogmatiko horretako apotegma bat da, helburuak ez omen dituela bitartekoak justifikatzen. Prentsa espainolak eta espainolistak maiz egotzi die euskal gotzainei, ez omen zutela bortxa kondenatzen. Makina bat aldiz egin dute, ordea, eta behin eta berriro erabili dute arrazoia, helburuak ez dituela bortxazko bitartekoak justifikatzen. Arrazoi hori (nola justifikatzen da bera?), printzipioz laikoak diruditen mugimendu pazifista guztiek errepikatu izan dute, Eliza aparte, gure artean. Helburu eta helbideen kontsiderazioen gaitetiko moral baten jabegoa suposatzen da, hortaz. Zehatz-mehatz hori zein moral den, gotzainen kasuan aise asmatzen da; zein izan liteke, ordea, pentsaera ez- edo anti-erlijiosoetan? Argumentazio hori ez da Euskal Herrira mugatzen. A. Huxley arrazoi berorretaz baliatu da gerraren aurka, eta bera bai, pazifismoaren oinarritzko printzipio hori justifikatzen saiatu da, gero maiz errepikatu den era honetan: “Good ends (...) can be achieved only by the employment of appropriate means. The end cannot justify the means, for the simple and obvious reason that the means employed determine the nature of the ends produced” (*Ends and Means. An Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods employed for their Realization*, 1937). Huxleyren argudiabidean, arrazoi hau bortxazkoena baino bakezko bideen efikazia handiagoaren argudioarekin borobiltzen da. Azken justifikazioa, hala ere, gero ikusiko dugu, metafisika batean dago (laikoa formulazioan, baina funtsean erlijio kristauko eta filosofia asiarreko elementuekin osatua).

Hemen, denok progreak baikara, ez dugu tradizioa nahi, baina moral absolutu bat nahi genuke: moral bat kordokaezin tinko dagoena, ekintzaren eta ekintzaren helburuen aurretik

jada “egina”, ipinia historiaren gainerik, gizakiaren gainerik (bera bai!). Arrazoi horren aldaera bezala ailegaten da, helburu politikoek balio absoluturik ez dutela (zeinek esan ote du baietz?). Alegia, absolutuak balioak eta arauak bakarrik direla ulertarazi nahi da. Amen eta obeditzeko. Moral tradizionalen asko gustatzen den topikoa da, helburuak ez dituela bitartekoak zurriz. Eta esan gura du, munduan inork ezer nahi edo ezer abiatu baino lehen, morala hor dagoela. Eta morala auresuposatuz, isilpean beste suposizio pila batek ziurtatua dirudi alde aurretik (gure-gure kontzeptua gizakia zer den, kontzientzia zer den, etab.).

Eman dezagun, begirune guztiarekin tradizioarentzat, maxima moral hori zuzena dela, eta bere kontrarioa ere zuzena dela. Moral tipo batzuentzat –Elizarentzat, adibidez– balio du. Agora zibilean seguruenik ez hainbeste. Hasteko, giza egintza ororen razionalitatea helburuak justifikatzen du; helburuak bitartekoak zurriz dituenak, ez jesuitismo, ez makiabelismo eta ez Marx gaiztoaren doktrina da. Bigarren, inork ez du esan helburuak edozein bitarteko justifikatzen duenik. Ordea, moral razionalen (ez “errebelatuan”) bitartekoak ez dituela beste ezerk justifikatzen helburuak baino, moral razional baten premisa da, eta helburu nahiz helbideen indefinizio horretan, h. d., formalki hartuta, tribialitate hutsa baino ez, Hegelek ironiaz erreparatzen zuenez: “En un primer momento esta expresión [‘helburuak bitartekoak santifikatzen dituela’] es por sí trivial e insignificante”. Gero, suposatutik helburua ona dela, eta bitartekoak hartarakoxe bitartekoak, hots, hartarako ezinbestekoak, bitartekook justifikatuak daude nahitaez: “Si el fin es justo lo serán también los medios, lo cual es una proposición tautológica” (Zuzenbidearen Filosofiako Printzipioak, §140 d). Beharbada ez da tautologia hutsa, usadio arruntean behintzat; edonola ere, eman dezagun baliozkotzat helburuak zurriz duela helbidea. Zer ikasten dugu hortik?

Gure asmoen eta egintzen kontrol morala ikasten dugu. Helburuak zurriz duela helbidea, morala razionalizatzeko maxima da hain zuzen (oroit Max Weber): gizartea eta elkarbizitza moral dogmatikoaren gainean oinarritu ordez, moral razional baten gainean egiteko; obedientziaren gainean barik, erantzukizun gogartuaren gainean.

Helburua eta helbidea kontzeptu erlatiboak dira. Praktikan, bitartekoa, egintza planifikatzerakoan, helburu bat da bera; gaurko helburua, urrats bat gehiago, eta hurrengo helburuaren bitarteko bilakatu da. Atentatu baten helburua bitartekoa da atentatu serie baten helbururako, hau kanpaina baten helbururako, hau estrategia baten helbururako. 1960an izan (juzga) liteke razionala erakunde armatu bat antolatzeko helburua, eta bera bitartekoa baino ez izatea independentziarako, eta independentzia bera bitartekoa baino ez gizartearen iraultzarako (edo euskara salbatzeko, etc.). 50 urte geroago kontsidera liteke beste bitarteko bat razionalagoa (beraz, moralagoa) independentziaren helbururako, eta independentzia bera bitartekotzat hartu euskal gizartearen eraberrikuntza sakon baterako (iraultzaren helbururik gabe), eta bitarteko bat herrien Europa baterako. Historian, h. d., jardun jarraikian, bitartekoak eta helburuak euren tokiaren balioa hurrenez hurren lekualdatuz doaz. Ikuspegi batean helburu dena, beste batean helbidea da; gaurko helburua, biharko helbide. Gizon-emakumeon ekintzaren helburuak historian sortu dira (gizartean), justifikatzen eta desjustifikatzen joan dira, aldatuz ari dira. Helbideen aukerak eta baliapen moduak ere aldatuz ibili dira: gaur nazioarteko konferentziaz konpontzea lortzen dena, atzo gerra bidez lortzen zen. Horrela, morala gizartearen eta historiaren emaitza da. Atzo balio zuenak gaur ez du balio, gaur balio ez duenak bihar balio lezake. Gaur absolututzat aitortu nahi ditugun balioak (Giza Eskubideak, adibidez) beti ez dira izan absolutuak, eta orain ere gehiago paperean

praxian baino. Gizakia bera bezala, giza morala inoiz ez da perfektua, perfektuaren bilaketa baizik. Honek esan gura du: historia ez da perfektzioaren espazioa; helburuen perfektzioak ez du garantizatzen bitartekoen perfektzioa. Alderantziz, historian “bekatua” gaindiezina da; helbideen erabakian ahalik gehien ahalegindu beharko dugu moralak izaten, baina (historian) inoiz ez gara izango guztiz errugabeak.

Razionala mugimendu etengabe horri beti adi egotea eta egokitzea da, maxima dogmatiko higiezin bati obedientzian baratuta gelditu gabe: aldian-aldian helburuari egoki dagokion jarduera baino ez da razionaltasun morala.

Jakina, segurantzia osoa nahi duenak –eta bortxaren gaian zeinek ez luke nahi segurantzia–, gurago izaten du denboraz gaindiko moral batean (“betikoan”) errefuxiatu; h. d., nahiago izaten dizu askatasuna eta razionaltasuna segurantziari sakrifikatu. Azken finean, posizio moral guztiek egiten dute hori neurri batean (gizaberearen askatasuna eta razionaltasuna erlatiboak baitira). Kontua da, jende askorentzat bederen, “betiko” moral tradizionala engoitik umezurtz dagoela. Behiala arau eta balioak aldagaitzak ziren, Jainkoak emanak ziren-eta; ilustratuek, Jainkoa kendu eta, Arrazoia ipini zuten arau eta balio eternalen emale gizadi osoarentzat. Bitartean, baina, Jainkoa hil egin da; Arrazoia ere, maiuskulazkoa, krisian dabil, betikotasuna ez da balio digun ideia bat, eta absolutu moralak lotsaizunak bistan geratu dira. “Si esas verdades [printzipio moralak] son eternas –burlatzen zen Trotski hegeldarra–, debieron existir no sólo antes de la aparición del pitecántropo sobre la tierra, sino aun antes de la formación del sistema solar. En realidad, ¿de dónde vienen exactamente? Sin Dios, la teoría de la moral eterna no puede tenerse en pie” (“Su moral y la nuestra”). Jainkoa eta Arrazoia galduta, batzuek Naturan bilatzen dute oinarri tinko ezbaigabekoa: gizabereak zentzu moral natural bat edukiko luke, kontzientziaren agindu inna-

toak. Trotski irakurtzen jarraituz, hori dena “no es más que un cobarde seudónimo filosófico de Dios. La moral independiente de los «fines», es decir, de la sociedad, ya se deduzca de la verdad eterna, ya de la «naturaleza humana», sólo es, en resumidas cuentas, una forma de «teología natural»”. (Honekin ez dira ukatzen moralaren oinarri naturalak, espeziearen eboluzioak ipiniak, zientziak ere badauzkan bezalaxe bere oinarri naturalak, eta erlijioak).

Tradizioa ongi dago (ongi dagoenean), hamaika tradizioen automatismoak gabe ezin gara bizi. Baina zerbait ez dago ongi edo gaizki tradizionala delako edo ez delako, eta orain mila bider errepikatzen delako. “Conventionality is not morality”, ia mende eta erdi da Charlotte Brontëk protestatu zuela *Jane Eire*-ren 1847ko Hitzaurrean. Alferrik samar. Bortxaren eta bakearen inguruko diskurtsoan inflazio moral dogmatiko bat pairatzen dugu tradizio zaharreko printzipio absolutuena, deusetarako ez duena balio kontzientzia burges ikaratuak lasaiagotzeko baino, eta eurak beti Besteak baino hobeak izan direla a priori bazekitenen atsegintasunerako. Bitxia da, “liberatua” omen den gizarte batean. Razionala, moralean, helburuaren eta helbidearen egokitasunaren behaketa kritiko etengabea litzateke. Behaketa hori zenbat eta sozialki zabalagoa, hainbat hobe. Baina horren beldurra dago nonbait: horregatik morala esijitu egiten da beti, ez kasuan erakutsi, xehatu, presente egin analisisan, eztabaidatu. Hau da gure egoeran errebindikatu beharra dagoen lehen puntua, elkarri morala dispartzen ibili ordez, moralari buruz hitz egiten eta behar dugun morala erakitzen ikasiko badugu. Bigarrena, puntu horixe kuestionatzen diguna: zein ikuspuntutatik egin etengabeko behaketa hori? Erantzuna, berriro: ez dago ikuspuntu absolutu apriorikorik (salbu fededunentzat), eta ez dago ikuspuntu bat bakarra. Ba-koitzari bere ikuspuntua errespetatu beharko zaio.

