El Valor De La Palabra
Hitzaren Balioa
fundazioa
Fernando Buesa Blanco

Revista anual de pensamiento



# El Valor De La Palabra

## Hitzaren balioa

*Hacia la ciudadanía del siglo* ***XXI****. mendeko hiritartasunerantz*

2002

## Fernando Buesa: *El Valor De La Palabra*
*Hitzaren balioa*

Fernando Buesa fue –y es– un ejemplo en el ejercicio dialéctico del valor de la palabra. La palabra razonada para lograr en Euskadi una sociedad que conviva en libertad, paz y democracia.

Sus palabras fueron argumentadas en ágoras como el Parlamento vasco, la primera casa política de la palabra razonada.

Sus valores fueron los de un socialismo progresista, integrador y superador de las exclusiones políticas, económicas, sociales, raciales, culturales...

En realidad, las palabras y los valores de Fernando Buesa nos pertenecen y comprometen a todos. Su asesinato por ETA en Vitoria-Gasteiz, el 22 de febrero de 2000, refuerza aún más la vigencia de sus palabras y de sus valores. Como los de tantos otros, a quienes se pretendió silenciar.

Este ágora es otro de los espacios públicos para recuperar y renovar las palabras, los valores, las ideas y los proyectos para conseguir en Euskadi una sociedad que conviva en libertad, paz y democracia.

Por el valor de la palabra y el desarrollo de estos valores abrimos este ágora.

. . .

La firma deja escrito el valor de la palabra de una persona. La rúbrica establece en el aire lo más profundo: lo que uno es y representa. La firma que aquí figura corresponde a Fernando Buesa Blanco. Con su recuperación recuperamos también el ejercicio del valor de su palabra: de la palabra de quienes contribuyen a crear una ciudadanía basada en la libertad, la paz, la justicia y la participación democrática.



Fernando Buesa Blanco



## Fernando Buesa: *El Valor De La Palabra*
*Hitzaren balioa*

Fernando Buesa adibide bikaina izan genuen —eta dugu—, hitzaren balioa dialektikoki nola erabil daitekeen. Hitz arrazoitua, Euskadin askatasunean, bakean eta demokrazian oinarritutako bizikidetza izango duen gizarte bat lortzearren.

Hitz arrazoituaren lehendabiziko etxe politikoa den Eusko Legebiltzarra bezalako plazaguneetan argumentatu zituen bere hitzak.

Haren balioak, betiere, politika, ekonomia, gizarte, arraza, kultura… arloetako bazterkeriak gainditzen dituen sozialismo progresista eta integratzailearenak izan ziren.

Fernando Buesaren hitzak eta balioak, egiaz, guztionak dira, eta guztiok konprometitzen gaituzte. ETAk Gasteizen erail zuen, 2000ko otsailaren 22an; eta horrek are indar handiagoa ematen die Fernando Buesa Blancoren hitzei eta balioei. Isilarazi nahi dituzten beste hainbaten hitzekin eta balioekin gertatzen den bezala.

Euskadin askatasunean, bakean eta demokrazian oinarritutako gizartea lortzearren, hitzak, balioak, ideiak eta proiektuak berreskuratu eta berritzeko ditugun espazio publikoetako bat da plazagune hau.

Hitzaren balioagatik eta balio horiek garatzeagatik ireki dugu plazagune hau.

. . .

Sinadurak idatzita uzten du pertsona baten hitzaren balioa. Izenpeak, airean, sakonena ezartzen du: norbera zer den, eta norberak zer adierazten duen. Hemen ageri den sinadura Fernando Buesa Blancorena da. Hori berreskuratuz, haren hitzaren balioaren erabilera ere berreskuratzen dugu: askatasunean, bakean, justizian eta demokraziazko parte-hartzean oinarritutako hiritartasuna eratzen laguntzen dutenen hitzarena.

**Título**

*El Valor De la Palabra*
*Hitzaren balioa*

*Hacia la ciudadanía del siglo XXI.*
*mendeko hiritartasunerantz*

*Revista anual de pensamiento*

**Edita**
*Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*

Presidenta: Natividad RODRÍGUEZ
Secretario: Javier BLANCO
Gerente: Dionisio GRATAL

**Edición integral**
Conceptualización y diseño:
Koldo AGINAGALDE
Conceptualización y contenidos:
José Ignacio ARANES

**Consejo de Redacción**
Jesús ALONSO
Fermín BARCELÓ
Daniel CASTILLEJO
Sabina de la CRUZ
Eusebio FERNÁNDEZ
Andoni ITURBE
Henrike KNÖRR
María Teresa PAGAZAURTUNDUA
Antonio RIVERA
Imanol ZUBERO

*Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*
Institución fundada en el año 2000
Calle Postas, 15, 1.º izda. 01005 Vitoria-Gasteiz
Tfno.: 945 234 047
Fax: 945 233 699
E-mail: info@fundacionfernandobuesa.com
Página Web: www.fundacionfernandobuesa.com

**Coordinación técnica**
***FR**actuaL*, sc. Vitoria __ ***publicaciones***__:
Diseño gráfico con asistencia a la realización y producción integral.

*DOKU. Servicios de Información y Documentación*:
Edición y coordinación de contenidos

**Traducción al euskara / Euskara itzulpena:**
*Aixe, S.L.*

**Asistencia fotográfica**
*Gert Voor in Holt, Ibon Sáenz de Olazagoitia*

**Obra gráfica**
*«Corchetes en hilera»* y *–f–* sombreada, (lápiz sobre papel):
Autoría [  (3K3) ]

*Los espacios de la palabra (y la conciencia)*,
(serie de 7 imágenes).
Autoría: Alejandro Quintana Sáenz de Cortázar.
veiss comunicación, S.L.

**Preimpresión:**
*Reproducciones L´arte S.A.*

**Impresión**
*Gráficas Santamaría, s.a.*

© De los textos, los autores
© De las imágenes, los autores
© De la presente edición:
*Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*

Número 2. /2002
ISSN 1578-4398
DL: VI-415/01

El Valor De La Palabra
Hitzaren Balioa

fundazioa
Fernando Buesa Blanco

Revista anual de pensamiento



# El Valor De La Palabra
## Hitzaren balioa

*Hacia la ciudadanía del siglo* ***XXI****. mendeko hiritartasunerantz*

2002

ÍNDICE

**1. PRESENTACIÓN** ..... 9

**2. TEXTOS-PRÓLOGO**

XERARDO ESTÉVEZ
– «Transparencias» ..... 16

MARIO ONAINDIA
– «La ciudadanía en el siglo XXI» ..... 20

**3. ARTÍCULOS** ..... 25

XABIER AIERDI
– «De las emergencias ciudadanas» ..... 28

XABIER ETXEBERRIA
– «Universalidad y diferencia» ..... 58

DANIEL RAVENTÓS
– «Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o "los que viven con permiso de otros". (Esbozo de una propuesta para una ciudadanía libre de dominación)» ..... 78

JOSÉ MARÍA ROSALES
– «Asociacionismo civil y educación política» ..... 104

**4. CONVERSACIONES / ENTREVISTAS / ENCUENTROS** ..... 128

GABI MARTÍNEZ / KOLDO AGINAGALDE
– «Frontera traspasada. Conversaciones con *Bernardo Atxaga*, María Jesús Buxó, Victoria Camps, Iñaki Gabilondo, Luis Daniel Izpizua, Josep Ramoneda y Bashkim Shehu» ..... 131

**5. PALABRA ESCRITA** ..... 159

MANUEL HIERRO:
– «Pequeño atlas portátil de una *ciudadanía* posible» ..... 162

FELIPE JUARISTI:
– «Hegaldi» / «Min» ..... 166

BASHKIM SHEHU:
– «Carta a un amigo desde lejos» ..... 172

**6. PALABRA GRÁFICA** ..... 177

TXARO ARRÁZOLA:
– «Campamento VI» ..... 178

XABIN EGAÑA:
– «La libertad» ..... 180

**7. EN TORNO A FERNANDO BUESA BLANCO** ..... 183

*– Nos queda la palabra...* ..... 184

**8. DESDE LA *FUNDACIÓN*** ..... 191

***Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco*** ..... 192

**II Aniversario: Acto de Homenaje** ..... 194

Discursos en la ofrenda floral
– XESQUI CASTAÑER, EMILIO GUEVARA, JOSÉ RAMÓN RECALDE, JAVIER ROJO.

**II Aniversario: *In memoriam de Fernando Buesa Blanco*** ..... 212

GREGORIO PECES-BARBA
– «La dignidad humana» ..... 214

ELÍAS QUEREJETA
– «La tarde cuelga miradores» ..... 220

**Presentación de la *Fundación* en Bilbao** ..... 222

JORDI SOLÉ TURA
– «Autonomía y nacionalidades en España: estado de la cuestión» ..... 224

***I Seminario Fernando Buesa Blanco* en los Cursos de Verano de la UPV-EHU**
*– Ciudadanía, multiculturalidad y globalización: propuestas para el estudio e intervención* ..... 235

RICARD ZAPATA, ANTONIO ELORZA, JOSETXO BERIAIN, JAVIER DE LUCAS y JASONE ASTOLA

**Publicaciones** ..... 247

*Cuadernos de reflexiones sociales: el Estatuto de Autonomía del País Vasco.*
*Página Web de la Fundación*

**9. OTROS ESPACIOS** ..... 251

JOSÉ IGNACIO ARANES
– «En torno a Eduardo Chillida: buscador de encuentros» ..... 252

**10. CIUDADANÍA / DERECHOS HUMANOS: REFERENCIAS**

*Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea* ..... 276

**Índice del número anterior** ..... 294

# *Hitzaren balioa*

# *Palabra*

*La*

*De*

*Valor*

*El*

*Bide-hariak*

*Hilos conductores*

## 1. PRESENTACIÓN

Cuando hace un año presentamos el primer número de esta publicación: *El valor de la palabra. Hitzaren balioa. Hacia la ciudadanía del siglo XXI. mendeko hiritartasunerantz*, señalamos el espíritu con el que nacía, en buena medida recogido en la cabecera de esta revista anual de pensamiento: una publicación que procura estar abierta a contenidos que ayuden a pensar y vivir (mejor) en una sociedad de ciudadanos.

*El valor de la palabra*, su ejercicio y defensa, fue uno de los argumentos que distinguieron a Fernando Buesa Blanco en su actividad como hombre político, así como ciudadano vasco.

*El valor de la palabra* quiere ser también uno de los ejes de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*, creada para el desarrollo y la promoción de la cultura de la paz, de la democracia y del progreso social.

De acuerdo con dicho principio: *el valor de la palabra*, se ha constituido este año, durante la gestación de este número, el Consejo de Redacción. Sus integrantes representan en sí la voluntad de pluralidad con la que se prepara esta publicación (la ficha técnica que abre estas páginas recoge la estructura y los miembros del Consejo editorial, de

## 1. AURKEZPENA

Duela urtebete aurkeztu genuen argitalpen honen lehenengo zenbakia: *El valor de la palabra. Hacia la ciudadanía del siglo XXI / Hitzaren balioa. XXI. mendeko hiritartasunerantz.* Han adierazi genuen zein espirituekin jaio zen. Eta, neurri handi batean, pentsamenduaren urteroko aldizkari honen goiburuan jasota dago: hiritarren gizarte batean pentsatzen eta (hobeto) bizitzen lagunduko duten edukiei irekita egoten saiatzen den argitalpena.

*Hitzaren balioa* –hitza erabiltzea eta aldeztea– izan zen Fernando Buesa Blancoren bereizgarrietako bat, bai politika gizon gisa egin zuen jardueran, bai Euskadiko hiritar gisa.

*Hitzaren balioa*, orobat, bakearen, demokraziaren eta gizarte aurrerapenaren kultura sustatzeko asmoz sortutako *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*ren ardatzetako bat izatea nahi genuke.

Oinarri horri –*hitzaren balioa*-ri– jarraituz, aurten, zenbaki hau sortzeko prozesuan, Erredakzio Batzordea eratu da. Batzordeko kideek eurek argitalpen honek bere prestakuntzan duen aniztasuna adierazten dute (orri hauen hasierako fitxa teknikoan daude jasota Batzordearen egitura eta kideak;

procedencias heterogéneas y trayectorias valiosas).

. . .

El segundo enunciado de la cabecera: *Hacia la ciudadanía del siglo XXI. mendeko hiritartasunerantz*, ha marcado la orientación de los contenidos elaborados para este número.

El anterior, y primero, ya supuso una aproximación a la ciudadanía como uno de los ejes determinantes para la configuración de la sociedad contemporánea (consúltese el *Índice de contenidos* que figura en el cierre de estas páginas, con artículos de Javier Otaola, Javier Echeverría y Santiago de Pablo).

En este segundo número se profundiza en torno a la ciudadanía y a las condiciones necesarias para su ejercicio pleno. Los artículos de Xabier Aierdi, Xabier Etxeberria, Daniel Raventós y José María Rosales inciden en los aspectos conceptuales, políticos, socioeconómicos, éticos, educativos y asociativos de la ciudadanía. Estimamos que cada uno de estos cuatro textos supone una aportación de referencia para guiarse en el conocimiento y el debate sobre los fundamentos que definen una sociedad y proponen líneas de

askotariko jatorriak eta ibilbide baliotsuak dituzten kideak dira, ezbairik gabe).

. . .

Goiburuko bigarren adierazpenak *(Hacia la ciudadanía del siglo XXI / XXI. mendeko hiritartasunerantz)* zenbaki honetarako landutako edukien nondik norakoa markatu du.

Aurreko zenbakia, lehenengoa, dagoeneko hiritartasunera inguratu zen, gaur egungo gizartea eratzeko ardatz erabakigarri gisa (ikus orri hauen azkenean ageri den *edukien aurkibidea;* Javier Otaolaren, Javier Echeverríaren eta Santiago de Pabloren artikuluak ageri dira hor).

Bigarren zenbaki honetan, hiritartasunaren inguruan eta hiritartasunaz erabat baliatzeko behar diren baldintzen inguruan sakondu dugu. Xabier Aierdi, Xabier Etxeberria, Daniel Raventós eta José María Rosales egileen artikuluek hiritartasunaren kontzeptu, politika, gizarte, ekonomia, etika, hezkuntza eta elkarte alderdiei buruz dihardute. Gure ustez, lau testu horietako bakoitzak erreferentziazko ekarpena dakar, gizarte bat definitzen duten oinarriei buruzko jakintzen eta eztabaidaren nondik norakoak ulertzeko. Eta hiri-

intervención para conseguir la regeneración ciudadana.

En este bloque de artículos de desarrollo *entramos* a través de dos *textos-ventanas*: el texto de Xerardo Estévez (una *ventana* desde el espacio de la ciudad, el urbanismo y la arquitectura abierta) y el de Mario Onaindia (una *ventana* desde el espacio de los territorios –en ocasiones más que contaminados– de la política y la ideología).

Son *textos-prólogo* que darán paso a proyectos como el de *Frontera traspasada*, *viaje* de Gabi Martínez y Koldo Aginagalde hacia y con las palabras de *Bernardo Atxaga*, María Jesús Buxó, Victoria Camps, Iñaki Gabilondo, Luis Daniel Izpizua, Josep Ramoneda y Bashkim Shehu.

Tras estas *palabras* (*conversadas*) llegan las *palabras* (*escritas*) de Manuel Hierro, Felipe Juaristi y Bashkim Shehu. Los tres se aventuran literaria, que no banalmente, por la dignidad y sus manifestaciones en el empeño de vivir.

Las *palabras gráficas* de Txaro Arrázola y Xabin Egaña *se acercan* a continuación: son *palabras pictóricas* (morales y estéticas) que exploran y denuncian los entornos

tartasuna bere onera ekartzea lortzeko nola esku hartu proposatzen dute.

Garapeneko artikuluen bloke horretara, bi *leiho testu*-ren bidez sartzen gara: Xerardo Estévez-en (hiriaren, hirigintzaren eta arkitektura irekiaren espaziotik zabaldutako leihoa) eta Mario Onaindiarena (politikaren eta ideologiaren lurraldeetatik –batzuetan kutsatuak baino areago dauden lurraldeetatik– zabaldutako lehioa) testuen bidez, alegia.

*Hitzaurre testu* horien bidez, beste proiektu batzuk iritsi ahal izango ditugu, hala nola, *Muga gainditua* Gabi Martínezen eta Koldo Aginagalderen *bidaia*, *Bernardo Atxaga*, María Jesús Buxó, Victoria Camps, Iñaki Gabilondo, Luis Daniel Izpizua, Josep Ramoneda eta Bashkim Shehu egileen hitzetarantz eta hitzekin.

*Elkarrizketako hitz* horien atzetik, Manuel Hierro, Felipe Juaristi eta Bashkim Shehu egileen *hitz idatziak* datoz. Hirurak ere, literaturarekin, baina hutsalkeriarekin, duintasunean barneratzen dira, bao eta bizitzeko ahaleginean dituen adierazpideetan ere.

Txaro Arrazolaren eta Xabin Egañaren *hitz grafikoak* datoz ondoren: *hitz piktorikoak* dira (moralak eta

que incumplen los mínimos exigibles para la práctica de la ciudadanía.

La sección *En torno a Fernando Buesa Blanco* nos permite recuperar el espíritu de algunas de sus intervenciones. Nos basamos en la publicación editada por las Juntas Generales de Álava: *Nos queda la palabra...*

Bajo el epígrafe *Desde la Fundación* abordamos las acciones que han comportado la indagación, el análisis y el planteamiento de propuestas acerca de la ciudadanía y el reconocimiento de la memoria. Aludimos a las *Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco*; a la ofrenda floral en el *II Aniversario* del asesinato de Fernando Buesa Blanco (con las intervenciones de Xesqui Castañer, Emilio Guevara, José Ramón Recalde y Javier Rojo); a *In memoriam* (con intervenciones como las de Gregorio Peces Barba o Elías Querejeta); a la presentación de la *Fundación* en Bilbao (con Jordi Solé Tura), o al *I Seminario Fernando Buesa Blanco* en los Cursos de Verano de la UPV-EHU (codirigido por Javier Otaola y Dionisio Gratal). La reseña de las publicaciones editadas cierra este capítulo. Se trata de los *Cuadernos de reflexiones sociales. El Estatuto*

estetikoak), eta hiritartasunaz baliatu ahal izateko gutxieneko baldintzak betetzen ez dituzten inguruneak miatzen eta salatzen dituzte.

*Fernando Buesa Blancoren inguruan* hautapenaren bidez, haren hitzaldietako batzuen espiritua berreskuratzeko aukera daukagu. Arabako Biltzar Nagusien argitalpena hartu dugu oinarritzat: *Nos queda la palabra...*

*Fundaziotik* epigrafearen pean, hiritartasunari eta oroimenaren ezagutzari buruzko ikerketak, analisiak eta proposamenak ekarri dituzten ekintzei buruz arituko gara. Hor aipagai ditugu *Euskadiko Autonomia Estatutuari buruzko jardunaldiak;* Fernando Buesa Blanco erail zutenekoaren *2. urteurreneko* lore eskaintza (Xesqui Castañerren, Emilio Guevararen, José Ramón Recalderen eta Javier Rojoren parte hartzeekin); *In memoriam* (Gregorio Peces Barbaren eta Elías Querejetaren parte hartzeekin, besteak beste); Fundazioak Bilbon izan zuen aurkezpena (Jordi Solé Turarekin); edota *Fernando Buesa Blanco I. Mintegia,* Euskal Herriko Unibertsitatearen udako ikastaroetan (Javier Otaola eta Dionisio Gratal zuzendari zituela). Ateratako argitalpenen aipamenak ixten du kapitulu hori. Hauek dira: batetik, *Gizarte gogoetarako koadernoak: Euskadiko*

*de Autonomía del País Vasco*, y de la *Página Web*.

En el apartado *Otros espacios*, de acogida a experiencias e itinerarios que posean singular relevancia, la figura de Eduardo Chillida se muestra como la de un *buscador de encuentros.* El texto de José Ignacio Aranes recorre algunos de ellos. Sus *encuentros* pueden ser también un poco *nuestros*.

El último bloque, de carácter documental, nos ofrece la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*. Esta referencia no deja de ser otra *ventana* para actualizar las bases de la ciudadanía en el horizonte de la Convención sobre el Futuro de Europa.

. . .

Con estas *ventanas*, estimados lectores, nos gustaría que los contenidos de esta publicación pudieran servir para conocer y comprender mejor la realidad, y acercarnos con la palabra política, la palabra ética y la palabra estética *hacia la ciudadanía del siglo XXI*. En períodos como el que vivimos es cuando resulta especialmente necesario analizar los pasos recorridos, indagar el horizonte y *abrir vías* para el encuentro desde la dignidad ciudadana.

*Autonomia Estatutua*, eta, bestetik, *webgunea*.

*Beste espazio batzuk* atalean, garrantzi bereziko esperientziak eta ibilbideak jasotzen dira. Eduardo Txillidaren irudia azaltzen da, *elkarketen bilatzaile* gisa. José Ignacio Aranes-en testuak elkarketa horietako zenbait biltzen ditu. Haren *elkarketak* pixka bat *gureak* ere izan daitezke.

Dokumentu izaerakoa dugun azkeneko blokeak, berriz, *Europar Batasuneko Oinarrizko Eskubideen Karta* eskaintzen digu. Europaren Etorkizunari buruzko Konbentzioak zabaldutako ikuspegiak kontuan hartuta, hiritartasunaren oinarriak eguneratzeko beste *leiho* bat.

. . .

*Leiho* horiekin, irakurle estimatuok, argitalpen honen edukiak errealitatea hobeto ezagutu eta ulertzeko balio izatea nahi genuke; hitz politikoarekin, hitz etikoarekin eta hitz estetikoarekin, *XXI. mendeko hiritartasunerantz* inguratu nahi genuke. Gu bizi garen aldi hau bezalakoetan, bereziki beharrezkoa da egindako pausoak aztertzea, etorkizuna ikertzea, eta hiritar duintasunez elkartzeko *bideak irekitzea*.

***El Valor De la Palabra***
***Hitzaren balioa***

# Textos

## p r ó l o g o



Serie: *Los espacios de la palabra (y la conciencia)*

Textos

prólogo

## Transparencias

*Xerardo Estévez*

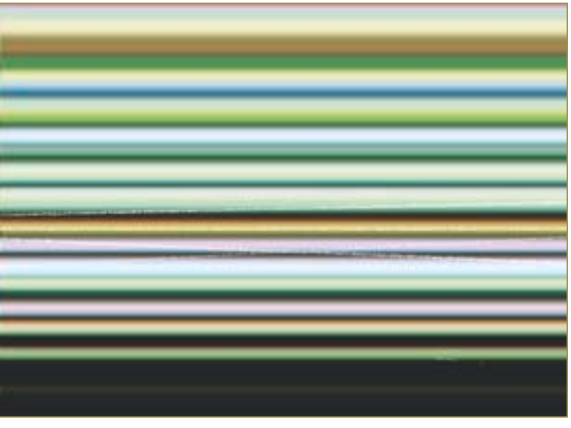


Imagen I

## La ciudadanía en el siglo XXI

*Mario Onaindia*

# Transparencias

*Xerardo Estévez*

***Xerardo Estévez Fernández** [Santiago de Compostela, 1948] es arquitecto por la Escuela Técnica Superior de Barcelona. Entre 1983 y 1998 fue alcalde de Santiago de Compostela. Durante sus sucesivos mandatos la ciudad registró un impulso en el terreno urbanístico y edificatorio, en la actividad cultural y en la proyección internacional del Camino de Santiago. Fue diputado por el PSdeG-PSOE en el Parlamento Gallego y en las Cortes Españolas. Al retirarse de la vida pública regresa al ejercicio profesional, que simultanea con la actividad como conferenciante y articulista.*



Leyendo el primer número de esta publicación anual de la *Fundación FernandoBuesa Blanco Fundazioa*, descubro ese juego de veladuras que me sugiere el título de estas líneas:

*El / El valor / El valor de / El valor de la / El valor de la palabra*

Las palabras aisladas no tienen sentido, no se comprende lo que quieren decir. A medida que se van solapando se presupone, pero el significado pleno sólo se alcanza cuando se han colocado todas las transparencias. Esa superposición puede ser como una metáfora de la suma de los distintos planos relacionales: el yo en soledad, el de la habitación donde nazco y en la que me despido solitariamente cuando muero; el tú y yo en la casa, en el ámbito familiar o de la amistad; el yo y los demás, nosotros, en la calle, el barrio, la ciudad, el área metropolitana o la comarca, la región, el país, la nación, el conti-

nente, el mundo... Unos planos más fuertes, emotivos o racionales que otros, pero que al fin conforman el encuentro de cada individuo con la sociedad.

La identidad es como un juego de muñecas rusas, de *matrioshkas* en las que nos podemos encerrar. Si son opacas, se vuelven excluyentes, pero cuando son transparentes permiten atisbar unas traspasando las otras y dejan advertir, a través de sus veladuras, los perfiles superpuestos de los distintos yoes y otredades. Nuestros atributos, nuestra especificidad, son sencillamente parecidos o distintos. No pueden ser utilizados como armas contra la condición humana. Hemos de considerarlos como lazos o puentes tendidos para la comunicación y el intercambio, y no como caparazones que nos separan de los que no participan de esos mismos rasgos. La lengua, la cultura, la nacionalidad, la religión, el color de la piel, están para ser respetados y compartidos en una colectividad superior donde puedan realizarse las aspiraciones que, a lo largo de generaciones, hemos venido plasmando en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Ése es el papel de la convivencia, el permitir la manifestación y la relación entre las distintas esferas de las identidades personal y colectiva que siempre son modulares, flexibles, acumulables, poliédricas.

El vehículo idóneo para nuestro entendimiento es la palabra, que sólo puede ejercerse en libertad. La libertad es la situación en la cual los elementos que nosotros entendemos como características de nuestra forma de ser pueden expresarse en relación y en pie de igualdad con las peculiaridades de los demás.

En el mundo desarrollado, las urbes pueden convertirse sólo en instrumentos generadores de necesidades, en objetos donde casi todo queda reducido a una exaltación de la economía, la información, la tecnología y el consumo, a una incesante oleada de cosas efímeras que nos agotan. En ellas las diferencias entre los ciudadanos aparecen gráficamente dibujadas en su zonificación, en su urbanística, en sus edificios, y es en ese espacio donde se plantean abiertamente, como la ropa tendida en los balcones, los conflictos propios de la aglomeración humana, sus tensiones.

Pero la ciudad es otra cosa. Tiene que ser, además del lugar de disfrute, el de la disconformidad con lo que pasa en el entorno social, cultural,

político, económico, y donde surja, por lo tanto, la demanda de justicia. Este hueco de disconformidad tiene que llenarlo el proyecto, la ensoñación, la idea, la convicción de que se puede cambiar.

Nos queda para conseguirlo el espacio público, ese lugar forzosamente encontradizo pensado para nosotros, para trabajar la proporción y el acuerdo y poder desarrollar plenamente la ciudadanía, mediante las transparencias de nuestras respectivas individualidades. Nos queda también la palabra, que se expresa plenamente en la ciudad transmitiéndose de boca en boca entre esquinas, puertas y tribunas.

Sólo en paz se puede hablar de libertad, de convivencia, de solidaridad, de ciudadanía, de justicia. Es entonces cuando adquiere toda su importancia el *valor de la palabra*, el único instrumento que puede hacer posible esa coexistencia pacífica a la que aspiramos.

*Yo doy todos mis versos por un hombre*
*en paz. Aquí tenéis, en carne y hueso,*
*mi última voluntad. Bilbao, a once*
*de abril, cincuenta y uno.*
*Blas de Otero.*[1]

Los versos de Blas de Otero, *Pido la paz y la palabra*, se hicieron realidad en Fernando Buesa, que pagó con su vida sus propuestas de concordia. ■

[1] **Nota de los editores**. Última estrofa del poema *«A la inmensa mayoría»*, que incluye a su autor, Blas de Otero, en el verso último. Pertenece al libro *Pido la paz y la palabra*, cuya primera edición fue publicada en 1955 por la editorial Cantalapiedra (Torrelavega).