Izan ere, jarduera baino lehen jarrera dago, ikustea baino lehen ikuspuntua; egintza partikularren aurretik gure plegu moral oinarrizkoa dago, eta hori –komunitatean jaso bai, baina– bakoitzak berea du. Bakoitzak bere azken mundua dauka, nolabait bere metafisika, ez duena kontzienteki ohartua eta gogartua izan behar. A. Huxleyrengana itzuliz: “It is in the light of our beliefs about the ultimate nature of reality that we formulate our conceptions of right and wrong; and it is in the light of our conceptions of right and wrong that we frame our conduct”. Aukeran ez daukagu –Huxleyren terminoetan mintzatuz jarraitzeko– metafisikarik bai ala ez, baizik metafisika bat ala bestea hobesten dugun (“it is impossible to live without a metaphysic”). Metafisika –ikuspuntu– horretan gure idealak edo utopiak, historiaren azken helburuak, balio gorenak, biltzen dira, gure jardun moralaren azkeneko argitzaileak. Azken mundu moral hori hautua da, ez da razionalki soilik baietsia edo ukatua, eta ezin da razionalki soilik eztabaidatua izan (errazago ulertzen da hori mundu horren formulazioa erlijio-soa denean); absurdoa da mundu hori baiesteko edo ukatzeko inori esijitzea, norbere kontzientziari edo identitate moralari uko egiteko esijitzea adina litzateke. Hautu librea da. Librea, baina historiarekin datorrena. Horrela, mendebalean behintzat (agian mundu guztian honezkero), azken mundu horrek funtsean berdin-berdina dirudi fededun eta fedegabeentzat, liberalentzat, marxistentzat, anarkistentzat, feministentzat, neofalangistentzat, bakezaleentzat ala terroristentzat: azken-azken finean denen idealak askatasuna, justizia, maitasuna, etab., dira, hots, gure kulturaren “Ongia” markatzen duten balioak (balio eliztarrak dira –esango genuke Nietzscherekin–, baina mendebaleko historia moderno osoa eliztarra delako zentzuan, askotan Elizaren aurkakoa izanez alegia: demokraziaren aldeko borrokan, adibidez). Mendebaleko kulturaren hautua hori da, eta, nahi ala ez, mendebalean denok horren haurrak

gara, “terroristak” barne. Bortxaren eztabaida ez badugu erlijio mailan tratatu nahi, inportantea da ohartzea azken helburuok kulturazkoak direla, erlatiboak; eta aintzat hartzea azken helburuaren komuntasun difuso hori, bai noraezeko oinarri amankomun bezala orain elkarren onarpenerako eta dialogoaren abiapunturako (subjektu moral gisa denok berdinak gara: inork inori –pertsolari– moralitasuna ukatzea da inmoral), bai gero bake hezkuntzarako.

Nola gertatzen da azken helburuei buruz gizon-emakume guztiok iritzi berdintsuak izatea, baina helbideei buruz babel hutsa izatea? Jarduera motibatzen eta gidatzen dutenak “arrazoi sentituak” dira, ez azken arrazoi edo helburuak modu abstraktuan. Arrazoi sentituok bakoitzak bereak balio absolutu bezala bizi ditu, bere identitate pertsonalak horiekin bategiten du, horien arabera taxutzen du bizimoldea, berarentzat sakratuak eta ukiezinak dira: bere moralaren iturburuak. Baten arrazoi sentitua errukia edo maitasuna da, eta Ruandara doa gaixoak zaintzera; bestearen arrazoi sentitua justizia edo askatasuna da, eta borroka armatuari lotzen zaio. Azken munduari buruz ez dagoen konfliktoa, arrazoi sentituetan sortzen da. Batetik, balioen artean bertan oposizioak daudelako (erruki eta justiziaren, edo askatasun eta diziplinaren artean, adibidez), eta gizon-emakumeok batzuek balio batzuen eta besteek besteen alderago jotzen dugulako. Bestetik, azken arrazoitik arrazoi sentitua, eta arrazoi sentitutik erabaki praktikora eskailera kiribil luzea dago, tartean esperientzia pertsonalak, ingurumenaren influentziak, ideologiak, propaganda eta denetik interferitzen baita. Ondorioz, pentsamenduaren diskurtso abstraktuan denok berdina dugun azken mundua, konbentzimenduko arrazoi sentituen munduan bakoitzak bere-berea dizu (intersubjektiboak izaki). Esango da arrazoiei interesak, grinak, nahasten zaizkiela. Baina hori apenas gertatzen zaie alde batekoei bestekoei baino gutxiago. Nolanahi den, azken helburu

ederretatik erraz iristen da ondorio zatarretara, eta azken arrazoi berdinetatik ondorio kontrarioetara. Hori da gizakiaren paradoxa: krimenik ikaragarrienak ere beti arrazoi nobleengatik egiten dituela; eta ikaragarriena da hori egia dela, ez aitzakia txar bat.

Absolutuak ezin dira eta ez lirateke eztabaidatu behar, ez “egia errebelatuaren” egia absolutua –judu, kristau ala islamikoa– ez inoren konbentzimenduko absolutu subjektiboak. Baina arrazoi absolutuki sentituak –bizia emateraino edo kentzeraino–, helburu historiko konkretuetan inkarnatzen dira. Eta, esaterako, nire bizieraren eta jardunaren azken arrazoi absolutuki sentitua askatasuna Euskadirentzat bada, haratago, azken arrazoi pentsatua, edo suposatua (metafisikoa), askatasuna mundu osoarentzat da, pertsona guztientzat eta bakoitzarentzat. Hona hemen non, hain zuzen egintzetako helburu eta helbideen razionalitate mailan, absolutu sentituak hein batean erlatiboak diren, eta autokritikarako, elkarren onarpenerako eta dialogorako espazio txiki bat uzten duten: absolutuak bezala denok sentitzen ditugun arrazoiok, bakoitzak bereak, beti partzialak eta bitartekoak bezala dira metafisika edo azken mundu oso harekiko. Bitarteko eta helburuen elkar egokitasunaren maneran hazta litezke hortaz.

Kontua benetan da dialogorik batere nahi al den, edo autokritikarik txikienerako prest ote gauden.

Bortxaren birgogoetatik bakearen gogartera

Beharbada batak bestearen arrazoiak errefutatzean ez genuke esperantza gehiegiz jarri behar. Hobe, bakoitzak bere arrazoiak autokritikatzean, eta autokritikarako elkarri laguntzean.

Pazifistaren ikuspuntutik, askapen borrokak, edo iraultzak, mundu zaharra suntsitu eta beste bat berria ekartzea promesten du, baina bortxak ez du besterik egiten –dio A. Hux-

leyk- zaharra berritu baino. Bortxa ez da bitarteko bat ezeren eraikitzailea, suntsitzailea da. “A violent revolution cannot achieve anything except the inevitable results of violence, which are as old as the hills”. Gero, ordea, ñabartu beharrean aurkitzen da: iraultzak, edo bortxak, progresoa ekar lezake, baina –eskusutzen da– ondorengo “jarduera konpentsagarri-gatik” bakarrik (“by way of compensation and reparation”). Hala, ez dago ukatzerik Indiaren konkista britaniarrak haren modernizazioa eta aurrerakada ekarri duela. Progresoa, ordea, ez bide du ekarri bortxazko konkistak, horren ondorengo administrazio britaniar zuhurrak baizik... Horrela, zeharka, administrazio zuhur hori egon ahal izateko, eta beraz progresorako, aurrebaldintza ezinbestekoa bortxazko konkista zela aitortzen da. Berdin, Erromaren konkista osteak zibilizatu ei zuen Galia, etab. Beharbada ez da inkoherentzia bat, hala ere. Bitartekoez, goian esan denez, euren izaera itsasten diote erdietsiriko helburuari. Hots, bortxaz atxikiriko helburuari bortxa datzekio. Huxleyrentzat progreso historikoaren azken helburua elkar maitasuna baita (“progress in charity”), maitasuna nekez irabaz daiteke bortxaz. Bortxazko bitartekoz beti bortxazko mundu zaharrean geratuko gara.

Huxleyren bortxaren gaitzirizpena ederra da (bere antikomunismoarekin lotua dago). Baina kritiko asko izan du, marxistak bereziki. Eton eskolan bere alumno eta gero gutun trukeko solaskide G. Orwellen aburu gupidagabea pazifismoa antidemokratikoa da: are, “objectively the pacifist is pro-Nazi”.

Bakezaletasunak eta pazifismoak inspirazio oso ezberdinetakoak egon dira, erlijioso eta moraletik ekonomikoraino (Norman Angell), eta erradikaltasun ezberdinetakoak. Euskal Herria bisitatu zigun Kurt Tucholskyrentzat “soldadua asasinoa da”; Karlos Santamariak “bakezale ez-pazifista” definitzen zuen bere burua, h. d., bortxa zilegizko bat onartzen zuen. Koherenteenak gerrari eta armadari ez ezik, politikari eta Estatua-

ren zerbitzuari ere uko egiten diote, Estatua esentzialki bortxa delako. Pazifismo gehienak inspirazio erlijiosokoak izan dira: lehen mendeetako kristauak, korronte frantziskotarren batzuk, Erasmo paregabea, mennonitak, kuakeroak, Jehovaren Leku-koak, “anarkismo kristaua”, Tolstoiren jarraiko ildoak (Gandhirenganaino), Martin Luther King. Pazifismo moralek ere, humanistak, zuzenean inspirazio erlijiosokoak nahiz ez izan, balio sistema “judu-kristauaren” ikuspuntutik arrazoitu izan dute, edo beronekin bat datorren filosofia ekialdetarretik, hots, nolabait mundua eta historia “gainditzen” duten pentsamolde mistikoetatik. Izan ere, bortxaren erabat aurkako posizio bati eutsi nahi bazaio, ez da erraza usain erlijiosorik gabeko zioak asmatzea, razional soilak, mendebaleko kulturaren batik bat.

Horregatik, Sam Harrisek, adbz. (ez lehena eta ez azkena da pazifismoaren kritikoen zerrendetan), erlijioa irrazionaltzat epaitu, eta erlatibismo moralak ere arbuia ondoren (“raziozinismoa”!), pazifismoa orobat irrazionaltzat jotzen du eta, are, “zeharo inmoraltzat”; aitzitik, bortxaren erabilera maiz jokabide razional bakartzat eta “beharrizan etiko” ezinbestekotzat baiesten du (*The End of Faith – Religion, Terror and the Future of Reason*, 2004). “Zure etsaia eskrupulurik ez badu, zure eskrupuluak haren arma bilakatzen dira”. Gandhiren pazifismoa mundu guztiak goraiatu ohi du, goraiatu, baina –darrai Harrisek– kondizio mugatu jakinetan bakarrik balio lezake; beste askotan, Holokaustoari buruz esaterako, “haren pazifismoa guztiz inmoralak kontsideratu behar da” (“Gandhi erlijioso dogmatiko bat zen noski”). (Gandhiren kritikan Harrisek ez du besterik egiten, oker ez banago, Orwellen kritikak errepikatu baino, hori aipatu gabe: “Reflections on Gandhi”, 1949). M. Onfrayk orobat, bere erlijioaren kritika globalean Gandhiren pazifismoaren iseka tartekatzen du, in *Traité d’athéologie*, 2005.