# La ciudadanía en el siglo XXI

*Mario Onaindia*



***Mario Onaindia Nachiondo*** *[Bilbao, 1948] es senador por el PSE-PSOE, presidente del mismo partido en Álava y miembro del Consejo de Europa. Es doctor por la UPV-EHU (*El lenguaje fílmico de la época clásica: B. Wilder, *1993) y por la UNED (*La tragedia de la Ilustración española, *2000). Ha escrito varios relatos, novelas y ensayos en euskara y castellano, y ha participado como guionista en películas y documentales. Asimismo, colabora habitualmente como articulista en Prensa. Sus últimas obras publicadas son* Guía para orientarse en el laberinto vasco *(2000),* El precio de la libertad. Memorias *(1948-1977) (2001) y* La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración *(2002).*

La vida de Fernando Buesa fue un ejemplo a seguir en tres órdenes: el compromiso cívico por la libertad –que le llevó a propugnar una revuelta social democrática de los vascos contra el terror–, el compromiso ético y la lucha por la justicia social. Precisamente, las tres dimensiones que ha de tener la ciudadanía en el siglo por el que comenzamos a adentrarnos, para hacer más fuerte la democracia y que ésta resulte una respuesta efectiva a los nuevos retos lanzados tanto por la globalización como por la intolerancia, que pone en riesgo la convivencia democrática y en paz.

Justo en el momento en que sus asesinos preparaban su muerte junto con la de su escolta Jorge Díez Elorza, se producía en Euskadi la confluencia de dos fenómenos llamados a revitalizar la izquierda y la democracia. Por un lado, la revuelta social conocida como el *espíritu de Ermua*, en el que el objetivo por la paz a través del diálogo, inspirado en la cultura de la transi-

ción española, empieza a tener nuevas interpretaciones que ponen la solución en manos, no de los terroristas, sino de los ciudadanos, pues el logro de la paz deja de interpretarse como ausencia de violencia terrorista para comprenderse como el goce de las libertades ciudadanas. Y por otro, las nuevas ideas de la izquierda que empieza a tomar iniciativas en el terreno ideológico, buscando su inspiración en el viejo republicanismo como alternativa al liberalismo que hasta entonces parecía erigirse en el único referente tras la caída del muro de Berlín.

En efecto, el colapso del comunismo en todo el mundo, y, de modo particular, lo que en una época se llamaba la *Patria del socialismo*, plantean un problema para el conjunto de la izquierda, tanto la comunista como incluso la socialdemócrata: la necesidad de abandonar cualquier estrategia que se base en la toma del poder, sea de forma insurreccional o parlamentaria, para poner en marcha el proyecto de transformación social desde el Estado, considerando a la sociedad una plastilina en sus manos. Se extiende la convicción de que el socialismo es democracia, y de que es preciso desarrollar cada vez más nuevas formas de participación cívica en los asuntos públicos, sin dejarlos en manos del Estado, ni siquiera sólo en la de los partidos.

Y es en este momento cuando resulta especialmente útil la relectura de los textos clásicos del republicanismo, que sin duda alumbrarán nuevas ideas y teorías al ponerlas en contraste con los tradicionales planteamientos del movimiento obrero y la socialdemocracia.

En efecto, una concepción más amplia y cabal del ciudadano y de sus obligaciones pasa por retomar dos ideas fundamentales del republicanismo romano. Por un lado, la clara diferenciación entre el poder privado del *pater familias*, la dominación, y el poder público del gobernante, el *imperium*. Y en segundo lugar, la experiencia del pueblo romano, que no buscaba tomar el poder sino más bien evitar su caída en la esclavitud, por lo que desarrolló la invención de distintas instituciones para contrapesar el poder público y así garantizar la libertad cívica (Tito Livio, Polibio, Maquiavelo, etc.). Esto es, la libertad entendida como lo contrario de la esclavitud o la

dominación. En este caso, la filología –y en concreto la etimología– puede servirnos de alguna ayuda, si tenemos en cuenta que *dominación* procede de *dominio* y ésta de *dominus* [señor], y ésta a su vez, de *domus* [casa]. Es decir, que se trata de evitar el poder que ejerce el señor sobre sus esclavos o sus hijos, ya que la *familia* romana abarcaba tanto a unos como a otros. El *imperium*, en cambio, significa *el poder público*, y como tal está controlado por la ciudadanía por medio de lo que Montesquieu llamaría, inspirándose en esta experiencia, *poderes intermedios*, tanto de los patricios (Senado) como del pueblo (tribunos, etc.), ya que sólo el poder limita el poder. Todo ello al servicio de los ciudadanos, para que puedan disfrutar de autonomía para gozar de sus bienes, ejercer su libertad de pensamiento, de religión, del idioma que deseen hablar, etc., es decir, de todas esas cosas que en Euskadi se cuestionan.

Idea de libertad que representa una alternativa a la concepción liberal, porque mientras aquélla es la libertad de los humildes (*humilis: pueblo; género humilde, popular*), del pueblo, ésta es la libertad de los poderosos. Mientras aquélla se identifica con la seguridad de poder disfrutar de los bienes, de la honra como un hombre libre, ésta se equipara a la no interferencia de otros. Diferencia que se percibe en la distinta manera en que se contempla la ley. Para unos es la única garantía de sus derechos, para otros (Hobbes, Filter, etc.) será siempre una limitación a la libertad porque pone freno a la voluntad. Es la percepción diferente que de las reglas de tráfico tiene el humilde peatón de la gran ciudad –que si no existieran semáforos no podría cruzar las calles– y el poseedor de un potente coche que se ve obligado a interrumpir su marcha en cada cruce.

Esta idea de libertad presenta una nueva perspectiva para ofrecer una alternativa a la síntesis entre lo universal y lo particular, porque la ley es siempre de un Estado. Los republicanos rechazan el mito del hombre aislado de la sociedad de inspiración liberal y, antes, estoica. Lo que sirve para ofrecer una alternativa a otro movimiento surgido estas últimas décadas, el comunitarismo.

Desde sus orígenes, los republicanos de cualquier tendencia perciben que el tipo de sociedad que pretenden construir sólo puede funcionar si

los ciudadanos gozan de propiedades o –lo que puede significar lo mismo– de medios para evitar que puedan ser manipulados por otros ciudadanos más poderosos por necesitar de su ayuda para sobrevivir.

El complemento necesario para el funcionamiento de esta sociedad es la dimensión ética, no sólo de una supuesta vanguardia, sino del conjunto de la sociedad. De ahí el interés que poseen movimientos sociales que no buscan tanto la mejora de sus condiciones de vida como la solidaridad con los *humildes* o menos favorecidos, esto es, las ONGes.

Esta publicación ofrece un debate en profundidad sobre todos estos temas, que sin duda habría hecho las delicias de Fernando Buesa. La mejor forma de ser fieles a su imborrable memoria es estudiarlos para luego ponerlos en práctica y para que nos aprestemos a la conquista de nuevos espacios de libertad. ■



Serie: *Los espacios de la palabra (y la conciencia).*

# 3. ARTÍCULOS

## Analizar, pensar, proponer

Analizar, pensar y proponer vías para el conocimiento y la intervención. Los cuatro artículos que presentamos en este espacio parten de este propósito y participan del enunciado central de la publicación: *El valor de la palabra. Hacia la ciudadanía del siglo XXI*. Y, sobre todo, sus autores ahondan en el sentido conceptual y *práctico* de la ciudadanía, esto es: en las condiciones necesarias para su ejercicio efectivo.



Imagen II

Sobre esta orientación básica y cada uno desde su área de estudio, **Xabier Aierdi**, **Xabier Etxeberria**, **Daniel Raventós** y **José María Rosales** plantean sus artículos. Se trata de textos que procuran aportan referencias claves para la orientación en torno a este principio, el de la ciudadanía, que es necesario anclar y proponer como eje para las sociedades contemporáneas, especialmente para los países en los que su ejercicio resulta imposibilitado, o por lo menos coartado, y ello, así suele ocurrir, en nombre de *palabras* manipuladas y secuestradas (la violencia empieza con las palabras).

La ciudadanía como el marco y el reconocimiento del valor de la dignidad en todas sus dimensiones: conceptual, ética, socio-económica y educativa.

En «De las emergencias ciudadanas», **Xabier Aierdi** plantea el estado de la cuestión de la ciudadanía –*el armazón constitutivo de nuestro orden social*– mediante múltiples referencias orientadas a constatar dos realidades *emergentes*: el peligro que experimenta la ciudadanía ante el empuje de los postulados neoliberales; y la aparición de nuevos modelos de ciudadanía que compiten con la forma de ciudadanía más extendida, la territorial. El autor propone *regenerar la ciudadanía virtuosa* y *compleja* para *construir una sociedad buena*.

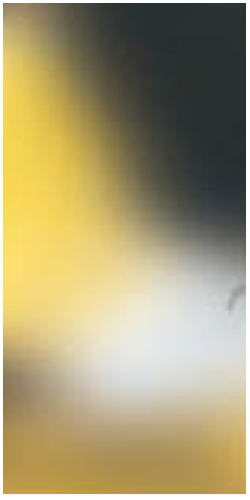
En el ámbito de la ética y de la ciudadanía sobresale la tensión entre *universalidad* y *diferencia*, dos atributos irrenunciables del ciudadano que resultan difícilmente compatibles. **Xabier Etxeberria** expone y evalúa en «Universalidad y diferencia» sus modelos de relación partiendo de dos afirmaciones básicas: la *universalidad* protege las *diferencias* tras discernir entre ellas y la *diferencia* afecta al sentido y alcance de la *universalidad*. La complementariedad entre ambas: *universalidad* y *diferencia* se erige en uno de los ejes para la ciudadanía.

En su artículo de extenso título –«Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o *los que viven con permiso de otros*. (Esbozo de una propuesta para una ciudadanía libre de dominación)»–, **Daniel Raventós** atiende a la desigualdad de riqueza e ingresos a gran escala como un fenómeno que roe la democracia y encubre la falta de libertad. Su propuesta defiende la Renta Básica como un *componente constitutivo de la ciudadanía en este siglo*.

Se hace urgente el desafío de *repolitizar* la vida civil a través de la participación ciudadana. **José María Rosales** interpreta en «Asociacionismo civil y educación política» la evolución de este proceso mediante el asociacionismo, y analiza las expectativas e ilusiones que genera la participación asociativa en organizaciones civiles y políticas. Afirma la necesidad del *dialogar*, *deliberar* y *argumentar* para *mediar* las diferencias e intereses y construir la vida en común.

# De las emergencias ciudadanas

*Xabier Aierdi*



***Xabier Aierdi Urraza*** *[Zeberio, Bizkaia, 1957] es licenciado en Sociología y Periodismo, doctor en Sociología por la Universidad de Deusto y profesor titular de Sociología en el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación de la UPV-EHU. Ha sido director de dicho Departamento y presidente de la Asociación Vasca de Sociología. En la actualidad, es director de* Inguruak. Revista vasca de Sociología y Ciencia Política*. Su interés investigador se centra en temas relacionados con la etnicidad, la inmigración, el nacionalismo y el desarrollo. Recientemente, ha participado en el Curso de Verano de la UPV-EHU dedicado a* Ciudadanía y Educación *(2002). Es autor de* La inmigración en el espacio social vasco: tentativas de descodificación de un mundo social *(1993) y coautor de* Sociedad civil, protesta y movimientos sociales en el País Vasco *(1995).*

«Es una práctica común tanto de la vida política como de la teoría política el que, si X es una cualidad muy deseada pero resulta casi imposible proporcionarla, entonces la definición de X se modifica hasta que corresponde a lo que se puede proporcionar o, mejor aún, a lo que ya se proporciona. Ese ha sido el destino de la ciudadanía democrática tal vez más que el de cualquier otra cualidad. No tenemos ni idea de cómo podríamos construir una sociedad democrática entendiendo por tal una en la que se disfrutase universalmente de la ciudadanía activa, participativa, siempre que se quisiese. La hemos redefinido, por tanto, para referirnos a ciertas actividades de votación muy formales, sumamente controladas y realizadas muy de cuando en cuando».

Estas palabras de Colin Crouch[1] nos muestran que la *ciudadanía* es, además de una realidad dispar, un término muy plástico, al que se le podrían dar significados muy diversos. Significados que, casi siempre, tienen más que ver con lo que las cosas de hecho son que con lo que quisiéramos que fueran.

Jorge Riechmann[2] proponía hace algunos años desechar el concepto de *desarrollo sostenible*, no tanto porque en su origen no pretendiera alumbrar una práctica (normativa) deseable, sino porque, por efecto de la magia verbal social, en boca de políticos y poderosos terminó significando *desarrollo sostenido*, significado que desvirtuaba y contradecía radicalmente su pretensión original. La Sociología ha demostrado hace tiempo que la lucha por apropiarse de las palabras y de sus significados son luchas sociales y políticas y viceversa. Algo similar ocurre con el cuasi-abandono del término *ciudadano* que propone Luigi Ferrajoli[3], mediante el cual, aunque no lo explicite, pretende hablar de personas y no de ciudadanos, distinguiendo la universalidad intrínseca –y la única universalidad posible– de las primeras con la realidad fáctico-histórica de los segundos. Ahora bien, Riechmann concluye con la imposibilidad de tal depuración terminológica, porque la misma extensión y popularidad del término la hacen imposible. ¿Qué decir de la ciudadanía, que es el armazón constitutivo de nuestro orden social? Si no podemos descartar su uso, al menos discutamos sus desarrollos y su situación actual y veamos qué podemos hacer en el futuro. De ahí el título del texto: *Las emergencias ciudadanas*. En el contexto actual, al término *emergencia* se le pueden adjudicar dos significados cabales:

> a) Emergencia en el sentido de que están encendidas las luces rojas de una ciudadanía que creíamos progresiva y progresista en sus contenidos, y que era presentada como un proceso acumulativo y sin posible retroceso. Esta ciudadanía tomada como garantía está retrocediendo por el auge del neoliberalismo, contra cuya versión original –el liberalismo– curiosamente se edificó la ciudadanía

[1] CROUCH, Colin: «La ampliación de la ciudadanía social y económica y la participación», en GARCÍA, Soledad; LUKES, Steven (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Siglo XXI, Madrid, 1999, págs. 257-285.