Ikuspuntu kontrariorik begira, Homeroren heroiak eta Jainkoaren gerra santu biblikoak eta musulmanak utzita, eta Gurutzada zahar eta berriak, kultura modernoan ere bortxaren gorazarre moralak ez dira falta, hasi “dulce et decorum est pro patria mori” Horaziotarretik, Ernazimentuan eta Modernian indartsu berpiztua, eta Don Quixoteren “Armen laudorio”raino. Kanten juzgu estetiko-morala usu aipatua da, ondo egindako gerrak zerbait sublimea duela bere baitan, herriaren gogoa jasotzen duena; bakealdi luzeak, aldiz, espiritu merkantilista sustatzen ei du, egoismoa eta koldakeria gailenaraziz (KdU, § 28). Hegel, Marx: gerra, iraultza, bortxa, historiaren emagina da. Ezaguna Proudhonen aldarria: “La guerre est la vie!”. Gerrari zor zaio zibilizazioa, heroismoa, herri eta arraza handien handitasuna, etc.; gerrak gizatiartu bide du gizabere. “Philanthropes, vous parlez d’abolir les guerres; prenez garde de dégrader le genre humain...” XX. mende osoan ez da beste idazle bat egon izango gerraren goresleagoa, ezta futuristak ere, Ernst Jünger baino (*Der Kampf als inneres Erlebnis*, 1922): huraxe doktore honoris causa izendapenez ohoratuz hautatu zizun Euskal Herriko Unibertsitateak bere burua ohoratzea. Ohorapen akto akademikoa, ezker abertzaleko “bortxazaleen” eta ordenako “bakezaleen” konfrontazio artean ospatu zen. “Volverán banderas victoriosas al paso alegre de la paz” abesten genuen eskola frankistatik egungo Unibertsitatera erduzkoa dirudi zalantza gabe Trantsizioak... Kalendario zibilean, Estatu moderno guztiek dituzte balio militarren gorazarrerako egun seinaleak, Gobernuen eta askotan Elizen beren presentziarekin ospatzen direnak. Teorian kondenatu egiten den bortxa, praktikan ospatu egiten da (kondenatzen den bortxa beti bestearena izaten da), eta ez dago munduan Estaturik horixe egiten ez duenik. Azkenean beti bakea be-deinkatuz bukatzen da noski, Virgilioren poesia lausengaritik Obama Bakearen Nobel Sariraino. Ongitxo daki Don Quixo-

tek: “el fin de la guerra es la paz”, gerrak egiten du bakea. “Si vis pacem para bellum”, etc.

Bortxaren bidezkoasunaz gogoeta epokagilea Parisen hozitu da II. Mundu Gerraren ostean. Testuingurua Iraultza komunistaren asmoarena da. Zilegizkoa da bortxaren baliapena Iraultza egiteko, atentatuak, etab.? Nazioaren askapenaren alde edo inbasoreen aurka Erresistentziaren bortxazko bitartekoen moraltasunaz dudatxorik egitea ere zilegi ez zirudien testuinguruan (makis, tren deskarrilatze, atentatu, hilketa indibidualak), aski erraz pasa da bitarteko bortxazkoenen zilegitasuna sistema kapitalistako bortxa estrukturalaren aurka ere justifikatzera, edo justifikatu samartzera, edo guztiz justifikatu ezin bada errebolta hobestera..., oraina apurtu beharra deklaratzera nolana ere, kontenplazio pazifista izpirik gabe. Diferentziak diferentzia, autoreok ados dira guztiak ordenaren moral tradizionalaren zaputz totalen. Merleau-Pontyk piztu du sua *Humanisme et terreur* saio bildumarekin, 1947. Segidan etorri dira gero Simone de Beauvoirren *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, Sartreren *Les mains sales*, 1948, eta *Le Diable et le Bon Dieu*, 1951, Camusen *Les justes*, 1949, eta *L'homme révolté*, 1951. 1952an Sartre-Camus polemika istilutsua, ordura arteko adiskideok betiko banatu zituena.

Merleau-Pontyk moral burgesaren terrorearen eta humanismoaren arteko oposizio sinplista ukatu du: aitzitik, terrorea ei da humanismo egiazkorako bidea; kapitalaren bortxaren petik askabide bakarra. Erabakigarria zera da: bortxaren zilegitasunaren arazoa Merleau-Pontyk ikusmolde moral eta biografiko indibidualetik historikora eraman dizula. Eta historia bortxaren espazioa da: “L’Histoire est terreur”. Kontua ez da bortxarik onetsi nahi dugun ala ez, zein bortxa hobetsi nahi dugun baik. “Nous n’avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violences”. Pentsa genezake, moralaren izenean-edo, guk bortxari uko egin diezaiogekula.

Baina bortxak berean jarraituko du munduan. (Bortxa oro-ren kondena tenoreko bortxaren defentsa sibilinoena baino ez da izaten). Bortxa zapaltzailea dago eta bortxa askatzailea, iraultzailea. Historia pentsatzea bien arteko joko dialektikoa pentsatzea da. “La question cruciale est donc de distinguer ces formes, et de choisir entre elles”. Humanismoaren hautua ezin izan daiteke bortxa iraultzailearen hautua baino: “Il n’y a que des violences, et la violence révolutionnaire doit être préférée parce qu’elle a un avenir d’humanisme”. “S’il y a partout de la violence, cette violence n’a pourtant pas partout la même valeur du point de vue de «l’humanisme révolutionnaire»” (bortxaren “forma ona” hori da). Simone de Beauvoir Merleau-Pontyri atxiki zaio erabat: “En effet, d’une part, il serait absurde de contredire une action libératrice sous prétexte qu’elle implique le crime et la tyrannie: car sans crime et sans tyrannie il ne saurait y avoir de libération de l’homme: on ne peut échapper à cette dialectique qui va de la liberté à la liberté à travers la dictature et l’oppression” (*Pour une moral de l’ambiguïté*, 1947). (Hemen garbi ageri da zer arrisku dagoen, helburuak helbidea zuritzen duelako printzipioa historiaren filosofia batekin ezkontzen bada; hots, ez da ezer kostatzen estalinismoa bera justifikatzea, helburu historiko bat helburu metafisikoaren zentzuan absolutizatzen baldin bada).

Sartrek berak aitortu du nolako inpaktua eragin zion berari ere Merleau-Pontyren testuak. Alabaina, horren planteamenduari jarraiki bai, baina historiaren irakurkera marxista bere existentzialismoarekin osatu beharra zegoela pentsatu du. Beraz, berriro pertsonarengana itzuliz (marxista dogmatikoei gustatuko ez zaiena), bortxaren historia determinatuari drama pertsonalaren fenomenologia gehitu dio: historia zikina da, eta aktoreak ere eskuak zikintzera behartzen ditu. Alegia, historia ez da garbia, eta –gainera– historia egiten diharduten gizakiak (iraultzaileak ere) ez dira garbi-garbiak. Historiagintzan giza-

kiaren handitasuna eta miseria nahasten dira. Ez dago iraultza-
ren liririk.

Sartreentzat bezala Camusentzat ere historia bortxa da, eta bortxa drama. Baina Camusek bortxaren esplikazioan elementu ideologiko edo historiaren filosofiko oro baztertu eta subjektuaren drama bakarrik uzten du. Camusen planteamendua etiko-estetikoa da. Historian ez, baina gizakian zentratzen da bera. Alde batetik, gizaki erreboltatua da egiaz gizaki: “pour être, l’homme doit se révolter”. Bestetik, errebolta inpazientziaren eta duintasun minduaren zapart soila da, ez da razionala, eta helburu bat ez du: bortxagina, nahiz eta errebolta legitimoan bortxagin jardun, beti errudun geratuko da (ez du “historiak salbatuko”) – gogora Jaspersen erru metafisikoa. “Zapaldu batek justiziaren izenean armak hartzen dituen aldiko, urrats bat injustiziaren alorrean ematen du”. Okerrena, erreboltak garaitzen badu (Iraultza): garaitu orduko bera ere borrero eta polizia bihurtzen da. (Camusek hemen Zizeronen gogoeta etsiak gogoratzen ditu gerra zibilar eta garaipenari buruz M. Marcelori gutunean). Justuak, bada, bere burua sakrifikatuko du komunitatearen alde. Beraz, justuarentzat, iraultzarik ez dago, errebolta eta inmolazioa bakarrik dago. Askatasuna etengabeko erreboltan datza. Problema: erreboltak gizon-emakumea nobletzen du; ez du historia nobletzen. Historia bere horretantxe uzten du. Hain zuzen, ordea, arazoa ez da erreboltak historia bere horretan uzten duela bakarrik, ezpada historiari bere horretan utzi baino ezin dugula besterik egin. Camusentzat, berriro humanizatzeko, pentsamendu historizistari uko egin behar diogu. Gizaki garaikidearen gaitz esentziala –gaitz alemana deritzo berak horri!– historizismoa da, eta, bereziki, gizakiaren *hybris* edo mozkorra historia dominatzeko eta horren nagusi bera jartzeko. Gizaki moderno ipartarrak Jainkoa uzkaile eta gizakia dibinizatu du, bitartekorik bortxazkoenak justifikatuz bera munduaren jainkotzeko.

Midiko pentsamendu argitsu, eratsuak –dio–, grekoekin, Naturan sinisten du, eta landare-izerdiaren efikazian; iparralde aleman neurrigalduko pentsamenduak Historian, eta aldagoiaren bortxan. “L’existentialisme a gardé du hégelianisme [eta hurbilkiago marxismotik] son erreur fondamentale qui consiste à réduire l’homme à l’histoire”, idatzi du (*Carnets*). Eta: “Nous vivons dans la terreur (...) parce que l’homme a été livré tout entier à l’histoire”. Historia dominatu nahita masakrerrik handienak egiten dira, eta justifikatu egiten da hori. Camusentzat, aldiz, edozein hilketa eskandalu intelektual eta moral bat da. Bortxa –hilketa, terrorismoa– badago eta egon behar du: Naturan bizi gara. Inoiz ez duena egon behar horren justifikazioa da. Bortxa saihestezina da – eta zuriezina da. Sisifok orain egin dezakeen guztia da bere patua onartu eta madarikatu; ez heroizatu eta sublimatu.

Les Temps Modernes-eko ekipoa denak ados ziren, Camus-en posizioa anarko-erreakzionarioa zela. Bere errebolta literarioa zela, ez filosofikoa. Egon ere, ez zegoen sostengatua argudiaketa razional batean, baizik sentimenduan, eta gizata-sunaren kontzeptu lauso batean, hau berau metafisika batean (azkenean platoniko-kristauan) bakarrik funtsatu baitzitekeen. Francis Jeanson bordelesak erreseinatu zuen haren liburua, guztiz negatiboki. Camusen traiektozia laburki, baina artez, erreparatu eta, *Gizaki Errebeldea*-ren mamia “humanismo lauso bateko osina, ezinbesteko anarkismoarekin oxta jaso”, epaitzen zuen; “Iraultzaren pseudo-historiaren pseudo-filosofia”. Camusek historia eta bortxaren arazo guztia, arrazoi sozio-ekonomikoak oro baztertuz, modernitatearen metafisikara murrizten zuen, eta askabide politikoak alternatiba sinplista batera itzultzen zituen (Jeansonek manikeismoa aipatzen du); historia modernoa eta Iraultza kritikatu, historiari ez ezik, errealitate konkretu orori ihes egiten zion. “A vrai dire, il s’agit d’élimer toute situation concrète, pour obtenir un pur dialo-

gue d'idées: d'une part la protestation métaphysique contre la souffrance et la mort, d'autre part, la tentation également métaphysique de la toute puissance. La première constitue la vraie révolte, la seconde sa perversion révolutionnaire". Camusen liburua profeta baten negarra baino ez da: denaren kritika, batez ere Iraultzaren kritika, bortxa oro inolako justifikazio moralik gabe, harakiri batean bere burua sakrifikatzen duen errebeldearen moral sasiheroiko alferrikakoarekin –“cette moral de Croix-Rouge”– utziz. Jeansonentzat Camus “arima eder” inpotentea baino ez zen (alegia, ekintzari uko egiten ziona, edo de fakto ekintzari zentzu oro ukatzen ziona). Literarioki bikaina, etab., “liburu handi bat, pott egina”, amaitzen zuen.

Camusek susmoa hartu zuen, Jeansonen artikulua Sartrek inspiratua zegoela, eta erreakzioa Sartreri atake bat zakarkeriaz bete izan zen: ezkertiar prokomunistak 1940ko collabo pronazien berdinak zirela politikoki eta moralki, etc. Debatean autore ezagun askok parte hartu du. Sartreren kritika garrantzizko bat, guretzat, Camusen paradoxa moralarena izan da: moralaren izenean hasi eta immoralitatean bukatzen duela; moraltasun individuala salbatu nahiz immoralitate soziala onartzen da. “Votre morale s'est d'abord changée en moralisme, aujourd'hui n'est plus que littérature, demain elle sera peut-être immoralité”. Betiko kuestioa: zapalkuntza egoera batean, bortxa ala bortxaeza da inmorala? Zer balio moral dauka protesta baino ez den bortxak; edo bortxari a priori edozein helburu positibo ukatzean zer moralitasun datza? Ala moralitatea gorai-patzea immoralitatea ezkutatzeke da (erantzukizunik asumitu nahi ez izatea)? (Max Weberrek pazifismoari politikaren moralizazio faltsua egotzi dio, morala eta zuzenbidea nahastea). Kritika honi Camusen inkoherentziarena gehitzen zaio: moral tradizionalaren kritika bezala hasi, eta, itzulunguruka, berriro moral hartaraxe itzultzen dela, beste erretorika batekin. Hots, egiten dituen absolutu orenen (erlijiosoak, historizistak) kri-

tika indartsuak, inola kuestionatu gabeko balio trahistoriko absolutuen baiespenetik egiten dituela (Egia, Justizia, Solidaritatea, Askatasuna); transzendentek eta absolutuak metafisika platonikoan eta judu-kristauan direnak hain zuzen. Camusentzat Jainkoa ez da hil. “Camus ez da ateista –ironizatzen du Jeansonek–; antiteista pasiboa da”.

Summa summarum, bortxaren auzi moralak beti, a) historia-ren filosofia edo antifilosofiaren bat, eta b) gizatasunaren kontzepturen bat konprometitzen ditu. Baina historiaren filosofia diferenteak daude, eta gizatasunaren ulerkerak ere bai – gaur bertan ere, Euskal Herrian: imajinaezinezkoa da, hortaz, bortxari buruz pentsamendu bakarra egotea, ezer pentsatzen bada behintzat eta ez ikasitako dogmak errezatu.

Laburbiltzeko, helburua eta helbidea nola konjugatu arazora itzultzen bagara, Sartre-Camus debaterako posizioak honelatsu zermuga litezke. Historia burdinazko legeek arautua eta zientifikoki ezagutua suposatzen badugu, historiaren helburua balio absolutu berariaz aurrezarritakoa bezala altxatzen da: ez da belaunaldiek libreki (moralki) hautatua, helbidearen autonomia minimorik ez dago, bitarteko guztiak zilegizkoak dira, gizakia bera ez da bitartekoa besterik (gutxi gorabehera “sozialismo zientifikoaren” posizioa). Dogmatismo horren aurka, bai Sartrek eta bai Camusek soluzioa, ikusten dugu jakin ez dakitela, haztamuka bilatzen dutela.

Gogoetatzen du Sartrek:

“Si la fin est *à faire*, si elle est choix et risque pour l’homme, alors elle peut être altérée par les moyens, car elle est ce qu’on la fait et elle se transforme à mesure que l’homme se transforme lui-même par l’usage qu’il fait des moyens. Mais si la fin est *à rejoindre*, si en un certain sens elle a suffisance d’être, alors elle est indépendante des moyens. A ce moment on peut choisir tous les moyens pour l’attendre” (*Cahiers pour une morale*, 1983).

Errebolta hungariarra tanke sobietarrek zanpatu eta bihararumunean Sartrek apuntatu du:

“Nous sommes de ceux qui disent: la fin justifie les moyens; mais en ajoutant ce correctif indispensable: ce sont les moyens qui défont la fin”.

Huxleyren dilemara itzuli gara, beraz. Dilema berean aurkitzen dugu Camus gatibu, baina berak azentua, helburuan gabe, bitartekoetan ipintzen duela (gogora, ordea, Camusen bitartekoak, Kanten artea bezala, “helbururik gabeko helburu” antzeko direla):

“Quand la fin est absolue, c’est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu’à sacrifier les autres. Quand elle ne l’est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l’enjeu d’une lutte pour la dignité commune. La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? A cette question, que la pensée historique laisse pendante [?], la révolte répond: les moyens” (*L’Homme révolté*).

Pariseko eztabaida hauek Iraultzaren eta bortxaren inguruan Euskal Herrian ere izan zuten oihartzuna. Lopez Adan “Beltza”k aspaldi eman zuen euskaraz, ohi duen zolitasunarekin, polemikaren funtsaren laburbilduma (*Jakin* 14/15, 1980). *Humanismoa eta Terrorea*-k eta *Dialektikaren abenturak*-ek inpresio handia egin zioten Rikardo Arregiri; *Esku Zikinak*-ek orobat, baita Arestiri ere. Nahiz geroagokoak, inportanteak izan dira Sartreren hitzaurreak Gisèle Halimiri eta Frantz Fanoni. Txillardegik beti oso hurbildik segitu die Sartre eta Camusi (beharbada Txillardegi eta Rikardo Arregiren arteko diferentziek badute analogiarik Sartre eta Camus artekoekin), etab. Gerra osteko gizartean bortxaren (Erresistentziaren!) legitimazioaren arazoa, ez dut esango behar adina eta bezala gogoetatu denik, baina bai beti kezka izan dela. Beharbada kotsolagarria, Sartre bezainbat Camus, biak ala biak, hemen eman zaien tratamendu laburretik haratago, soluzio baten bila

haztamuka ikustea da euren eboluzioan, ez soluzioaren jabe seguru. Ez dira erlijiosoki dogmatikoak à la Gandhi. Egon ere, bortxarekiko behar dugun moralak, egiteko dago, eta egiteko egongo da beti, horrentzat ez dagoelako hamar agindu eternalik harrizko taulan: erantzuna gizarte bakoitzak eta aro bakoitzak beretzat erabaki –hautatu– beharrekoa delako.

Jakin inork ez dakigu soluzioa, dogmatikoek salbu. Bortxa ororen gaitzespena (nondinahi etorri, esaten da) adierazpen ohikoa baina bitxia da gure kulturaren. Hautu pertsonal bezala, ez dago zer objektaturik; doktrina ezbaigabekotzat erabiltzea –alderdikoiki aprobetxatu gura izatea– itxuragabea da. Hipokrisia baino gehiago eskizofrenia: bortxa oso gaizki dago, eta horregatik haurren eskoletan gerraren eta gerrarien aintzapezez dauzkagu beterik historiako liburuak, bortxa barbaroz beteak zinemak eta telebistak, militarren oroipeneko izenez hirietako kaleak, parada militarrek solemnitaterik handienaz ospatzen dira, Triunfo Arkuek sinbolizatzen dute Nazioa hiriburuan, Santa Joana Arc-ekoak zaintzen du Frantzia eta Santiago Matamoroak Espainia. Estatua bortxaren monopolioa bada, Aberriaren (edo Konstituzioaren) gurtza bortxaren kultu ozta disimulatua baino ez da. Diskurtso pazifista bera ikuskatzen bada, harrigarria da zein kargatua egon ohi den askotan bortxaz eta dogmatismoz, kalifikatzaile arruntenetatik hasita: urlia ez da aski ausarta (euskal gotzainak, adibidez), sandia traidorea, atentatuak beti koldarrak... Kode moral militarreko baliokak lexiko erlijioso teologikoarekin nahastuta, maiz gainera erreferentzia sexual eta harrokeriazko laidoz apainduak. Eta ohargarria da: urteotan, konflikto moralak eragiten zuen arazo bakoitzean (edo konbentzio tradizionalekin konfliktoa hobe: homosexualitatea, abortoa), egundoko eztanda politikoa erlijioso patriotiko agresiboak piztu izan dira.

Bortxaren aurrean nabarmena da gure noragabetasun moral, erantzun razional aski segururik ez dakigu (beharbada horregatik ziurtasuna erlijiora jauzi eginez bilatzen da).

Zorionez, honezkero paradan gaude arrazoitu beharrik ez izateko, bortxa zilegi den ala ez (egon dagoen demokrazia, politikaria, Justizia, justiziaren eta politikaren lepatxurikeria, polizia, iritzi publiko xaxatuarekin); ETArekin zer irabazi den ala galdu den (ETArik gabe: egongo zen demokraziarik? [Carrero Blanco], Autonomien Estaturik?, Konstituziorik eta “abertzaletasun konsituazionalik”?, ezkerreko abertzaletasunik?, Ibarretxe Planik? Zer kontzientzia sozial eta politiko kritikoa egongo zen? – edo, zer egin orain ETAk hainbeste jenderengan eragin dituen zauriekin, familietan betiko utzi dituen urradura, erresumin, gorrotoekin?, kostu moralarekin?, hainbat balio tradizionalen triskantzarekin, herrietako politikan laga duen kaka-nahastearekin, “hamaika amaren seme”ren biografia dolozkoarekin?)... Bego hori dena distantzia eta asti gehiago dagoenerako.