[2] RIECHMAN, Jorge: «Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación», en AA. VV.: *De la economía a la ecología*. Trotta, Barcelona, 1995, págs. 11-35.

[3] Aunque hay varias versiones de su texto «De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona», nos hemos basado en la más completa, que es el cuarto capítulo del libro de Luigi Ferrajoli *Derechos y garantías. La ley del más débil* (Trotta, Madrid, 1999).

social. Bourdieu ha dicho que, frente a la imagen de revolución global de la que se habla tan profusamente y que se vende tan exitosamente, hoy asistimos básicamente a un proceso de restauración liberal[4].

b) Emergencia también significa surgimiento de nuevas formas de ciudadanía propuestas como alternativa a la forma de ciudadanía más extendida: la territorial.

Sobre ambos significados discurrirá este texto.

## 1. La ciudadanía en emergencia

### 1. 1. ¿Están encendidas las luces rojas de emergencia de la ciudadanía?

Sí. Es más, probablemente las luces rojas de emergencia de la ciudadanía han estado siempre encendidas por varias razones.

La ciudadanía nunca ha dejado de ser un *bien aristocrático*, pues todo lo que no se puede universalizar no es un derecho, sino un privilegio. Los bienes aristocráticos son aquellos que siguen siendo bienes en la medida en que son propiedad de –o son poseídos por– unos pocos, pero que dejan de serlo cuando se generalizan. Este carácter aristocrático es más manifiesto si cuando hablamos de ciudadanía damos por sentado que por ella entendemos el triple proceso descrito por Marshall[5], en el que se pasó de reconocer los derechos civiles, a los políticos y después a los económicos y sociales. Esta naturaleza aristocrática (y etnocéntrica) se manifiesta también en el hecho de que sólo ahora, que hablamos tan profusamente del declive del sistema de bienestar social europeo, es cuando creemos que ha comenzado la crisis de la ciudadanía social. Asimismo, es esa misma mirada etnocéntrica

[4] BOURDIEU, Pierre: «El mito de la «mundialización» y el Estado Social Europeo», en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama, Barcelona, 1999, págs. 43-63. Asimismo, en este mismo libro, sugerimos leer el capítulo «La mano izquierda y la mano derecha del Estado», págs. 11-22.

[5] MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, Tom: *Ciudadanía y clase social*. Alianza, Madrid, 1998.

la que no nos permite ver que gran parte de las personas, que en este mundo han sido y son, son sólo personas, y que su ciudadanía se debe más al efecto de troquelamiento territorial generado por la constitución del Estado-nación, que a una extensión progresiva de derechos. Esta parcelación del territorio no siempre ha generado beneficios sociales, por lo que no ha sido siempre posible experimentar ni la conciencia ni la realidad de una ciudadanía plena. Como afirma Calsamiglia, «la pertenencia a las naciones fruto de la lotería de la vida, es una de las fuentes de desigualdad social y afecta crucialmente a la autonomía y a la posibilidad de los planes de vida del individuo»[6].

En el nivel anterior al del ciudadano territorializado habría que ver cuál es la medida de la persona, que para esto también hay medidas diferentes y no podemos funcionar con el doble código de afirmar la existencia de la ciudadanía (como ideal) con base en la no-persona (como situación real). Ser ciudadano exige el paso previo de la capacidad de auto-constituirse en persona[7], la posibilidad misma de construir una auto-identidad. Y, además, nos debemos plantear si es una posibilidad universalizable, tanto por razones intrínsecas como extrínsecas. Las intrínsecas tienen que ver con la misma capacidad de individuación en un marco cada vez más resbaladizo, y las extrínsecas con la exportación de la individuación occidental a contextos donde sigue perdurando el esquema adscriptivo.

Afirma Melucci que «en las sociedades diferenciadas los individuos son miembros, ciudadanos y personas: a través de estas diferentes modalidades de afiliación, los individuos contemporáneos actúan en los confines de diversos sistemas y tienen necesidad creciente de identidades permeables que les permitan transitar a través de las distintas regiones de significado y

6 CALSAMIGLIA, Albert: *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 91.

7 MELUCCI, Alberto: *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Trotta, Madrid, 2001 (especialmente el capítulo 2).

de los diversos marcos institucionales»[8]. No obstante, en opinión de Dal Lago, una persona existe «sólo en tanto que su *humanidad* no ha sido revocada o anulada. La persona es, pues, el conjunto de los atributos suficientes para hacer de un ser humano un hombre entre los demás hombres, mientras que la pertenencia a la especie humana es su condición necesaria»[9]. Sólo esta capacidad de autoconstituirse en persona, persona autónoma e individualizada, es la que permite articular una ciudadanía activa.

Más allá de la ciudadanía territorializada, y supuesta la constitución de la persona, aparecen los derechos cívicos. Se da por supuesto que históricamente los derechos cívicos han sido universalizados por la mera adscripción territorial de ciudadanía, lo que no deja de ser una proyección errónea. Lo que fue realidad en determinados países europeos protestantes en el siglo XVIII, que fueron testigos de grandes batallas para lograr el establecimiento institucional de la ciudadanía civil –con las consiguientes libertades de expresión, pensamiento y religión, e incluso el derecho imparcial de igualdad ante la ley–, en el mejor de los casos no deja de ser una ficción hasta muy entrado el final del siglo XX, o ideal a realizar en el XXI. Hoy mismo no deja de ser cierta la situación de millones de personas que son poseedoras –o a las que se les ha inscrito– de una ciudadanía territorial con ausencia absoluta de este tipo de derechos y libertades. Presumir los derechos cívicos de muchos de los habitantes del planeta es no ser conscientes de las condiciones de la libertad, que tan extraordinariamente ha analizado Gellner[10], y que precisan de la constitución de la sociedad civil, ese entorno que se sitúa entre y junto a la nación y el Estado, y que, en palabras de Giner, «es el reino de las voluntades privadas, individuales o colectivas, así como el de la propiedad, la desigualdad, la clase social, el interés de cada cual, del mismo modo

8 MELUCCI, Alberto: *Op. cit.*, pág. 47.

9 DAL LAGO, Alesandro: «Personas y no-personas», en SILVEIRA, Hector C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Trotta, Madrid, 2000, págs. 127-144. La cualidad y la creación de «no-personas» son un hecho tanto del pasado como del hoy: inmigrantes, por ejemplo.

10 GELLNER, Ernest: *Condiciones de la libertad. La sociedad y sus rivales*. Paidós, Barcelona, 1996.

que es el ámbito para las asociaciones voluntarias para la ganancia, la protección mutua ante el infortunio, la concurrencia capitalista y la afirmación ideológica o cultural»[11]. La concurrencia de sociedad civil, libertades cívicas y ciudadanía ha sido más excepción que regla.

Dando un paso más, esta concurrencia se reduce más en el caso de la conjunción entre ciudadanía territorializada, derechos civiles y democracia e instauración de los derechos políticos, aunque no cabe negar que el modelo también se ha ido extendiendo a medida que ha avanzado el siglo XX. Como afirma Hirschman, que con mucha generosidad atribuye un siglo a cada una de estas generaciones de derechos, «a lo largo del siglo XIX el aspecto político de la ciudadanía, es decir, el derecho de los ciudadanos a participar en el ejercicio del poder político, avanzó con dificultades en la medida en que el derecho al voto se iba extendiendo a grupos cada vez más numerosos»[12]. Los derechos políticos presuponen democracia. Sin embargo, frecuentemente, no está de más afirmar que no hay correlación positiva ni necesaria entre ciudadanía y democracia. Crouch afirma que la «ciudadanía democrática» con cierta tendencia implícita hacia lo universal (aunque con limitaciones tanto explícitas como implícitas respecto a cuestiones tales como la edad, los orígenes nacionales y, en el pasado, el género) es por tanto no sólo un caso bastante especial de ciudadanía sino también uno que presenta dificultades excepcionales, corriendo el peligro que corre de quedar reducido a lo trivial»[13]. Son muchos los ejemplos históricos que no acceden a la sustancia real de los derechos humanos.

---

[11] GINER, Salvador: *El destino de la libertad*. Espasa-Calpe, Barcelona, 1987, págs. 44-45.

[12] HIRSCHMAN, Albert O.: «Doscientos años de retórica reaccionaria: la tesis de la inutilidad», en BAKER, Paul (comp.): *Vivir como iguales. Apología de la justicia social.* Paidós, Barcelona, 2000, págs. 81-110. En favor de los siempre sensatos argumentos de Hirschman, hay que decir que él mismo pone en tela de juicio su generosidad, puesto que afirma que a los tres logros de la ciudadanía le han sucedido tres reacciones contrarias notables: el discurso contrarrevolucionario tras la Revolución Francesa; la posición aristocrática y elitista de la política entre ambas guerras mundiales basado en el desprecio de las masas y de la mayoría; y la actual ofensiva neoconservadora y neoliberal.

[13] CROUCH, Colin: *Op. cit.*, pág. 259.

En el último paso, nos encontraríamos con *los derechos sociales*, que consisten en la extensión de la ciudadanía a las esferas *social* y *económica* con el surgimiento del Estado de bienestar en la segunda mitad del siglo XX, mediante el reconocimiento de que ciertas condiciones mínimas de educación, salud, bienestar económico y seguridad son básicas para la vida de un ser civilizado, así como para el ejercicio significativo de los aspectos civiles y políticos de la ciudadanía. Esta extensión del significado de la ciudadanía presupone y subsume en una gran mayoría de casos los anteriores derechos, pero su ausencia no descataloga como ciudadano a una persona que tan sólo tenga reconocidas las anteriores. No es condición necesaria ni suficiente. Éste sería el caso que a menudo se discute sobre la extensión de los derechos sociales y económicos en los Estados Unidos, o las discusiones entre juristas sobre si los derechos económicos y sociales son realmente derechos[14].

Antes de pasar a analizar cuáles son las condiciones suficientes de la ciudadanía, queremos hacer constar que las señales de emergencia de la ciudadanía por el retroceso de los derechos sociales en los países europeos, nos ha permitido percatarnos de que la ciudadanía es un proceso, no necesariamente lineal, más que un derecho, y de que para dar cuenta de este proceso es útil el análisis histórico, porque:

> «[...] [la] historia del concepto de ciudadanía y la historia política modernas [en las] sociedades occidentales son coetáneas. La ciudadanía fue surgiendo progresivamente frente a los estamentos medievales, como expresión del paso de una estructura social basada en grupos familiares a una estructura social centrada en los individuos como sujetos de derechos. El concepto de ciudadanía acabó incorporando por ello las características principales de la transformación política que experimentaron el estado y sus relaciones con la sociedad»[15].

[14]ABRAMOVICH, Víctor; COURTIS, Christian: *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Trotta, Madrid, 2002.

[15]PROCACCI, Giovanna: «Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de Bienestar», en GARCÍA, Soledad; LUKES, Steven (comps.): *Op. cit.*, págs. 15-44.

El recurso a la historia permite eludir errores de bulto en los que es fácil caer desde los esquemas evolucionistas transhistóricos y transculturales en los que con cierta frecuencia ha incurrido la teoría sociológica de la modernización, aunque no los trataremos directamente en este artículo.

### 1. 2. ¿Cuáles son las condiciones suficientes de la ciudadanía?

En una cierta literatura sociológica late un profundo malestar porque la ciudadanía parece más proclive a ser estudiada en sus aspectos de identidad y diferencia culturales y, en cambio, se muestra reacia ante los temas de desigualdad que aborda la ciudadanía social. De esta opinión es Giovanna Proccaci[16], quien afirma que la:

> «[...] ciudadanía social sufre hoy cada vez más ataques, ataques que se corresponden con los dirigidos también contra los derechos sociales, las políticas sociales y los servicios sociales. Es indiscutible, sin embargo, la gran importancia que tiene la ciudadanía social en nuestra experiencia como ciudadanos. También es objeto de ataques similares su pretendida naturaleza no política: parece sostenerse en consecuencia, por una parte, la ilusión de que se podría debilitar la ciudadanía social sin que se produjera una ruptura del pacto social, por otra, que las razones de ese debilitamiento son sólo económicas y no políticas, que se deben a la crisis financiera de los estados de Occidente [...], [pero] el predominio del tema cultural tiene como consecuencia el que se marginen en el debate de la ciudadanía las cuestiones relacionadas con la igualdad».

En el fondo de este malestar subyacen dos preocupaciones: una, concreta, sobre el devenir de los derechos sociales –ciudadanía social– en nuestros Estados de creciente mal/estar. Otra, sobre las posibilidades de la

[16]PROCACCI, Giovanna: *Op. cit.*, págs. 18. y ss. En un contexto más cercano Vicenç Navarro afirma que existe «en España un gran debate sobre la naturaleza del Estado Español, y se discuten con gran intensidad grandes temas de Estado que tienen que ver predominantemente con problemas de identidad o identidades nacionales y su configuración y articulación dentro del espacio político del país. [...]. Es importante constatar, sin embargo, que la intensidad de este debate está ahogando los temas de la cotidianeidad que preocupan a las clases populares y a la mayor parte de la ciudadanía española» (las cursivas son del autor). En NAVARRO, Vicenç: *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Anagrama, Barcelona, 2002, pág. 31.

ciudadanía cosmopolita o universal. Antes de entrar en estos temas, nos parece adecuado centrarnos en la pregunta que encabeza este apartado.

La respuesta inmediata es que la ciudadanía es antes que nada algo que compete a un ciudadano, no a una persona como tal, sino a una persona con un pasaporte o un *estatus* nacional concreto. Luego, la primera fuente de ciudadanía es la que corresponde a la dimensión territorial del Estado, de donde deriva su misma constitución, razón por la cual el tema de la identidad nacional se le adapta como guante a la mano. Es más, los mismos derechos civiles sólo se extienden a quien cumple esa condición[17].