Honezkero arrazoitu behar duguna, zorionez, bakea da. Izan ere, etorkizunari buruz, denok nahi duguna bortxarik gabe onezkoan bizitzea omen da. Ez genuke ebidentzia bat bezala pentsatu behar, ordea, orain bai, bide zuzenean gaudela. Bakezko bidea, razionalki, bortxazkoa bezalaxe izan liteke inmoral, moraltasunaren prejudizioa bere alde izaten badu ere. Bortxazko bideak bere burua justifikatu beharra bazuen, berdin-berdin du bakezkoak ere bere burua justifikatu beharra, helburu batzuetarako efikaziarekin, etab. (helburu eta helbideen logikarekin, hortaz), humanismo sentimental faltsu batekin gabe, eta pazifismoaren moral dogmatikoarekin gabe ere. Ikasten has gaitezke bakearen giltza nahia dela: ez bakea egoteko giltza bakarrik (bakerik osoena diktatura gogorrenen pean egon ohi da), bakea balioa izatearena baizik; eta balio bilaturik, berriro desiragarri. Moralismoak utzirik, gure nahia

da bakea balio bihurtzen duena, eta balioa delako (denean) desiragarri izango da. Estreina gure nahiaren helburua besterik ez da, eta negatibo hutsa nagusiki: ETAren bortxaren bukaera, esan ohi den bezala; edo apika Estatuaren terrorearen bukaera, horrela esan nahiago bada. Balioa izateko, ordea (ez garaipen edo galpenaren diktat bat), haratagoko helburuetarako bitarteko bezala garatua izan beharko du. Berdin da bultzada ekonomiko berri baterako edo alaitasun publiko handiagorako, bakeari balioa emango dion zernahitarako izan daiteke. Zer duda, helburu hurbil horiek ez dira denentzat berberak izango. Aurrerantzean ere diziplina zibila bezain inportantea desobedientzia zibilak izan beharko du; borroka bezain inportantea lana; eta beharbada berrikasi egin beharko da, balio gizartegin substantzialenetako bat lana dela. Erabakigarria denok ikasiz joatea izango da, helburu hurbil hori bera bitartekoa baino ez dela, zurubian gora, “azken mundu” hartarako, funtsean mendebaleko kulturaren utopia laburbiltzen duena: Askatasuna, Berdintasuna, Anaitasuna. Eta erantzukizuna denok geure gain hartzea, helburu hark justifikatzen duen helbide egoki bezala bakarrik antolatzeke gure jardunbidea. Bide hori elkarrekin ibili ahal izateko bai, makina bat aldatu beharko da; lehenbizi, bortxa eta bakearen inguruko egungo diskurtso publikoa. Eta ikasi beharko dugu giza duintasunaren bortxaezina, etab., errespetatzen, eta gauzatzeko ahalegintzen, ez haiek ez dakit zein Sinai mendiko absolutuak direlako, baizik gure hautu libre absolutua direlako. Jakitun izanez, geuk hautatu eta eraiki dugun “azken mundu” horretantxe bakarrik aurki dezakegula argia eta gida, helburuak helbidea zuritzen duelako maxima moral arriskutsuaren erabilera gizatiarrentzat. Geure kontzientzia libre hauskorren hautuarena beste ziurtasun eta absolututasunik gabe. Ni neu bortxaren (edo arrazismoaren, etab.) absolutuki kontra egoteko, ez daukat zergatik uste izan nireak arrazoi absolutuak direla, razionali-

tate absolutuko arrazoiak ditudala. Etengabeko zalantzan beti adimena, eta hautuaren etengabeko irmotasunean nahimena, gehiago ez zaio ematen gizaki razionalari moralean.

Biktimak, tortura

Bake bidean kapitulu mingarrienak biok dira seguruenik: biktimak eta tortura. Nola ikusten ditugu tratatuak hedabideetan, jendarteko diskurtsoan?

Biktimekin hasita: zer egin biktimentzat eta zer egin biktimekin, bi galdera diferente dira. Biktimentzat, guztientzat, gizarteak zor duena ordaintza da bere forma ezberdinetan: morala (askotarikoa: ohorearen erreparaziotik solidaritate edo errukiraino), psikologikoa menturaz, ekonomikoa (kalte ekonomikorik badago), politikoa (injustuki politikatik iraitziak egon direnei, adibidez). Horraino arazorik ez, itxuraz bederen adostasuna dago printzipioetan. Arazoak, ordea, diskurtso publikoari bagagozkio, erakundeen obligazioak alhora lagata orain, biktimaren kontzeptutik bertatik hasten dira. Biktimak, pertsonak dira ala organizazioak? Zeini dagozkio, esate baterako, laguntza ekonomikoak biktimak izateagatik, eta zein xedekin? Izan ere, biktimak dago, eta biktimen erabilera dago, meditatikoa, politikoa, ekonomikoa: biktimek egindako hedabideen aprobetxamendua, eta hedabideek egindakoa, biktimarena. Biktimatza kapital politiko bezala. Publikoan bera alderdi konkretu baten edo tesi politiko batzuen zerbitzari sutsu dabilen biktima, biktima kontsideratu behar al du publikoak, ala alderdi horren agente kualifikatu? Biktimak, biktima bezainbatean, eskubidea du itxaroteko gizarteak zerbait sakratu (biktima!) bezala ikusia izatea – sakri/fizioaren (sakratu bihurtuaren) objektua da biktima. Narzisismoarekin ez ote du konfunditu baten batek? “Erreko dot Aramaio guztia” gisako espiritu mendekatiari, biktimaren autoritate morala eza-

gutu behar ote zaio, biktima bezainbatean ari ez bada? Biktima borrero bihurtuta edo bihurtu nahita behin baino gehiagotan ikusi baita. Eta non hasten da biktimatasuna? Esaterako, bere anaia hil ziotena biktima da, eta bera torturatu zutena zer da? Inoiz bukatzen al da biktima izate hori, edo horrenganako erantzukizuna erakunde publikoen aldetik, edo horien organizazioenganakoa? Nahasian dabilta eta erabiltzen dira biktima egiazko, gezurrezko eta literarioak; dolutua, gorrotozko bihotza dariona; biktima izatearen profesionala, biktimatza bizibide edo eskailera politiko bihurtu duena, hedabideetan erakusleioa aurkitu duena, alderdiren batean karreratxoa egiteko aprobetxategia. Alegia, biktima izatea dago, eta biktima izatea bandera edo negozio bihurtzea.

Diskurtso publikoan orain nagusi den biktimen erabilera pozoitua da. Esaten da euskal gizarteak ez duela biktimekiko sensibilitaterik erakutsi. Hein batean egia da. Baina egiago da, biktimen arloa bera gerrarako aprobetxatua ikusteak, borondaterik onenekoa ere paralisatuta uzten duela. Beharbada hori da urratsik zailena bake bidean, baina bakea nahi bada, biktimak biktima izatea, eta beste ezer ez, lortu beharko da.

Horrela bakarrik ahalko bailukete gizarte osoarenak izan. Biktimek, biktima bezainbatean, gizarte osoarenak izan behar dute, gizarte osoaren ezagumendua eta laguntza zor zaie. (Biktimen erakunde batek, alderdi batek bereganaturik edo bera alderdikorki ideologizaturik, bere izateko zentzua perbertitu du eta nardagarri bihurtzen da). Baina hori urrutiko helburutzat eman behar dugu apika. Ebidentzia bat da gaur-gaurkoz diskurtso publikoan biktima bakoitza bando batekin identifikatzen dela, adierazpen sinboliko partikular bat irudikatzen duela; are, biktimen gerra bat dagoela, sinboloen gerra gisa: bati plaza bat dedikatu, besteari ukatu, etab. Biktimetan hezuramitzen dira hain zuzen gizarteko oposizio muturrekoenak.

Biktimaren kontzeptua sasitua badago, memoriarena ez gu-
txiago, orain denak seguru daudela ematen badu ere biktimei
memoria zor omen zaiela. Zer izan liteke biktimen memoria?
Ematen du dela, biktimentzat, inoiz ahaztu ezingo dutenaren
memoria; besteentzat, gogoratu ezin dugunaren memoria, ez
daukagun zauri baten mina. Beharbada inork ez dakigu oso
garbi zer den, eta orduan, zer egin ez dakigunean egin ohi
duguna egiten da, erritualera jo: urtemugetako zeremonien li-
turgiak, ezinbesteko sermoitxoak pairatu, partaideak serio hile-
tako jasez; edo txalapartak eta omenaldiak, eta “irabazi arte!”.
Bando bakoitzak bere memoria du eta memoria zaintzeko
bere estiloa. Ordea, memoria ahazturaren bikia da, gerraon-
doek erakusten duten legez. Inoiz ez da dena gogoratzen, me-
moriak zanpatuko gintuzke bestela: memoriak selekzionatu
egiten du, elementu selekzionatuekin narrazio edo istorio bat
ehundu, gertatua mitifikatu (heroizatu edo dramatizatu), da-
tuen errealitate idorraren gainean zentzuaren errealitate bat
piztu, sentimendu guztiz diferenteen espresioa izan litekeena.
Biktimak berak, nahi badu eta ez, berari dagokion jazoera par-
tikularra historia handiago baten barruan gogoratuko du, eta
historia horren arabera ahaztuko ere du, eta berdin egingo
dugu besteok biktimarekiko. Ez dago gertakaririk, interpre-
tazioak baino ez dago. Gertakaria oso erraz ideia bat, senti-
mentu bat, bilakatuko da. Hor dago arriskua, eta esperantza
ere. Biktimaren arriskua dolorezko bere historiaren zuloan
isolatzea izango da (organizazio baten lubakietan egin lite-
keena), zulo horretatik juzgatzea mundua eta lagun hurkoak.
Hein horretan guk haren memoriari zor dioguna, ahazturi
laguntzea izan beharko lukeela ematen du, bere memoria
–galdu gabe– eraldatzeko animatuz. Inola ere biktimei zor ez
dieguna, eta biktimek ere ez guri, memoria mendekati baten
gotorketan sostengatzea da. Baina gai delikatua da hau, behar-
bada biktima batek bakarrik adieraziko liguke behar bezala.

Biktimekin, beraz, zer egin, gaur ezin dena bihar posible izan dadin? Biktimak biktima bezainbatean ulertzeko, beharbada bi norabide kontrariotan begiratu behar dugu: batetik, biktimak, bakoitza den pertsonatxo konkretu bakarra bezala ikusi, eze- ren sinbolo bezala baino gehiago. Bestetik, kasu konkretuen karakterizazio pertsonal eta alderditarrak oro ahalik gehien inausiz, itaunketan hasi: nondik etorri gara etorri garen pun- tura, biktimak egotera? Guri denoi historian nondik gatozen gogorarazteko daude hor biktimak, memoria historiko bizia dira, historiaren zauria. Beste aspektu batzuegatik bakoitza bere bandoarenak badira ere, hein horretan denonak dira, de- nok gara historia beraren haurrak; eta errudunak izan gabe, nolabait denok gaude –Jaspersen zentzuan– erruz kargatuak. Jonan Fernandez Baketik Fundaziokoak iraganaren berriku- spen kritikoa ezinbestekotzat jotzen du bake bidean aitzina- tzeko. Bera batez ere biktimen “ordaintze-prozesuari” begira lotzen zaio gai horri, eta –arrazoibidea xede horren mugetara obligatuz– “injustiziaren hasiera data” 1960ko hamarkadaren hasieran kokatzen du. Eztabaida liteke, baina justifika liteke –nik uste– hasiera pragmatiko baterako irizpide minimalista bezala behinik behin. Hemen, ordea, erantzukizun historikoen ikerketa/meditazioa adiera zabalagoan hartzea proposatzen da. Alegia, kritikoki ikertzea nola heldu garen egungo estatus politikora, non ere baita biktimak egote hau tokitzen: tran- tsizioa, berrogei urteko diktatura luzea (eta hango erakunde –Eliza!– ideologia eta pentsaera askoren zuzeneko jarraipen lu- zeagoa), eta gerra zibila, familietan utzi duen dolua. Hori dena ez da hain iragana, oso presente dago gizartean. Are, Espai- niako Modernia kalapitazko guztia auzitaratu beharko genuke, Estatu nola sasimodernizatu den bereziki, bere gerra zibil, “pronunciamento”, militar mesianiko, kazikismo eta terrore guztiekin. Historia hori ez da preseski diferentzia politikoak bake bidez konpon litezkeela ikasteko eskola. Kultura-arazo

bat da honezkero bortxa eta harropuzkeriaren kultura espainolaren arazoa. Honelako juzgu orokorren balioa badakigu zein erlatibo den, baina “a country where, as in Spain, there is a tradition of civil strife, is far more liable to civil strife than one in which there exists a long habit of peaceful co-operation”, 1937an irizten zion A. Huxleyk (or. 18). Esaldiaren balio data oraindik ez dela iraungi ematen du.

Utz dezagun zenbat agresibitate eta bortxakeria dagoen egunero hitzez edo letraz eta keinuz, trafikoan, hedabideetan, lehia politikoan, kiroletan, familian eta gizon-andre arteko harremanetan, “festa nazionalen”, tormentu eta odolaren kultu katolikoan... Bortxaren modu laidogarrienera mugatuz: Estatu espainola historikoki beti torturatu egin duen eta egiten duen Estatua da; eta gizarte espainola (hedabideak, politikoak, etc.), Bestearen tortura beti toleratu edo ignoratu duena, ospatu ez duenean. Bi alderdi espainol nagusiei, PP eta PSOE, tortura ekiditeko edozein neurri legal aktiboki (ez da “pasibitateko errua”!) beti uko egin izanaren ohorea dagokie, aurretik. Eta atzetik, torturatzaile gisa inoiz kondenatuak indultatu, eta tortura salatu duen oro laidotu, mehatxatu eta berriro terrorizatu izanarena. Azken urteotan “demokrazian” torturatuak inola ere ez dira *quantité négligeable* bat, baina hedabide espainolentzat tortura Guantanamo bakarrik existitzen da. Frankismoan bai, baina orain demokrazian...

Kontzientzia zintzoenak berak irabiatzen dituen puntua da torturtaren hau inondik ere. F. Tomás y Valientek frankismoaren azken urteetan idatzi zuen *La tortura en España*, 1973. Ezinezkotzat ez zuen jotzen batzuek zalantzak izatea “si en alguna ocasión alguien duda o cree que se han cometido malos tratos”. Baina, ez; bere uste seguruan: “Legalmente está abolida la tortura... Es opinión común, que yo comparto, que la Magistratura en España cumple con tales prohibiciones y no aplica medios coactivos en sus interrogatorios”. Beharbada ez

zegoen esaten zuen bezain seguru. Behintzat 1994an berriro idatzi du: “Hoy en día en España no se tortura [lehenago bai hortaz?]. No afirmo en términos absolutos que nadie, nunca y en ningún caso haya sido torturado, sino que el ordenamiento jurídico no tolera la tortura porque ha establecido la garantía máxima del artículo 15 de la Constitución y ha tipificado la tortura como delito en el Código Penal (...). Me consta la voluntad de que no se practique la tortura en forma alguna y «en ningún caso»; sé que las más altas y responsables instancias de poder participan de esa intención y la fomentan”. 1994 horretako udan, nire klaseetan adi-adi egoten zen Joxe Domingo Aizpurua, atxilotu eta basaki torturatu zuten. Urte horretan berean Txalapartak L. Moraza-L. Basterraren *La columna infame* argitaratu zuen, eta Iralkak J. M. Biurrunen *Las relaciones de tortura*, 61 tortura kasu izanberriren informazioaz. Eta, batez ere, ja 1987an argitaratua zuen Eva Forest ahantzezinak *Diez años de tortura y democracia*. Nola ulertu Tomás y Valienteren torturaren uko hori? Torturak bazeudena jakin baldin bazekien, zergatik ez du zuzeneko salaketa egin? Eta jakin bai, baina frogatu ezin zuela ikusten bazuen, zergatik ez du salatu torturatzea posible eta frogatzea inposible jarrita daukan “Zuzenbidea”? Ala, ez dagoela modu aski diplomatiko horretan esanez, ez duela egon behar, “en ningún caso” duela egon behar, azpiesateko modu sibilino bat bezala hartu behar dugu haren ukoa?... Felix Cañada Vicinay, Egunkaria auzian Joan Mari Torrealdairen abokatua, Tomás y Valienteren ikasle min-mina eta adiskidea zen, eta hura munduko pertsona zintzoena eta maitagarriena bezala gogoratzen zuen, demokrati-zazioaren aldezeleena, etab. Torturan “sinesten ez” dutenak ez dira gaiztoak eta fanatikoak bakarrik. ETAk ez ditu hil “gaiztoak” bakarrik. Gure historiatxo tragikoaren paradigma bezala da: hori ez baita on eta gaiztoen western bat. Ezina leku bila.

Gero ere maiz entzun dugu argudiabide hori, eta beti ez hura ekiditera deitzeko asmoz hain zuzen: tortura Konstituzioan debekatua dago, ergo ezin da egon, beraz ez dago. Eta alderdi handienak, eta Estatuko telebista, irrati eta kazeta handi guzti-guztiak, eta kazetariak, eta pazifistak berak, kontzientziak lasai. Zergatik? Ez da torturak daudena ez dakitelako. Baina hemen bortxaren alderantzizkoa gertatzen da nonbait jendearen buruetan. Tortura edonoiz eta edonon kondenagarri ote da? Baietz eta baietz zinegiten du papagai zintzoak, zintzoaren Miranderen adieran orain, baina, jakin, itxura guztiz ez daki. Dakiena da debekatua dagoela Giza Eskubideen Deklarazio Unibertsalean (5. art.), Giza Eskubideen Europako Hitzarmenean (3. Art.), etab. Baina Demokrazia, Konstituzioa, Espainiaren batasun santua balio aski altuak dira ezikusia egiteko poliziaren peccata minuta batzuei (“ez dira hainbeste!, ez da esajeratu behar”). Zer gertatzen da orduan, hipokrisia? Eskizofrenia guztiz naturala, apika, oportunismoa ukatu gabe. Izan ere, balioen arteko gatazkaren kasu ereduak bat daukagu hemen. Indibidualki pentsaturik, pertsonaren integritatea noiznahi eta nonahi ukiezina dela sinesten dugu (gizatasuna, mendebalean, sakratuaren, beraz absolutuaren kategorietan pentsatzen dugu): “tortura inoiz ere ez da zilegizkoa”. Aldiz, pentsaera sozial edo politikoa, balio gorenetakoa bat efikazia da, eta eremu hori helburu eta helbidearen kategorietan arrazoitzen dugu. Torturaren efikazia oso diskutitua da, baina nolabait denok sinesten dugu..., eta horrela, moralki justifikaziorik ez duela zirudienak, politikoki justifikagarri-edo dirudi: “tortura kasu batzuetan izan daiteke zilegizkoa” (esaten ez bada, pentsatzen da); edo guxtienez permititzen du guk, hiritar “ezjakinok”, beste aldera begiratzea, edo bestela gure konfiantza handirik gozatzen ez duten Guardia Zibilei gogoz sinestea, torturak ukatzen dituztenean. “Sinesten dizut zuri, baina Guardia Zibilei ere bai”.

Kasuistikak ere aitzakia drastikoak asma ditzake: “jendarmeeek terrorista bat atxilotu dute, horrek bonba atomiko bat ipini du Parisen, goizeko seietan lehertzeko: tortura daiteke, masakrea ekiditeko?” Aitortu behar, horrela planteaturik erantzun erraz bakarrak (“inoiz ez!”) inor ez duela aseko – salbu bere erantzukizun moral guztia, gizakideekiko arduran gabe, printzipio abstraktuekiko atxikimenduan itsu-itsu jarrita daukana. Horrek beti a priori daki, mekanikoki, zer dagoen ongi edo gaizki; ez dauka berak hautatu eta erabaki beharrik. Politikak, haatik, moralean adina efikazian sinesten du. Behin abandonatuz gero, ordea, erantzun absolutuen lur ziuerra, erlatiboaren uhin gaitzetako naufragoaren morala baino ez da geratzen... Gainerakoa ordena ezarriaren plusak, milurteei zor diegun Boterearekiko eraspen fetitxistak eta kaosaren beldur inkontzienteak eragiten dute. Izan ere (logika beldurgarria izan daiteke!), torturak baiestea Zuzenbide Estatu ezestea da, h. d., tortura egiazkoa bada, Estatu eta Zuzentasuna engainu bat da. Katoliko fededunarentzat Aita Santua gezurretan dabilela deskubritzea bezalatsu da hori hiritar fededunarentzat: ordena zibila gezurrezkoa da, ez du zentzurik. (Eta egia da: horregatik ez du zentzugabekoa izan behar derrigor, baina beharbada ez da beti ustearazten den Zuzentasunaren inperioaren zentzua, Bortxaren inperio gordinarena baizik. Mito erlijioso salbatzailearen kritika aspaldi egin da, mito politiko analogoarena oraindik ez). Orduan, arrazoimenak nahiko jakinda ere tortura badagoela, ziurtasunaren behararen sentimenduak ez du sinistu nahi zinez badagoenik: torturaren existentzia ukatu egiten da, edo “dudatu” egiten da, edo salbuespena deklaritzen da (baina zenbateraino den salbuespena inoiz ikertu gabe)... Kontua hori da: morala, daukaguna daukagu, ez paperean idatzita daukaguna. Estatuak bere torturatzaile profesionalak ez ditu kriminalak kontsideratzen; gizarteak (hedabideek, etc.) torturatuak ez ditu kontsideratzen biktimak. Izan ere, tortura

onartzea da onartzea Estatu ez dela Zuzenbide Estatu. Eta inola ere ez dugu sinistu nahi Basaestatu batean bizi garela.