El artificio político requería pues un artificio teórico, quizá inconsciente, pero socialmente operativo, el de la ciudadanía integrada. La visión del ciudadano homologable y homologado al Estado del que forma parte. Como afirma Rubio Carracedo[18]:

> «[...] parece claro que, desde el planteamiento inicial de Marshall, el concepto de ciudadanía se ha enfocado primordialmente como un ideal normativo de identidad compartida que impulsaba la integración de los individuos en el Estado, aunque se observaran dos intenciones casi contrapuestas: la que enfatizaba el derecho legal del individuo frente al Estado (liberalismo), y la que enfatizaba el derecho individual a la participación directa en la política (republicanismo cívico). En ambos casos se trata, sin embargo, de la ciudadanía integrada, esto es, que se ajusta al ideal normativo de la plena integración en el Estado de ciudadanos libres e iguales».

[17]BAUMAN, Gerd: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas.* Paidós, Barcelona, 2001, págs. 20-21.

[18]RUBIO CARRACEDO, José: «Ciudadanía compleja y democracia», en RUBIO CARRACEDO, J.; ROSALES, J. M.; TOSCANO, M. (eds.): *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Trotta, Madrid, 2000, págs. 21-45.

En el fondo late la idea del *nacionalismo metodológico*: la sociedad es siempre nacional, está compuesta por con-nacionales, y la nación siempre está coronada por el Estado.

Este ideal normativo del ciudadano integrado, que no deja de ser una promesa incumplida más de la modernidad, es un presupuesto teórico tácito que ha sido tomado como realidad empírica por los defensores tanto de la ciudadanía social como de la cosmopolita, convirtiéndose con el tiempo en la única fuente de legalidad, de tal forma que fuera de ella quedaban los no nacionales[19]. El término *nacional / no-nacional* es el decisivo en todo este contexto, porque son los nacionales los que con el tiempo serán acreedores de derechos de diversos tipos según países y épocas, siempre que no pongan en tela de juicio la base del ideal normativo de la ciudadanía integrada. Ahora bien, en la medida en que esta ciudadanía integrada, la del nacional, ha sido revestida de derechos, podemos decir que siendo el elemento territorial el suficiente para la consideración de ciudadano, también con el tiempo sus modalidades civiles y políticas han ido extendiéndose. Los sociales y económicos y su extensión o su exigibilidad son harina de otro costal.

La construcción teórica y práctica de ciudadanía integrada ha supuesto en la práctica el olvido de muchas dimensiones que han aflorado muy recientemente y que han obligado a repensar las fuentes morales de los órdenes políticos y las mismas noción y realidad de ciudadanía. En consecuencia se requieren buenos cortes analíticos para no perdernos en los dilemas que se plantean en este contexto. A saber:

a) En primer lugar, la ciudadanía integrada conlleva la construcción de una sociedad civil que se pretende a-cultural, olvidando que tal

[19]Michel Walzer sostiene que en «su definición más simple, un ciudadano es un individuo que pertenece a una comunidad política, es decir, una persona que disfruta de las prerrogativas y que asume las responsabilidades vinculadas a esa pertenencia» (en *Guerra, política y moral.* Paidós, Barcelona, 2002).

a-culturalidad es el resultado de la imposición de la cultura dominante del grupo mayoritario laminando las minorías culturales, y que la sociedad civil se presenta a su vez como comunidad de ciudadanos. Como afirma Gerd Bauman, el «Estado-nación occidental es una amalgama peculiar de dos filosofías aparentemente irreconciliables: el racionalismo, es decir, la búsqueda de un propósito y una eficacia, y el romanticismo, es decir, la búsqueda de sentimientos como la base de toda acción»[20].

b) En segundo lugar, la comunidad de ciudadanos es casi una contradicción en los términos, porque mientras la sociedad civil es el reino de los intereses individuales, la comunidad pretende ser la sociedad de los iguales, de la solidaridad interindividual. Esta contradicción es fuente de muchos dilemas porque, a su vez:

c) ¿Cuál es la comunidad necesaria para que se establezcan vínculos sociales necesarios y cuasi-automáticos entre ciudadanos con intereses individuales contrapuestos?, o ¿cuál es la relación entre comunidad y sociedad civil? ¿En qué se basa la justificación de socorrer al prójimo, al otro? ¿Sobre la base de qué entidad se pueden establecer redes de deberes y obligaciones con respecto a los otros?

### 1. 3. ¿Qué tipo de ciudadanos ha creado la sociedad civil?

Michel Walzer sostiene que la «ideología que podríamos denominar de la ciudadanía [...] es, en esencia, una tardía interpretación moderna del republicanismo griego y romano»[21]. Según Walzer, el republicanismo griego exigía un ciudadano para quien la verdadera felicidad radicase en la atención a la cosa pública y no a la privada; siendo los términos *ciudadanía*, *virtud* y *espíritu* público casi o totalmente coextensivos, todos ellos en beneficio

[20] BAUMAN, Gerd: *Op. cit.*, pág. 32.

[21] WALZER, Michel: *Op. cit.*, pág. 153.

de la comunidad, fundada ésta a su vez en una religión civil, que proporcionaba a la ciudad unos dioses locales y un mito fundacional. Éstas son en su opinión las características de la ciudadanía republicana o comunitarista. El republicanismo romano, con unos factores sociales muy diferentes, con base en un vasto imperio geográfico que se extiende a una población culturalmente informe y sin una historia, memoria o cultura comunes, define la ciudadanía más como un *status* jurídico que como un derecho/obligación de la vida cotidiana. Era pues una identidad importante pero ocasional. Es básicamente un persona protegida.

Éstas son las características de la primigenia ciudadanía imperial o de la actual ciudadanía liberal. Es esta última visión la que *importa* el liberalismo político a su visión de la realidad y a la constitución de la sociedad civil. Frente a la ciudadanía republicana que describe la ciudadanía como carga y como una responsabilidad, la liberal comprende la ciudadanía como un estatuto, como un título, como un derecho o un conjunto de derechos que se disfrutan de forma pasiva, en la que las tareas públicas constituyen fundamentalmente la labor encomendada a los políticos profesionales; los ciudadanos se dedican a otras profesiones, es decir, a sus intereses. La sociedad civil, en la medida en que es el ámbito de la fragmentación y de los intereses, se ajusta mejor al concepto liberal que al republicano de *ciudadanía* y *política*. Desde aquí también se entiende que la ciudadanía social esté en retroceso.

### 1. 4. ¿Por qué está en peligro de emergencia la ciudadanía?

Por dos razones básicamente: por efecto de una nueva realidad económica y el proceso de globalización concomitante, y por puras razones social-sociológicas.

En referencia a la primera de estas razones, en el ámbito de la Sociología del Trabajo se ha editado en los últimos años una serie de libros cuyos títulos –*El horror económico*, *El derecho a la existencia*, *La corrosión del carácter*, *Ciudadanos precarios*, *La miseria del mundo*, *El derecho a vivir con dignidad*, etc.– nos hacen percatarnos del terreno resbaladizo en el que

se sitúa hoy la ciudadanía, la ciudadanía social, que está siendo objeto cada vez más de ataques contra la base igualitaria de los derechos que aportaba la ciudadanía y que exigían la eliminación de los obstáculos que impedían alcanzar la autonomía personal indispensable para ser (buen) ciudadano. Si las políticas sociales respondían a una necesidad de estabilizar la economía y el poder político a través de una despolitización de los conflictos relacionados con la desigualdad, hoy parece darse una disputa en favor de la segunda entre lo que Bourdieu ha denominado *la mano izquierda y derecha* del Estado. La izquierda de los servicios sociales, y que son la huella en el seno del Estado de las luchas sociales del pasado, y la derecha de las élites y políticas económicas neoliberales[22].

Las políticas sociales ponían al descubierto, en especial, la insuficiencia del contrato como base para la construcción de la ciudadanía moderna. La ciudadanía social es una respuesta estratégica al conflicto entre la tendencia democrática a la igualdad de derechos y el valor que otorga el capitalismo a la desigualdad: el problema consiste en que es necesario dar con una vía hacia una desigualdad legitimada que resulte viable políticamente. Este programa ha dado lugar al establecimiento histórico de las políticas sociales y del Estado de Bienestar como su institución de salvaguardia, eso sí, con diferentes contenidos según países y básicamente en Europa, ya que ni los contenidos de las políticas ni los Estados de Bienestar han sido los mismos. En fin, la ciudadanía social expresa, pues, todo lo que no podría incluirse bajo la forma contractual de ciudadanía, compensaciones no contractuales para que funcione una ciudadanía orientada al mercado.

Los ataques a la ciudadanía provienen de lo que Ramonet denomina *regímenes globalitarios*, de la naturaleza totalitaria de las prácticas neoliberales en una era global. Estos regímenes no son sino la culminación de un proceso de ataque al Estado de Bienestar y a la ciudadanía social que viene

[22] BOURDIEU, Pierre: *Op. cit.*, págs. 11-22.

de tiempo atrás y que eclosiona en el fenómeno de la globalización. En el fondo de esta dinámica está la misma naturaleza antidemocrática y a-democrática intrínseca de la globalización, ya que lo central de ésta:

> «[...] es que es un proceso que no hemos decidido las personas, que no hemos votado y que, no haciéndolo, nos perjudica como ciudadanos (aunque en muchos casos nos alegre como consumidores). Lo principal es que nos distancia de la participación ciudadana, nos anestesia de lo público, de lo colectivo [...]. Si la globalización depende más de los mercados que de las decisiones de las personas [...] se pone en cuestión el concepto mismo de democracia [...] [dado que] a la globalización le corresponde un desplazamiento de poder»[23].

Además de este fenómeno fundamental, de contienda entre unos agentes democrático-estatales tamizados por la ciudadanía y la aparición de nuevos agentes a-democráticos, «la globalización económica está debilitando los lazos territoriales entre la gente y el Estado de una serie de formas que van desplazando la identidad política, especialmente la de las élites, de modo tal que disminuye la relevancia de las fronteras internacionales, erosionando así, si no minando, los principios de la ciudadanía tradicional»[24]. Esta disolución de espacios estatales difumina cualquier idea de espacios cerrados, instalados ya en una economía realmente *global* con capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria. En estas circunstancias, como dice Imanol Zubero[25]:

> «[...] las empresas se vuelven gigantes en un tiempo de Estados mínimos, jibarizados por la expansión de la ideología neoliberal que identifica libertad con mercado y Estado con ineficiente burocracia. […]. Con mentalidad imperial,

[23] ESTEFANÍA, Joaquín: *Hij@, ¿qué es la globalización?*. Aguilar, Madrid, 2002, págs. 28-35.

[24] FALK, Richard: *La globalización depredadora. Una crítica*. Siglo XXI, Madrid, 2002, págs. 223-224.

[25] ZUBERO, Imanol: «Entre la globalización económica y el nacionalismo político: el espacio de una nueva sociedad civil global», en PÉREZ ADÁN, José (ed.): *Las terceras vías*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001, págs. 165-195.

> las empresas transnacionales se encuentran libres de cualquier atadura social o política, no conocen las fronteras, siempre a la busca del máximo beneficio. Mientras tanto, los Estados compiten entre sí por atraerse sus favores, sometidos al escrutinio constante de las poderosas agencias privadas de calificación, que orientan a los capitales sobre los mejores lugares para invertir evaluando y poniendo 'nota' a los mercados nacionales y locales».

A todo ello, han contribuido los mismos Gobiernos de los países más industrializados que en nombre de la doctrina económica del libre mercado han derribado sistemáticamente todas las barreras de control del tráfico internacional de capitales y dinero. En opinión de Zubero, otro factor fundamental de esta época es que los empresarios transnacionales desempeñan un «papel clave en la configuración no sólo de la economía, sino también de la sociedad en su conjunto», y que esta omnipotencia económica y la globalización no uniforme permiten interconexiones entre espacios globalizados, pero también generan espacios desglobalizados. Asimismo se plantea qué anteponer a «esta globalización dirigida por el fundamentalismo del mercado que amenaza las bases de la vida natural, individual y social o si es posible controlarla políticamente», si es posible o no facilitar la participación de una ciudadanía organizada, *una auténtica sociedad civil mundial*, que inevitablemente tiene que partir de la consciencia de que nuestro estilo de vida es imposible de universalizar al conjunto del planeta[26].

Sin entrar en la profusa literatura sobre la posibilidad de la gobernación mundial, que desborda los objetivos de este artículo, las posibilidades del Estado y la necesidad de su formulación están siendo barajadas en todas las propuestas. Ahora bien, no debemos olvidar que el contexto para esta reformulación está determinado notablemente por lo que Richard Falk ha denominado «Estado neurótico», aquel en el «que las presiones globalizadoras inducen a los gobernantes y a los partidos políticos con aspiraciones de gobierno a adoptar políticas que contradicen la propia identidad ética que

[26] *Ibídem*, págs. 179-185.

les caracteriza: es decir, los factores estructurales ponen en segundo lugar las preferencias en materias de valores»[27]. En este contexto:

> «[...] proyectar un cosmopolitismo visionario como alternativa al patriotismo nacionalista sin abordar el reto subversivo que plantea el globalismo dirigido al mercado que actualmente fomentan las corporaciones y bancos transnacionales, así como los especuladores de divisas y los capitalistas de casino, es arriesgarse a incurrir en una forma contemporánea de confusa inocencia. Para que el cosmopolitismo resulte creíble debe combinarse con una crítica al globalismo éticamente deficiente encarnado en el pensamiento neoliberal y el globalismo que está siendo puesto en práctica de forma tal que minimiza el contenido ético y visionario de concebir el mundo como un todo»[28].

Como puede observarse no parece fácil combinar la base estatal de la ciudadanía en esta fase neurótica con nuevas formas de ciudadanía transestatal o cosmopolita sin tener en cuenta a todas las personas.