Behiala Elizari eta Erregeari bezalaxe, eta bezalakoxe, atxikimendu modua zaio orain (Sakratuarekiko erreberentzia) Estatuari, hori laikoa omen den arren, eta laikoa omen gure gizartea bera. Estatuaren teologoen Konstituzioaren dohain miraritsuak eguneroko kazetan sermonatzen dituzte, herriaren eraspena Estatu “demokratiko” santuari gotortzeko. Nola torturatuko du horrek?... Torturaren aurrean dauden jarrera diferenteen iturri nagusia, apika, batzuen eta besteen Estatuarekiko konfiantza ala mesfidantza da, informazio kontua baino lehenago. Konfiantza itsua duenarentzat inoiz ez da egongo informazio aski. Estatuan itsuki fidatze horixe da haren tirania disimulatuaren justifikatzaile ohikoena, eta Erdi Aroan arima erlijioari eta Elizari fidatzea alienatzailea bazen, Estatu modernoari kontzientzia fidatzea apenas da gutxiago alienatzailea, eta zoritxarrez apenas da gutxiago arrunta. Erdi Aroko erregearen eta ugazaba feudalaren boterea Jainkoak emaniko grazia ez zen eran, Estatu modernoaren boterea ez da, hitzarmenaren teoriak nahi lukeenaren aurka, Eskubidearen eta Zuzenbidearen lorea. Aitzitik, gizakiaren beraren eta hiritarraren antzera, Estatu jatorrizko bekatuak orbandua da, errealitate anbigua anbiguorik bada. Estatuaren bi iturburuak eta Boterearen bi hankak bortxa eta gezurra dira. 1) Estatuaren jatorria ez dago Eskubidearen eta Zuzenbidearen arteko hitzarmenean; bitartean asko ikasi dugu historiaren krudelaz, fikzio hori honezkero ez dut uste eskola orduetatik kanpo inork sinesten duenik, Hegelek aspaldi kritikatu zuen eta Marxek gero, eta lehenago Pascalek bere estilo zorrotzarekin biluzi jarri: “Eta hola ezin eginez zuzen zena azkar izan zadin, egin da azkar dena zuzen izan dadin”, P. Narbaitzen itzulpenean, *Gogoetak* 298 b; alegia, justizia botere bihurtu ezinez, boterea justizia bihurtu da (“et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût

fort, on a fait que ce qui est fort fût juste”). Hori da Estatuaren jatorria (“le droit succédant à la violence...”, irakurtzen da Rousseau baitan, Hobbes-eta ez aipatzeko). Ez da hori, ordea, Hiritargorako Hezkuntzak hiritarrari irakasten diona. Bortereak ez du aurpegi itsusi hori agertu nahi, eta zuritzeko, 2) bera herriaren ordezkoa dela, gezurra asmatu du (Jainkoaren ordezkoa lehenago), eta artalderria gezurra sinestera bortxatzen du. “Estatua, zer da hori?... Hotz-hotz esaten du gezurra, eta gezur hauxe ateratzen zaio ahotik: Ni, Estatu, herria naiz” (*Honela mintzatu zen Zaratustra*, I, 12). Estatu, izan, “herrien heriotza” da, historian; eta gaur, herriak zanpatu ondoren (Herderren herriak!), “munstro hotz guztien artean hotzena”. Ez horrengan uste osoa izaten, baina hori borrokatzen, kontrolatzen, menperatzen ahalegindu behar du herriak, oraindik neurri batean herri eta libre izan gura badu. Ez beti armaz, ezta ere beti bitarteko derrigor bigunez, askatasuna inoiz ez baita borrokarik gabe lortzen eta ez behin lorturikoa defendatzen. Ez dago Estatuaren ukoraino joan beharrik, alferrik da gainera; Estatu zure laguna da eta zure etsaia. Horregatik Estatuaren behaketa kritiko etengabea ezinbestekoa da, ez ordena sozialaren desegintza eta *an-archia* imposible baten bila, askatasun eta justiziaren bila baino. Askatasuna, hasteko, justiziarentzat berarentzat (torturaren tresna beharrik izan ez dezan, esate baterako, joan den ehun urte eta gehiagoan izan duen moduan). Justizia justuaren lehen baldintza, izan ere –nahiz ez askia– askatasuna da, menpegabetasuna. Dirudienez, ordea, alderdi guztiak ados dira horretan, justizia Espainian ez da menpegabea; orduan, ez da justua. Eta “la force sans la justice est tyrannique”.

Traganaren berriskuspen kritikoa beharrezkoa bada, aitor dezagun horrek, posibilitate erreal bat baino gehiago, ideal bat ematen duela (guztion damuak bezalatsu). Lan konkretua egin ahal izateko nabariak baitira mugak a priori: esaterako, inoiz

ez dira jakingo torturatzaileen izenak, haien buruzagi profesional eta politikoenak, haien metodoak eta programak, etc.; eta berdin ETaren barruko funtzionamendua. Ordea, historia handiago horien barruan bakarrik izan lezake argitasun guztia biktimen historiak, indibidualki kontsideratu nahi bada batik bat. Biktimentzat euren oinazearen oihalatzea ilunpean geratuko da beti, autorea ezagututa ere. Nola etorri garen etorri garenera ulertzeko, biktima pertsonalek ez digute balio; beraietara ere ez die balio. Iraganaren berrikuspen kritiko batean ez du zentzurik, hortaz, biktimak mugarri historiko bihurtzeak (erreparazioen kapitulari begira ez bada, esan bezala). Egin ahaleko eta beharreko dirudiena, ezagutzari eta hezkuntzari begira patxadaz egitekoa, ikerketa historiko-politiko-sozial-kultural zabal-zabala eta kritikoa da.

Alemanian (ez bedi situazioen erkapentzat hartu!) nazional-sozialismo/Holokaustoaren eta II. Mundu Gerraren ostean, lau edo bosgarren ikertzaile belaunaldia da autokritikoki eztabaidatzen ari dena nola izan den posible hori. Lehenengoa gerraostean bertan egina da, “erru kolektiboaren eztabaida”: J. P. Taylor eta Sir Lewis Namier historialari ingelesek nazional-sozialismoa eta Holokaustoa, tribu germaniarrekin abiatu eta historia aleman guztiaren kulminaziozat esplikatzen zuten. Thomas Mann eta emigrazioko hainbat autore alemanek ere, emigratu ez zuen herri aleman osoa nola errudun izan zen argudiatzen zuten. Aitzitik, Elizak, Alemaniako intelektualak (Jaspers) eta historialariak, ikuspegi horren aurka jaiki dira. G. Ritter historialariarentzat nazional-sozialismoa ez da izan fenomeno luterotarra, ez prusiarra eta ez alemana, nazioarteko zirkunstantzien produktua baino. Gero 60. urteetan azterketa soziologikoak sektoreka ugarituz joan dira, Adornoren eskeari jarraiki, kontzientziaren eta erruaren eztabaida “neurotiko” alferrak laga eta, basakeria hartaraino ekarri zuten kultura politikoa eta mekanismo sozialak ikertu behar zirela. (Bide batez

gogoratzeko: Adorno oso eszeptiko, are zaputz samarra da eskolan hezkuntza zuzenki antinazia entseatzeari buruz, onura baino kalte gehiago eragin lezakeelakoan). 86/87 urteetan “Historialarien polemika” handia zapartatu da, Alemaniatik kanpora ere lankide anitz mobilizatu duena (USA, Israel, Frantzia –F. Furet–, Norvegia). Partaide sonatuena Habermas filosofoa izan da, historialari kontserbazaleen herri alemana diskulpatzeko joera jaukiz. Haren posizioak Jaspers gogoratzten du, baina erantzukizun komunitarioari pisu gehiago emanetz: erantzukizuna beti indibiduala bada ere, identitatea beti intersubjektiboki eraikia baita, hots, komunitate batekin bat eginean (gure artean batzuek indibidualismoaren apostolua bihurtu gura dute Habermas hori!). Historialariek Habermasi ikerketa historikoaren arazo bati arrazoi filosofikoekin erantzuteko burujopea kontrajauki diote, eta berriro erantzukizunera eta kontzientziara itzuliz, ikerketaren ordeztu “moralismo historikoa” praktikatzea (H. Schulze, I. Geiss). Hamar urte geroago, 1996, “Goldhagen polemika” edo Goldhagen eskandalu politiko-mediaticoak jarraitu du (haren liburua espainolera itzulia dago: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, 1998). Eta errebisionismo auziak direla, etab. (Ernst Zundel, Richard Williamson gotzainaren afera), Alemanian iraganaren berrikusketa kritikoak betiere bizirik dirau. Alemanek historiari ikasten dakite.

Euskal Herrian gure iragan historikoa bortxa eta biktimen historia da. Historia hori guztiona da, berak egin gaitu. Nahi badugu eta ez, gu karlista eta liberalen (garaiaren) haurrak gara, erreketen eta errepublikarrenak, abertzaleenak eta sozialista eta anarkistenak, gerra zibilaren galtzaileenak eta irabazleenak, hauek inposatu zuten eskolaren eta hezkuntzaren, pentsamenduaren kontrolaren (nazional-katolizismoaren), lan mundu eta lan harremanen haurrak. Historia horrek nora eka-

rri gaituen, ikerketa kritikoa zor zaie historia horren biktimei eta zor diogu geure buruari.

Baina? Begiraten duzu gure artean zein diskurtso modu dabilen nagusi, eta zaila ikusten da era honetako azterketa kritikoa bat, sozial-politiko-kultural orokorra, denok ere nola etorri garen etorri garena argitzeko. Bake sendo baterako ezinbestekotzat ikusten den “iraganaren berrikusketa kritikoa”, zinezkoa izateko, ikerketa kritikoa esijituko bailuke XIX eta XX. mendeetako gerra zibilen, Moderniako deserakundetze eta birrerakundetze guztiaren, Estatuaren autoritarismoaren, legitimazio sistemaren, sistema sozial eta ekonomiko neoliberalaren, bortxa historiko luzearen...

Beste jarrera ikasleago bat eskatuko luke guztion partetik.

Trantsizioaren birgogoetaz

Anekdotak polit hau Quim Monzóri irakurri nion *La Vanguardia*-n (2010.09.07). Bruselako Europar Parlamentuan bitrina batean Espainiako Konstituzioaren ale bat zegoen, lehen orrian armari nazionala erakusten zuela: arranoa, uztarría eta azkonak, eta “Una, Grande y Libre” idazkuna. Trantsizioan inprimatu zirenetako ale bat. ERCko diputatu europar batek eraginda, lotsagarrikeria hori “orria pasa” eta testua hurrengo orrian zabalduz erremediatu da: errealitatea ezkutatu. “Pero la Constitución que nos rige y nos expresa –iruzkintzen zuen Q. Monzó– sigue siendo la misma, la que nació con el águila, el yugo, las flechas y el Una, grande y libre. Una Constitución que fue fruto de un acuerdo entre emergentes políticos demócratas y políticos franquistas con ansias de supervivencia, controlados todos por el Glorioso Ejército Español (...). Una Constitución que, por eso mismo, no es la antítesis de esa simbología, sino en buena parte hija de ella (...). El águila, el

yugo, las flechas y la ideología subsecuente están aún en la base de esa Constitución”.