La segunda causa tiene mucho que ver con la sustancia misma de la sociedad moderna, con sus procesos de socialización, con el tipo de persona que requiere y construye, con sus procesos de institucionalización, etc., y con los mismos requerimientos de la sociedad civil. En su teorización de la sociedad civil, Gellner dice que ésta «consiste en un conjunto de diferentes instituciones no gubernamentales suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado y, aunque no impida al Estado cumplir su función de mantenedor de la paz y de árbitro de intereses fundamentales, puede no obstante evitar que domine y atomice al resto de la sociedad. […]. Excluye tanto el comunalismo sofocante como el autoritarismo centralizado»[29]. A este tipo de sociedad le corresponde el hombre *modular*, que constituye vínculos eficaces pero flexibles,

---

[27] FALK, Richard: «Una revisión del cosmopolitismo», en NUSSBAUMM, Martha C.: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 70.

[28] *Ibídem*, pág. 71.

[29] GELLNER, Ernest: *Op. cit.*, págs. 16 y 21.

específicos e instrumentales, porque la modularidad es la respuesta principal a la pregunta:

> «[...] ¿cómo puede haber instituciones o asociaciones de contrapeso que al mismo tiempo no sean también sofocantes? […]. Sólo el hombre modular moderno es individualista e igualitario a la vez y, sin embargo, es capaz tanto de una cohesión efectiva contra el Estado como de realizar una sorprendente, casi desconcertante, diversidad de tareas. El problema crucial para la sociedad civil se encuentra precisamente en el surgimiento o reproducción de este hombre modular»[30].

Este hombre modular, hecho a pedazos, también es el hombre moderno, que, como ficción necesaria para la legitimación del nuevo orden político-social, es presentado como alguien capaz de compatibilizar el individualismo personal y el igualitarismo social. Es más, su momento individualizante es un requisito previo de su autoconstitución, de su autonomía privada, de la política, y su presentación como ciudadano a-cultural posibilita su igualdad formal y legal. Ahora bien, como contrapone Finkielkraut[31]:

> «[...] el error del demócrata, su impaciencia y su impostura proceden del intento de conjugar en presente lo universal. El hombre puro de toda pertenencia, libre de todo pasado, liberado de toda particularidad, el hombre independiente, sin deuda, sin obligación, sin herencia que perpetuar, autor de sus actos y creador de su vida, está todavía por llegar. No es una realidad, es una promesa».

El decurso de este hombre sin atributos y dotado de derechos ha supuesto que la individualidad necesaria para su momento fundante se ha convertido en individualidad practicante, en individualismo difícilmente modulable desde moralidades compartidas o desde comunidades solidarias. Junto con la creciente deconstrucción de toda la institucionalización moderna y desde una lógica centrada en el gigantismo del yo[32], el individuo moderno no atiende ni retroalimenta la esfera institucional.

---

[30] *Ibídem.*, pág. 98.

[31] FINKIELKRAUT, Alain: *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo*. Anagrama, Barcelona, 2001, pág. 125.

Probablemente, en la medida en que socialmente no hay agujeros negros o espacios vacíos unas nuevas formas de institucionalización están sustituyendo a las de la modernidad, pero serán –como han dicho Lasch, Bauman, Beck o Giddens– formas muy reflexivas, en las que la definición inscrita en la institución será tan sólo una de sus posibles versiones. Otras versiones vendrán de quienes las habitan o las combaten. Es probable que las versiones no coincidan y estén en lucha o sólo tengan un grado de intersección bajo, por lo que lo social estará en permanente redefinición y entrará en situación de riesgo tanto la permanencia de las instituciones que se auto-constituirán y destruirán como las identidades personales. A modo de ejemplo, Lipovetsky refiriéndose a la familia, dice que ya «no se respeta la familia en sí, sino la familia como instrumento de realización de las personas, la institución 'obligatoria' se ha metamorfoseado en institución emocional y flexible»[33], todo ello en un contexto individualista, de altruismo *indoloro* que no busca comprometerse demasiado y que «ha logrado la hazaña de atrofiar en las propias conciencias la autoridad del ideal altruista, ha desculpabilizado el egocentrismo y ha legitimado el derecho a vivir para uno mismo [...]. [...] [así] el momento del imperativo categórico ha dado lugar a una ética mínima e intermitente de la solidaridad con la primacía del ego»[34]. La cultura económica y moral dominante y globalizada alimenta una sociedad individualista, anómica, que reproduce una creciente des-responsabilidad social y que en nombre de la autonomía individual está destruyendo las bases tanto para el florecimiento de esa misma autonomía como para el funcionamiento adecuado del modelo de democracia que protege y deriva de dicho principio. «Hemos llegado a un momento en que la democracia podría definirse como aquel tipo de gobierno que autoriza a sus ciudadanos a desinteresarse por el destino de la democracia, ciudadanos que exigen que esté ahí para nosotros, sin que nosotros estemos ahí para ella» afirma Rafael del Águila[35].

---

[32] BELL, Daniel: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 1986.

[33] LIPOVETSKY, Gilles: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona, 1994, pág. 162.

[34] *Ibídem*, pág. 133.

La articulación de un ciudadano responsable y activo, acorde con los requerimientos de la sociedad civil, no reconvertido en súbdito[36] y que sólo espera a ser protegido, es el objetivo que se ha propuesto el republicanismo. El ciudadano que desea el republicanismo es el ciudadano nutrido de derechos –el derecho al sufragio y el derecho a no ser propiedad de otro–, que le son inalienables:

> «[...] porque no son derechos puramente instrumentales, sino derechos constitutivos del individuo mismo como ámbito de voluntad soberana; derechos que habilitan públicamente la existencia de los ciudadanos. Ciertamente, el que el derecho limite nuestra capacidad de elección, prohibiendo la alienación voluntaria del sufragio y de la propia persona, es una interferencia. Pero al republicanismo no le molestan las interferencias como tales, sino sólo las interferencias arbitrarias. Las interferencias no arbitrarias no sólo no disminuyen en nada la libertad, sino que la protegen y aun la aumentan [...]. Sin inalienabilidad del sufragio y de la propia persona, no hay libertad, ni hay ciudadano, ni si se nos apura, existencias políticas individuales, autónomas y separadas. Esas dos restricciones jurídicas características de nuestras democracias [...] representan el núcleo duro republicano de nuestras democracias, resistentes hasta ahora a la «deconstrucción» que el liberalismo ha operado en la modernidad»[37].

Esta visión republicana viene a responder a la pretensión y logro del liberalismo de presentar como esencialmente despolitizada la gigantesca esfera privada de la sociedad civil, ya que, como afirma Doménech, las «llamadas democracias liberales son en buena medida el resultado histórico de ese proceso de largo alcance, que desembocó en la separada cristalización de una esfera privada despolitizada, supuestamente sin relaciones de poder, por un lado, y, por el otro, de una esfera pública propiamente política»[38].

---

[35] ÁGUILA, Rafael del: *La senda del mal. Política y Razón de Estado*. Taurus, Madrid, 2000, pág. 17.

[36] CAPELLA, Juan Ramón: *Los ciudadanos siervos*. Trotta, Madrid, 1993.

[37] DOMÈNECH, Antoni: «Individuo, comunidad, ciudadanía», en RUBIO-CARRACEDO, J.; ROSALES, J. M.; TOSCANO, M.: *Retos pendientes en ética y política*. Trotta, Madrid, 2002, pág. 40.

[38] *Ibídem*, pág. 43.

El ciudadano republicano exige el primado de la legalidad, el retorno de la política, la democracia epistémica frente a la manipulación, el control democrático como recurso participativo, una democracia constitucional densa y, por último, competencia cívica. Estas exigencias no dejan de ser un *dejà vu*, pero ¿cómo tienen que estar actualmente los parámetros de justicia para tener que recurrir a este catálogo inmemorial de peticiones? ¿La posibilidad de poner en práctica virtudes cívicas es acaso una posibilidad real en un contexto global que invita a no actuar bien y en la que el ciudadano, infantilizado o que se siente víctima de infinidad de conspiraciones dirigidas en su contra[39], se comporta como un ciudadano libertario en sus comportamientos y exigente en el plano de los derechos de los que se siente acreedor? Es el ciudadano que Rafael del Águila denomina *ciudadano impecable* el nuevo tipo de ciudadano que prolifera en nuestras sociedades democráticas[40]:

> «[...] un ciudadano creado, alimentado, cuidado e incentivado por un sistema liberal democrático que parece tener en él hoy uno de los requisitos de su tranquilo funcionamiento [...]. Él es el sujeto de los derechos y eso le descargaría de deberes superfluos, exigiéndoles exclusivamente el respeto de la ley. Él es la fuente del poder y eso le haría soberano, al menos en épocas electorales. Él puede exigir de sus representantes y de los poderes públicos el cumplimiento de sus deseos y la consecución de su felicidad, seguro de que tal cosa se compadece al completo con la justicia. Su inocencia y su perfección están garantizadas: precisamente por eso es impecable».

En su versión de derechas, cree que todo le debe salir gratis, que no deben pedírsele esfuerzos, ni sacrificios, ni pérdidas, ni decisiones dolorosas. «Lo curioso es que este retrato, cuyo denominador común es la heteronomía y la dependencia, pasa hoy por ser el retrato de la autonomía individual»[41]. En palabras de Bruckner, es un *ciudadano infantilizado*. En su versión de izquierdas, el ciudadano impecable cree que el mundo funciona mal.

---

39 BRUCKNER, Pascal: *La tentación de la inocencia*. Anagrama, Barcelona, 1997.

40 ÁGUILA, Rafael del: *Op. cit.*, págs. 15-16. Una aplicación suya al caso de los intelectuales, en «Intelectuales impecables y la crisis del discurso izquierdista», *Claves de razón práctica*, 2001, n.º 113, págs. 16-24.

Que por doquier existen la pobreza, la miseria, la marginación, la injusticia y la crueldad. Por lo demás, él, ciudadano de alguna de las ricas democracias occidentales, no es responsable de nada de eso. Este ciudadano no cae en el infantilismo sino en la victimización. Sintiéndose víctima se exime de responsabilidades. Muy probablemente, tanto el ciudadano impecable de derechas como el de izquierdas, más allá de sus diferentes visiones de la realidad, coinciden en sus actos y son igualados en sus actitudes porque actúan en el *laberinto* de la sociedad moderna, que por sus condiciones sociales, económicas y políticas imposibilita la toma de consciencia moral por dos razones básicas: la *artefactualidad* de nuestra actividad y la producción socializada[42]. ¿Es posible, pues, recuperar una ciudadanía activa, republicana, en un contexto en el que el ciudadano impecable resulta funcional al actual neoliberalismo? Difícilmente.

Puede afirmarse sin temor a equivocarse que la ciudadanía se encuentra en situación de emergencia y cabe cuestionarse si merece la pena seguir hablando de una ciudadanía no universalizable. ¿Qué cabe decir hoy mismo de los derechos cívicos y políticos? ¿Cuál es su grado de cumplimiento efectivo? ¿Por qué han recurrido algunos analistas a usar el término *apartheid*[43] para designar la situación global mundial, que evidentemente supone la división entre ciudadanos y (no-)personas? ¿Qué cabe decir del mismo Estado? ¿De qué Estado hablamos? ¿Del anémico, del neurótico? ¿Cuántas sociedades poseen una mínima sociedad civil? ¿Por qué partimos del nacionalismo metodológico, que hace cuadrar una sociedad, una cultura, una sociedad civil y una ciudadanía con un Estado realmente existente? ¿Por qué olvidar que «la eficacia de los derechos humanos a nivel individual depende de que la persona pertenezca al Estado nacional «adecuado», [e incluso entonces] su puesta en práctica excluye a colectivos enteros»?[44].

[41] *Ibídem*, pág. 19.

[42] CAPELLA, Juan Ramón: *Op. cit.*, págs. 33-45.

[43] FALK, Richard: *Op. cit*., 2002, págs. 18-24.

Como muestra de este *apartheid* real, terminamos con una reciente propuesta de David Held[45], que afirma que las instituciones políticas (nacionales e internacionales) se resienten de tres vacíos normativos y políticos cruciales (el jurisdiccional, el de participación y de incentivos). Ahora bien, en su análisis destaca un nuevo vacío: el «desfase moral», caracterizado por una situación en la que 1.200 millones de personas viven con un dólar diario, el 46% de la población lo intenta con menos de dos dólares, el 20% disfruta del 80% de la renta mundial. La ONU dispone de un presupuesto de 1.250 millones de dólares (sin contar las misiones de paz), pero Estados Unidos gasta 27.000 millones anuales en confitería, 70.000 en alcohol y 550.000 en automóviles, además de 4.000 en cosmética, 20.000 en joyas y 17.000 en comida para mascotas. Ante esta situación aboga por un «multilateralismo socialmente respaldado y cosmopolita», como base de un cosmopolitismo comprometido y que no reproduzca a nivel mundial el individualismo abstracto a nivel estatal, ya que:

> «[...] sólo el punto de vista internacional o, mejor aún, cosmopolita, puede, en último término, acomodarse a las complicaciones políticas planteadas por una era más planetaria, marcada por la superposición de comunidades de destino y una política de niveles y estratos múltiples. Al contrario que el nacionalismo político, el cosmopolitismo registra y refleja la multiplicidad de asuntos, cuestiones y procesos que afectan y unen a las personas, independientemente de donde hayan nacido o donde residan».

Los requisitos de este proyecto son en su opinión:

> «a) El reconocimiento de la creciente interconexión de las comunidades políticas en diversos ámbitos (incluido el social, el económico y el medioambiental); b) La comprensión de que las suertes colectivas se superponen y requieren normas y soluciones colectivas en el ámbito local, nacional, regional y planetario; c) El reconocimiento de la necesidad de que se tomen más decisiones, y más decisiones eficaces y responsables a nivel transna-

[44] M-B. Dembour (tomado de BAUMAN, Gerd: *Op. cit.*, pág. 18).

[45] HELD, David: «La globalización tras el 11 de septiembre», *El País*, 08.07.2002, págs 13-14

> cional; [y] d) La ampliación y transformación de nuestro sistema de gobierno actual, de escalas y capas múltiples, pasando de lo local a lo regional y lo planetario, de forma que adopte, en su modus operandi, los principios de transparencia, responsabilidad y democracia».