Iragana kritikoki berrikusteko asmoa baldin badago, Trantsizio ereduukoaren mitoa berrikusiz hasiera ez litzateke gaizki etorriko. Hasiera guztiz berri hori menturaz hasiera zahar baten jarraipen berria baino ez baita izan. Gerra zibila ez da “cautivo y desarmado el Ejercito Rojo” teatral harekin 1939ko apirilean amaitu. Gerraosteko politikak Errepublikak ezabatua-rekin gerra bizia izaten jarraitu du, nonahi susmatzen zen boltxebismo, judu-masoneria eta gorri-separatismoaren kontra, nazioartean faxismoa garaitua izan eta geroxeago bakarrik apur bat zuhurtzeko. Francoren erregimena bata bestearen ondoren eskuineko eszenategi sakabanatu guztia *fascio* (azao) batean lotuz joan da: Armada eta Eliz Hierarkia, Falangea eta Erreketek karlista, Juan de Borbonen monarkikoak, Asociación Católica de Propagandistas jesuitako nazional-katolikoak eta Opuseko teknokratak, etc., guztiakin bando “nazional” trinkoa bilduz, “la reserva espiritual de occidente”. Francok anti-rrepublikar denok Espainia Bat, Handi eta Librearen bandoan urtu baditu, Trantsizioak lortu duena bando horretara errepublikarrak berak biltzea izan da, horrela Francoren obra, ez apurtu, baizik jarraituz eta osatuz. Horregatik episodio hain loriatu hori norbaitek “trantsizioa Francoketik frankismotik Franco gabeko frankismora” epaitu du; “frankismoaren autoerreforma”, J. Vidal-Beneytok; “un Estado que, reconvirtiéndose, se ha sucedido a sí mismo”, A. Reig Tapiak. Guztiz egia ez bada, gutxiago guztiz gezurra. Sinboloak heredatu dira (bandera, ereserki, ospakizun nazionalak), erregea, armada, ideologia, kultura politikoa, inpunitate poliziakoa, Justizia Exekutiboaren eskumakila izatea, iraungiezinezko nazional-espainolismo obligaziozkoa Gobernuan eta alderdietan, hisia nazional-zentralista unibertuala, funtzionario kiskil gaizkinahien sare nazio-salbatzailea, hierarkia katoliko bat adjektiborik

behar ez duena, kamarilla politiko eta ekonomikoen “famiak” Diktatorearen adigurian gizenduak, burgesia tradizionalki he-dabideen jabea, ondorioz kazetaritza molde bat boterearekin beti saleros-konpontxo, berrondorioz kazeta handien arteko desberdintasun ideologiko sakon minimoa axalgaineko ekaitz itxuren azpian; eta batez ere isiltasun eta ahaztura total sines-gaitz bat nondik gatozen, militar desleial zin- eta lege-hausle batzuek supiztutako gerra zibil ankerrenetik alegia, errepresio basa odoljarriotik (“en más de medio país no hubo guerra ci-vil alguna sino sólo golpe militar y represión fascista”, F. Es-pinosa Maestre – “la matanza fundacional del franquismo”) eta faxismoaren gau luzetik, aparatu faxista zaharretako mu-tilek aparatu berrietara leun-leun “trantsitatu” eta euren neurri-neurrira demokrazia atontzen zutela, euren gustuko amnes(t)ia bat ere hitzartuz.

G. Puente Ojea diplomatiko espainolak Trantsizioa delako une hori garratz erreparasatzen du kapitulu luze batean, izen-buru hau duena: “La llamada «Transición a la Democracia» en España. Del confesionalismo al criptoconfesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia” (ik. *Elogio del ateismo*, 1995), Elizari dagokionean inolako trantsiziorik ez dagoelako ebidentziaz aparte ere, trantsizio politikoaz hainbat ohar jakingarriekin. Trantsizioaren ereduakoa, beharbada ez da gezurra, baina ipuin bat da, berarentzat ereduakoa izan zen botere-kolektiboaren ipuina hain zuzen (erregea, Eliz Hierar-kia, kupula militarra, produkzio eta finantzetako plutokraten kluba, alderdien aparatuetako oligarkiatxo). “El proceso de la transición política española podría calificarse como una frus-tración de lo posible. En lugar de iniciarse la renovación de las clases políticas directoras –que implicaba la sustitución de quienes habían encarnado el régimen de la dictadura–, asisti-mos desde entonces a la fusión de los nuevos dirigentes de-mocráticos con los dirigentes del franquismo, predominando,

en esa fusión, la mentalidad, los intereses y las personas del viejo régimen”. Batzuek hainbeste gurtzen duten Konstituzio santua, legitimitate politiko ororen iturria antza, Puente Ojearrentzat “fue el producto de fórmulas urdidias por personas designadas digitalmente desde un Gobierno continuista derivado de un golpe militar” [apurtxo bat aldatua originaletik], hots, legitimitate demokratiko ororen oinarri izan behar duena, bera legitimitate demokratikorik gabe sortu eta inposatua da. Trantsiziorik egiaz ez da egon, h. d., ez da egon behin-behineko Gobernurik, erregimen zaharretik berrira iragaitza antolatzeke botere zaharraren menpekotzarik gabe; ez da egon Gorte Konstituziogile bat bozketa unibertsal librean hautatua, herri bozkatzaile horren ordezkarietan Konstituzio testua izkribatzea beste zereginik gabe; ez da egon testu horren eztabaida eta jendaurreko prozesu konstituziogile agerikorik, talde guztiek esku libre berdina zutela euren iritzia hedabideetan manifestatzeko, talde pribilegiatuen propaganda eta manipulaziorik gabe; eta ez da egon idatzitako Konstituzioaren bozketa egiaz librerik, botere faktiko nazional eta internazionalen interbentzio lurpetar zein ageri askoak gabe, tendentzia eta alderdi guztiek inolako hesi legezkorik edo mehatxurik ez zutela. “La elaboración de 1978 no respetó ninguno de estos requisitos indispensables (...). Se trató de pactos cocinados al margen de la opinión pública, que no sólo no condujeron a ruptura alguna, sino que aseguraron la continuidad de instituciones sin legitimidad democrática derivadas del golpe militar del 18 de julio de 1936 y la subsiguiente guerra civil”. Bai Konsituzioaren ponenteen izendapena, testuaren adostea (?) horien artean, eta bai gero haren bozkatzea, sekulako presioen pean gertatu da dena. “La transición que padecemos es un modelo de juego sucio e intrigas palaciegas”. Gertatu dena da, nola gero politikak intriga eta inposaketa historia zikin berdintsua izaten jarraitu duen, hasiera ustel hura eredugarria iruditze-

raino heldu garela. Hasiera itxaropentsu bat izan zitekeena lur berrietarantz martxan, maniobra bat izan da pauso bat aurrera bi atzera.

Hala, bada, Trantsizioak lehenbizi egin duena, Botereak beti egiten duena izan da: bere burua sakralizatu, mito bategin jantzi; bere agerikotasuna sinbolo ukiezinetan mamitu: erregea, Konstituzioa – Ideia metafisikoaren figura unibertsalak antza, hiritarren interes guztien laburbildumak, Ongi eta Gaizki partikularren haraindian; zinez, zauriak, sendatu gabe, ezikusiarekin ezkutatzekeo gizarte espainola aspaldidanik auziabartzen zuten klase borroka eta nazio teinkak, eta gizarte zibileko gatazkak oro. Ez dago gehiago gerra zibilik, garaile eta garaiturik, azkenean “bi Espainiak” batu dira. Errege baitan, Konstituzioa baitan, Espainia “Bat, Handi eta Libre” da betiere. Zuzentasunaren esentzia –teologizatzen du intelektual organikoak– Konstituzioa da. Hala, patriotismo espainola orain konstituzionala da (ez da nazionalismoa), edozein errebindikazioren aurrebaldintza konstituzionala izatea da; euskal nazionalismoaren ajea ez aski konstituzionala izatean datza, etab. Konstituzioaren Elizatik kanpo ez dago salbaziorik.

Erakundeak banan-banan behatzen badira (polizia, etab.), Trantsizioak zein gutxi ezer aldatu zuen are nabariago ikusten da. Esaterako, Justizia konstituzional ereduizkoaren dudagarritasuna pil-pilean ipini duten hiru nabarmenkeria egon da azken boladan: Estatut katalanaren auzia, Garzon afera, Bilduren ez eta bai legeztapena. Badirudi holakoetan, mitoaren erreberentziazko lotsa zeremoniala galdu eta, denak amorratuki ados direla protestatzen, Trantsizio demokratikoa ez dela Justiziaraino ailegatu. Hots, guztien iritzian bata bestearen aurka, hemengo Zuzenbide Estatu demokratikoan *iustitiae fundamentum regnum est* frankismoan bezalaxe; h. d., politikak agintzen dio Justiziarari (ikus, orobat, Parot doktrina, etab.). Formulazio esanahitsuki polita Rafael Simancas sozialistak

egin du: “La Transición Democrática todavía no ha llegado a la Justicia. Aquí aún mandan ellos”. Eta polita da, Simancas eta konpainiak ez dutelako nahi izaten “ellos” nortzuk diren hobeto esan, haserre ez daudenean.

“Ellos” irabazleen haurrak dira, gurasoen garaipena euren garaipentzat edukitzen darraitenak, gaurko politika atzoko gerraren jarraipena dela beste bitarteko batzuekin pentsatzen eta praktikatzen dutenak; elkarbizitzaren izenean biktima batzuentzat memoriaren ezabaketa esijitzen dutenak (“todos sabemos que la democracia que nos gobierna ha sido edificada sobre la losa que sepulta nuestra memoria colectiva”, J. Vidal-Beneyto, 1980), eta memoriaren instituzionalizazioa beste biktima batzuentzat... Baina “ellos” ez dira beraiek bakarrik. Garaile eta garaituen eskemarekin pentsatzen eta sentitzen jarraitzen dutenak dira “ellos” bata bestearentzat. Beraz, denok, gutxi-asko: bakoitzak baitauzka “bere” biktimak, edo bereagoak behintzat. Ongi da horrela apika. Gizabereak gara, eta aingerutara jostatu nahi duenak astoarena egiten omen du.

Irtenbidea, baina, bakoitzak bere pentsaera eta sentimenduetatik, bere biktimen memoriatik, herri bati eman behar diogu, horrek denak bereak baititu: ETAk erail, bahitu, mehatxatu, estortsiatuak, Estatuaren bortxak erail, atxilotu, torturatuak, erbesteratzerak behartuak, euren pentsaeragatik soilik zerrenda beltzetaratu eta kontrolatuak, eta beren etxeak miatuak, egunkari eta agerkari eta irrati itxiak, erakunde zibil eta kultural interbenituak, “kutsatuak” omen direlako legalki bezain injustuki plaza publikotik iraitziak (40.000 omen!). Eta gerra zibil eta errepresio faxistaren 155.000 biktimak, frontean erori, fusilatu, erretenetan pilatu, hirietan bonbardatu, espetxeratu, atzerriratu...

Artetarentzat Euskal Herria gizarte gaixoa da (“sociedad enferma de creencias etnicistas”). Savaterrek osteratzen dio: “en el País Vasco, la sociedad está putrefacta, no enferma”.

Beharbada kritika hauetan, pozoi neofalangista kenduta, be-
raiek ikusten dutena baino egia gehiago gordetzen da. Eus-
kal gizartea nahiko gaixo eta ustel dago. Ez bortxa dagoelako
dago gaixo, baizik gaixo dagoelako dago bortxa. Modernita-
tetik axalena baino ezagutzen ez zuen erresuma ustel baten
modernizazio prozesu patologikoak bihurtu duen gaixo eta
ustela dago. Koarentena bat beharko luke beharbada, Estatu
horretatik aparte, ea sendabidean jartzen den.

Kolonian, 2011 martxoa-apirila