## 2. Nuevas ciudadanías emergentes

Teniendo en cuenta que gran parte de los Estados son multinacionales o multiétnicos y que también desde estas dimensiones se plantean ciudadanías complejas, ¿cuántos aspectos hay que obviar y cuántas ficciones convertir en realidad necesaria para seguir hablando de ciudadanía? La modernidad ha tendido a olvidar demasiados mecanismos que tuvo que poner en marcha en sus inicios para que la nueva era, el nuevo experimento social, funcionase.

Entre los primeros olvidos se encuentra el de la ubicación del debate. Como dice Richard Falk[46]:

> «[no] se valora lo suficiente el hecho de que este discurso sobre la ciudadanía y su carácter cambiante sigue siendo una experiencia especialmente occidental que no ha calado existencialmente en las sociedades no occidentales en la misma medida en que lo han hecho otros conceptos quintaesenciales de Occidente, como la soberanía territorial, la diplomacia internacional, el Estado de Derecho e incluso los derechos humanos».

En segundo lugar, la ciudadanía sólo se pudo teorizar mediante un vaciamiento de características culturales de la experiencia humana. En un tono jocoso, Bauman nos narra cómo para poder justificar la doctrina ideológica de los derechos del hombre, Tomas Paine tuvo que inventar una nueva filosofía de la creación que incluso negaba la importancia de tener sexo[47]. La filosofía del individuo abstracto no es sino la base necesaria y el objeto a crear de/por la modernidad. Así, Ignatieff dice[48]:

---

[46] FALK, Richard: *Op. cit.*, 2002, pág. 224.

[47] BAUMAN, Gerd: *Op. cit.*, pág. 18.

> «[...] [ese] proceso de abstracción, tan raro en la historia, plantea la siguiente premisa mayor respecto a la identidad: somos, primero y ante todo, sujetos jurídicos; primero y ante todo, ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones, las diferencias son siempre de grado menor, y cuando suponen ventajas deben ser radicalmente corregidas. Inútil decir que nuestras diferencias 'menores' continúan produciendo ventajas y desventajas, y que la igualdad jurídica y social queda aún muy lejos, pero formalmente nos comprometemos –y de la legitimidad de ese compromiso dependen nuestras instituciones sociales– con el principio de que lo importante no está en las diferencias. Sin ese proceso de abstracción que convalida las instituciones, *viviríamos* en una sociedad tribal».

Y añade Ignatieff:

> «[...] [los] habitantes de finales del siglo XX somos herederos de un lenguaje universal –la igualdad de derechos– que nunca tuvo la menor intención de incluir a todos los seres humanos; sin embargo, no se puede afirmar que el liberalismo sea una forma de hipocresía organizada si se conserva un mínimo de perspectiva. Sin aquella hipocresía, nunca se habría llegado a imaginar una sociedad de individuos iguales [...]. Pero la función de la sociedad liberal no puede limitarse a enseñar la noble ficción de la universalidad, es imprescindible que sepa crear individuos con una identidad robusta para vivirla».

El proceso real fuera de esa abstracción era la unificación territorial de los Estados y la creación de la idea concomitante de *Nación*.

Ahora bien, qué ocurre cuando una de las unidades subnacionales pretende acceder a su propio Estado para poder remarcar y definir su propia ciudadanía, porque los nacionales o son fruto derivado de la creación de un Estado-nación o en un proceso inverso son los que propugnan crear un Estado propio. La importancia de la nación es fundamental. Un autor tan conspicuo de no-nacionalismo como Habermas tiene que recurrir a un corte histórico voluntarioso para dejar de atribuir a la Nación la importancia fundamental en la creación de vínculos de solidaridad que son luego los que per-

[48] IGNATIEFF, Michael: *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Taurus, Madrid, 1999.

miten lubrificar los procedimientos de redistribución internos al Estado, cuya contenido son los derechos de la ciudadanía social y económica[49].

Abrumado por el nazismo y frente a la caída del Muro, Habermas propone a los alemanes interpretar 1945 a la luz de 1989, para poder aclararse sobre el futuro de la existencia política alemana. Ahora bien, en su reflexión sobre los logros y límites del Estado nacional, afirma[50]:

> «[sólo] la conciencia nacional que cristaliza en torno a un origen, a una lengua y a una historia común, sólo la conciencia de co-pertenencia a un pueblo convierte a los súbditos en ciudadanos de una misma comunidad política, que se sienten responsables *unos de otros* y *unos ante otros* [...]. De modo que junto a los dos conceptos igualitarios de libertad, el de libertad privada de los miembros de la sociedad y el de libertad o autonomía política de los ciudadanos, entra en juego un tercer concepto, a saber, el concepto completamente distinto, particularista, de libertad nacional. Ese concepto se refiere a la independencia de la propia nación, independencia que en caso necesario ha de ser defendida con la "*sangre de sus hijos*". *Esta libertad colectiva*, a diferencia de las libertades republicanas de los individuos, *es el lugar en el que el Estado secularizado conserva todavía un resto no secularizado de trascendencia.* Desde la Revolución Francesa los deberes relacionados con el servicio militar son el reverso de los derechos ciudadanos; *en la disponibilidad a luchar y morir por la patria han de acreditarse por igual tanto la conciencia nacional como la mentalidad republicana*».

Además, añade Habermas[51]:

> «En el Estado nacional va inscrita una tensión entre el universalismo de la comunidad jurídica igualitaria que el Estado representa y el particularismo de la comunidad histórica de destino que es la nación. Estos dos elementos *sólo pueden ajustarse sin solución de continuidad cuando el Estado, secularizado ya*

[49] Para un análisis de la importancia de la lealtad al Estado para facilitar los procesos de redistribución, véase MILLER, David: *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Paidós, Barcelona, 1997, págs. 115 y ss.

[50] HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid, 1997, págs. 176-1799. Las cursivas son nuestras.

> *sin residuos,* deja de reclamar en nombre del colectivo un derecho sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos (es decir, decide abolir la pena de muerte y el servicio militar general). Sólo entonces puede la idea republicana cobrar la primacía y penetrar y estructurar, a su vez, las formas que aseguran la integración social. Pues la república sufre quebranto si, a la inversa, la fuerza integradora de la nación se hace derivar de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de una voluntad política».

Habermas no deja de reconocer que sólo siendo socio del Club de los Estados-nación se permiten lecturas interesadas presentando como republicanas realidades contaminadas de *residuos históricos tóxicos*. De todas formas, no es éste el lugar ni el momento para hablar de este tema. De esta larga cita de Habermas, tan sólo nos interesa resaltar en qué medida la nación y el Estado siguen facilitando la forma suprema de solidaridad: «*unos de otros y unos ante otros*». Nos queda igualmente la duda de si tal solidaridad puede crearse no reconociendo esta realidad o si el punto de vista republicano reconoce que para ser «patriota» (nacional o cosmopolita) se ha tenido previamente que ser muy nacionalista o proto-nacionalista.

La nación probablemente sigue siendo la fuente básica de solidaridad. Ahora bien, ante las reclamaciones de ciudadanía de las naciones sin Estado y sin entrar en más detalle, nos parecen absolutamente suscribibles dos apreciaciones básicas de Walzer y Kymlicka. Coincidimos con Walzer[52] en que los Estados-nación multinacionales, que lo son casi todos, no toleran los grupos nacionales en su interior sino sólo los individuos, a quienes no se les permite:

> «[...] que se organicen de manera autónoma ni que tengan competencias legales sobre sus propios miembros. La religión, la cultura y la historia de la minoría son asuntos que corresponden a lo que se puede llamar lo colectivo privado y que siempre se ve con recelo por parte de lo colectivo público, el Estado nacional. Cualquier pretensión de actuar en el espacio público por parte de alguna cultura minoritaria produce normalmente ansiedad entre la mayoría».

[51] *Ibídem*, pág. 179.

[52] WALZER, Michael: *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona, 1999.

Como decían los judíos, se permitía ser judío en casa siempre que se fuera alemán en la calle. De Kymlicka me interesa subrayar su doble mecanismo de protecciones externas y de restricciones internas para el caso de las ciudadanías multiculturales o para los Estados plurinacionales. El principio de protección externa suministra autonomía de auto(re)producción a los grupos nacionales, pero mediante las restricciones se impide que los grupos no den libertad a sus miembros y anulen su individualidad[53].

Finalmente, suscribo la tesis de ciudadanía compleja de Rubio Carracedo[54], según la cual:

> «[...] [se] atiende adecuadamente a una triple exigencia: a) *iguales derechos fundamentales* para todos los ciudadanos, lo que implica una *política universalista* de integración de tales mínimos comunes irrenunciables; b) *derechos diferenciales* de todos los grupos, mayoría y minorías, que componen la estructura organizativa del Estado (todo Estado es, en mayor o menor grado, multisocial y multicultural), lo que implica una *política de reconocimiento* tanto en la esfera privada como en la pública; y c) *condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto* de los grupos socioculturales, lo que conlleva una *política multicultural* que incluye disposiciones transitorias de discriminación inversa (precisamente para igualar las condiciones de partida), de currículos multiculturales, de incentivación del intercambio etnocultural, etc. [...], así como la prevención estricta de toda desviación homogeneizadora o asimilacionista en la cultura hegemónica».

Todo intento de plantearse nuevas formas de ciudadanía futuras más allá del marco estatal actual o del pretendido ha de subsumir estos elementos. Nada es planteable desde la supuesta superioridad moral de los «virtuosos del pluralismo»[55], pues como afirma Scartezzini[56]:

---

53 KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, 1996.

54 RUBIO CARRACEDO, José: *Op. cit.*, pág. 28.

55 BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona, 1997, págs. 80 y ss.

> «[...] una cosa es el debate teórico desarrollado, sobre todo durante este siglo, en el ámbito de la filosofía y de determinadas ciencias sociales, entre paradigmas-universalistas y relativistas, y otra es el contraste ideológico, político y práctico entre grupos y personas que intentan actuar, bien sobre la base de una solidaridad universal entre los hombres, bien a partir de intereses y creencias particulares. Esto no significa que la oposición en el plano teórico sea idéntica a la oposición en el plano práctico, ni tampoco que un universalismo teórico conduzca necesariamente a un cosmopolitismo práctico; y, viceversa, que las concepciones relativistas desemboquen forzosamente en concepciones egoístas y particularistas. De modo especial, la oposición universalismo-relativismo no se superpone sin más a la oposición tolerancia-intolerancia. Ciertas concepciones fundamentadas en paradigmas universalistas conducen históricamente a políticas intolerantes; en tanto que algunos teóricos de la concepción relativista están muy lejos de caer en el pecado de etnocentrismo, y demuestran una gran tolerancia frente a las diferencias».

## 3. Final inconcluso

Sea cual sea la forma de regenerar la ciudadanía virtuosa, de construir la sociedad civil, de articular el localismo y el cosmopolitismo, de construir una sociedad buena, de *producir* personas, de crear una ciudadanía universalizable y sostenible, no podrá realizarse si no compartimos el punto de vista de Amartya Sen[57], premio Nobel de Economía, impulsor de las bases filosóficas del Desarrollo Humano y de su índice, que afirma:

> «[...] si hay un tema general que pueda ser identificado como el compromiso social omniabarcante que demanda nuestra atención en el mundo contemporáneo, ése es el de la importancia de la libertad individual, en el sentido más amplio, como una condición de vida compartida [...]. El contenido de la libertad individual incluye, de un lado, aquellos medios e instrumentos positivos que nos hacen posible actuar como individuos viables y responsables, incluyendo cuidados básicos de la salud, educación básica, estar libre de hambre y

[56] SCARTEZZINI, Ricardo: «Las razones de la universalidad y de la diferencia», en GINER, Salvador; SCARTEZZINI, Ricardo (eds.): *Universalidad y diferencia*. Alianza, Madrid, 1996, pág. 18.

[57] SEN, Amartya: «Compromiso social y democracia: las demandas de equidad y el conservadurismo financiero», en BAKER, Paul (comp.): *Op. cit.*, pág. 35.

> de la pobreza extrema, etc. También incluye, por otra parte, nuestras libertades y derechos básicos, la libertad y oportunidad de participar en los procesos políticos y sociales que afectan a nuestras vidas».

En la base de este compromiso con la libertad, siempre habrá que afirmar positivamente con Zygmunt Bauman a la pregunta: «¿Soy acaso el guardián de mi hermano?». Ante esta pregunta, el mismo Bauman responde así[58]:

> «Por supuesto que soy el guardián de mi hermano, y soy y seguiré siendo una persona moral en tanto que no pido una razón especial para serlo. Lo admita o no, soy el guardián de mi hermano porque el bienestar de mi hermano *depende* de lo que yo haga o deje de hacer. Y soy una persona moral porque reconozco esa dependencia y acepto la responsabilidad que se desprende de ella. En el momento en que cuestiono esa dependencia y exijo, como hizo Caín, que se me den razones por las que debería preocuparme, renuncio a mi responsabilidad y ya no soy una persona moral. La dependencia de mi hermano es lo que me convierte en un ser ético. Dependencia y ética están juntas y caen juntas».

Y añade[59]:

> «Sí, admitámoslo: no hay nada 'razonable' en asumir la responsabilidad, en preocuparse y ser moral. La moral sólo se tiene a sí misma para apoyarlo: es *mejor* preocuparse que lavarse las manos, es mejor ser solidario con la infelicidad del otro que indiferente, es muchísimo mejor ser moral, aun cuando ello no haga a las personas más ricas y a las empresas más rentables».

Todo ello requerirá en todo caso una consideración inicial de las personas y de sus derechos en tanto tales, una visión compleja de la ciudadanía, una tendencia cosmopolita comprometida y un «Estado con una legitimidad más prospectiva que retrospectiva»[60]. ■

---

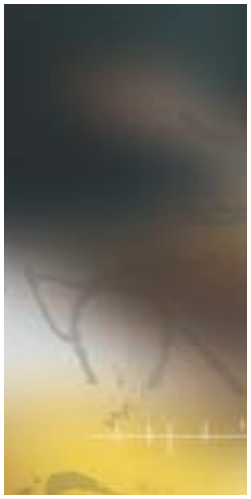
[58] BAUMAN, Zygmunt: *La sociedad individualizada*. Cátedra, Madrid, 2001, pág. 88.

[59] *Ibídem*, pág. 98.

[60] SOROMEHNO-MARQUES, Viriato: «Reiventar la ciudadanía en la era de globalización. Esbozo de un programa de investigación», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2001, n.º 17, págs. 77-99.

# Universalidad y diferencia*

*Xabier Etxeberria*



***Xabier Etxeberria Mauleon*** *[Arróniz, Navarra, 1944] doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto (Bilbao), es profesor titular de Ética, director del Aula de Ética y miembro del Instituto de Derechos Humanos de dicha universidad. Asimismo, es responsable del área de educación para la paz y los derechos humanos de Bakeaz, y profesor visitante en varias universidades de Latinoamérica, donde colabora con organizaciones indígenas y de derechos humanos. Sus publicaciones se centran en las cuestiones de ética fundamental, ética política y ética profesional, así como en la vertiente ética de los derechos humanos. Cabe citar entre otras:* Perspectivas de la tolerancia *(1997),* Ética de la acción humanitaria *(1999) y* Ética de la diferencia *(2000).*

Si hay una tensión que sea hoy especialmente relevante en los campos de la ética y la ciudadanía, es precisamente la tensión entre universalidad y particularidad de la diferencia. Parecería que los humanos no podemos renunciar a ninguno de los polos de la tensión, pero que a su vez encontramos difícil ponernos de acuerdo –en la teoría y en la práctica– sobre el modo de gestionarlos correcta y creativamente. Y sin embargo, el ponernos de acuerdo en esa armonización o articulación fecunda es decisivo tanto para nuestra convivencia como para crear las condiciones sociales de nuestra realización personal y colectiva.

En las líneas que siguen trataré de exponer y evaluar sintéticamente los diversos modelos de relación entre dichos polos que pueden plantearse. La amplitud del objetivo impedirá la profundidad del tratamiento, pero hará manifiesta la complejidad del panorama en juego. Globalmente hablando, caben al menos estas dos posibilidades: la afirmación de una universalidad que protege

las diferencias tras discernir entre ellas y la afirmación de una referencia a la diferencia que afecta al sentido y alcance de la universalidad. En cada una de esas posibilidades anidan a su vez diversas modalidades.

## 1. La universalidad como protección discerniente de la diferencia

La universalidad a la que nos vamos a referir aquí –dejando de lado las cuestiones gnoseológicas– es la universalidad en el sentido ético-político, que pareció asentarse definitivamente con la proclamación y aceptación generalizada de los derechos humanos calificados precisamente como universales. Efectivamente, se declaran primero unos derechos que se reconocen a todos los humanos por el mero hecho de ser humanos, para concluir a continuación que de ellos emanan obligaciones ineludibles en los otros. Hay de ese modo una afirmación del universal humano como sujeto de dignidad que todos realizamos, de la que emanan derechos y deberes también universales.

Ese universal ligado a la dignidad de la persona humana se va a mostrar en seguida como discerniente de las diferencias y protector de aquellas que desde él se consideran legítimas. Ahora bien, el campo de las diferencias es difícil de tratar en general, y de tratarlo específicamente desde la universalidad. Para ello conviene hacer diversas distinciones.

*Realmente este tema de la universalidad y la diferencia tiene múltiples y muy complejas vertientes, imposibles de asumir con la necesaria profundidad en un artículo. Por mi parte, me resulta incómodo apuntar una serie de cuestiones sin los suficientes desarrollos, porque puede dar lugar a malentendidos y generar ciertas frustraciones, pero si me he animado al enfoque panorámico del tema más que a la profundización en uno de sus aspectos se debe a que, por un lado, creo que puede ser orientativo para el lector, y, por otro, a que esa profundización en algunas cuestiones la he intentado ya en otros escritos, a los que me remito como expresión más matizada de mi pensamiento. Recuerdo aquí algunos de ellos, para quien pudiera estar interesado: *Perspectivas de la tolerancia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997; «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en AA. VV.: *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario: un estudio interdisciplinar*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, págs. 309-395; «Laïcitat, drets humans i democracia», *Idees*, 2000, n.º 7, págs. 62-71; «Universalismo ético y derechos humanos», en RUBIO CARRACEDO, J.; ROSALES, J. M.; TOSCANO, M. (eds.): *Retos pendientes en ética y política*. Trotta, Madrid, 2002, págs. 305-320; «El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco», en AA. VV.: *Derecho de autodeterminación y realidad vasca* (de próxima publicación). En esos trabajos puede encontrarse la producción bibliográfica con la que dialogo. Debo destacar, de modo especial, a Rawls, Walzer, Taylor, Kymlicka y Habermas. También les tengo presentes a mi modo en estas líneas, aunque me voy a ahorrar referencias bibliográficas precisas de ellos por ser de sobra conocidas.

### 1. 1. Universalidad y diferencias personales de condición y de libertad

Una primera clasificación que puede hacerse para poder trabajar adecuadamente la diferencia conexionándola con la universalidad, consiste en distinguir entre diferencia debida al ejercicio de la libertad (desde el que, por ejemplo, decido mis creencias o vivo una determinada conducta sexual) y diferencia debida a una condición ajena a mis decisiones (es el caso de la condición sexual de varón o mujer, o de la determinación por el lugar de nacimiento, o de una discapacidad).

¿Cómo relacionar la universalidad de los derechos con estos modos de diferencia? En la propia tradición de los derechos humanos se ha dado una respuesta a esta pregunta. Estos derechos protegen las diferencias antedichas, tanto de condición como de elección, exigiendo la no discriminación ante ellas. Pero respecto a las diferencias de elección hacen un discernimiento previo: son protegidas desde el principio de tolerancia, que afirma que deben respetarse todas las convicciones y conductas, excepto las intolerantes. Especifiquemos un poco más estos dos principios universales –el de no discriminación y tolerancia– que protegen las diferencias tras discernir las que son merecedoras de protección.

Por discriminación cabe entender todo comportamiento que supone un trato desigual *inferiorizador* que se otorga a las personas concretas a causa de su pertenencia a un grupo determinado, a veces definido por circunstancias de condición (color de la piel o lugar de nacimiento o característica física, etc.), otras por circunstancias de elección (opción política, opción sexual, etc.). En este caso, es el discriminador el que señala la diferencia del otro, la viva éste como la viva, interpretándola como desigualdad o maldad que le da derecho a dominio o exclusión. En este sentido, la discriminación afecta al corazón del valor universal de la dignidad humana en la que todos nos igualamos.

El principio/derecho de no discriminación se convierte de este modo en protector de la diferencia, al prohibir conductas discriminatorias. Es un principio que apunta a nuestra condición de personas humanas, que está por

encima de cualquier otra condición. Esto es, pide que hagamos abstracción de la circunstancia particularizante del otro para que le tratemos como merece su condición de persona. Y precisamente por tratarla nosotros como tal, él o ella podrán vivir su circunstancia diferencial con libertad.

De todos modos, el principio de no discriminación debe ser matizado por el principio de tolerancia. En su sentido más estricto, tolerar a alguien es no tomar medidas negativas o punitivas que podrían tomarse contra ese al que calificamos con una diferencia que consideramos inadecuada: tolerar es *soportar*.

La razón que con frecuencia se aduce para tolerar es la del mal menor: no se toleraría a la persona dotada de la diferencia que no nos gusta, pero las consecuencias previsibles de nuestra intervención no tolerante son vistas como más negativas que lo que no se querría tolerar, por lo que se inhibe la intervención. Desde el punto de vista de los derechos humanos, este criterio sólo puede tener una aplicabilidad marginal. No puede aplicarse a la condición de las personas, porque, ajena a su voluntad, no puede interpretarse como mal; esto es, toda condición merece ser respetada y acogida, no soportada. Y sólo marginalmente puede aplicarse a sus convicciones o acciones. Éstas, efectivamente, pueden presentarse en tres circunstancias: 1) ser de tal gravedad moral manifiesta –racismo o terrorismo, por ejemplo– que, al dañar gravemente los derechos fundamentales de las personas, no cabe calificarlas como mal menor sino, precisamente, como lo intolerable; 2) ser contrarias a mis convicciones –en ese sentido puedo experimentar psicológicamente que las soporto– pero resultar legítimas desde la libertad del otro, porque no dañan los derechos de nadie, en cuyo caso tampoco deben considerarse mal menor, sino respetarse desde el respeto que se debe a su libertad; 3) implicar ciertas faltas de respeto no graves –que el vecino emita ruidos a horas intempestivas–, ante las cuales cabe pensar que no hacer nada acabará siendo mejor: incluso en este caso puede discutirse si conviene aplicar el esquema del mal menor.

Como puede verse por lo que antecede, la razón de mal menor para tolerar cede su paso a la razón del respeto debido al otro, tanto a su condi-

ción de la que no es responsable como a sus convicciones y actos de los que sí lo es, haciéndose así tolerancia acorde con los derechos humanos. Hay, de todos modos, una diferencia en el modo de aplicar este respeto: 1) en lo que se refiere a la condición diferente, debe aplicarse un respeto empático y pleno, sin ninguna divergencia valorativa; 2) en lo que se refiere a las convicciones y conductas diferentes, hay que tener presente que lo que se respeta es la persona del otro y su libertad, no propiamente su conducta o convicción, que puede entenderse incorrecta –o no– respecto a la verdad o a la plena realización humana: la tolerancia no es indiferencia, y en estos casos llama a la interpelación mutua.

Cuando la incorrección de las acciones tiene que ver con el quebrantamiento grave de los derechos humanos, entramos, como se ha avanzado, en el terreno de lo intolerable, a lo que no puede aplicarse el principio de tolerancia. Ésta, en efecto, se ejerce de modo correcto cuando se precisa también correctamente lo que es intolerable, lo que atenta contra los derechos de las personas. El principio de tolerancia no protege esta diferencia conductual –que puede ser practicada por personas o grupos–. Y desde aquí matiza el principio de no discriminación. Sí podemos *discriminar* los actos intolerables frente a los tolerables, aplicando a quienes los realizan los esquemas de la justicia penal acorde con los derechos humanos. El criterio es, por supuesto, delicado, porque se puede abusar de él, pero fundamental.

Los principios de no discriminación y tolerancia protegen de este modo las diferencias protegiendo a la persona individual como sujeto de dignidad y libre: ignoran las diferencias a la hora de tratarla, protegiéndola por tanto sólo por la vía negativa de no intervención; a partir de ahí, la potenciación de la diferencia corresponde únicamente a la iniciativa libre de quien lo desee. Esto es, propiamente hablando, es el discriminador el que resalta la condición grupal de la diferencia que decide discriminar. Éstos son algunos de los principios decisivos que guían la que suele denominarse *ciudadanía liberal*.

### 1. 2. Universalidad y diferencias queridas y no queridas

Para el liberal clásico, para el *libertarista* actual, todas las diferencias deberían ser tratadas desde el anterior esquema de universalidad de la no discriminación y tolerancia. Pero la diferencia es algo más complejo. Una segunda distinción lo pone de manifiesto. Es una distinción que remite a la voluntad del sujeto en relación con la diferencia que encarna. Efectivamente, en unas ocasiones queremos mantener la diferencia que poseemos porque la percibimos como valor, mientras que en otras queremos suprimirla porque la percibimos como *disvalor*. A las referencias ético-políticas universales les toca abordar con el adecuado discernimiento estos dos modos de diferencia.

Comencemos por las diferencias no queridas. Entre ellas a su vez tenemos que distinguir entre diferencias superables que expresan una injusticia, diferencias superables que obstaculizan el ejercicio de nuestra libertad, diferencias insuperables que expresan una desventaja (ejemplo: discapacidad congénita) y diferencias que simplemente no gustan a sus portadores. Un enfoque pleno de la universalidad de los derechos humanos pide para los tres primeros casos más que el mero respeto, pide una intervención activa (el cuarto caso queda a la iniciativa personal). Si la diferencia es fruto de una injusticia, del dominio, la universalidad exige aquí que se acabe con tal diferencia, que evidentemente es percibida sólo como desigualdad, acabando con la injusticia. Si la diferencia afecta gravemente a las condiciones de realización personal, incluso si no es claro que se deba a una injusticia en el sentido liberal del término (por ejemplo, pobreza a consecuencia de una catástrofe natural), un sentido afinado de la universalidad de los derechos humanos exige también que se acabe con esa diferencia, percibida como desventaja, con intervenciones del Estado y de los no desaventajados a fin de que todos disfrutemos de los bienes básicos para realizarnos como personas. Si la diferencia supone desventaja pero no es superable, entonces se impone la adecuada compensación diferencial, para acercarnos lo más posible a esa igualdad de los bienes básicos.

Podría decirse que el principio universal con el que se tratan estas diferencias es el de igualdad de oportunidades básicas para las libertades,

encaminado a garantizar el que todas las personas vean igualadas básicamente sus circunstancias de elección. Lo que en determinados casos puede exigir por parte del Estado una *discriminación positiva o inversa*: discriminar para favorecer transitoriamente mientras persista la condición de desventaja. Globalmente hablando, este principio de universalidad no se dirige a proteger las diferencias a las que se aplica, sino a suprimirlas en lo posible. Discierne las diferencias para decidir cuáles deben ser superadas. Es un principio fundamental de la ciudadanía social.

Pasemos ahora a las diferencias que se desean mantener. Normalmente ello se debe a que las conexionamos con una identidad personal que apreciamos. A su vez, tienden a ser diferencias que nos unen solidariamente con el conjunto de personas que también participan de ellas y desean igualmente mantenerlas, como por ejemplo, identidad religiosa o nacional, pero también otras como las de ser un colectivo profesional o las de un roquero, etc. (son las que vamos a tener ahora presentes, pues las diferencias queridas más puramente individuales entran en la lógica de la tolerancia). En estos casos: 1) es el sujeto que encarna la diferencia el que quiere remitirse a ella a la hora de preguntarse *quién soy*, por lo que en consecuencia pide a los otros que le otorguen el *reconocimiento equitativo* como poseedor de esa diferencia; 2) y se trata de un sujeto que se percibe como *miembro* de un grupo, esto es: la afirmación de la diferencia se vive no sólo personalmente sino también como grupo.

En principio, desde la sensibilidad de los derechos humanos, repugna aplicar a este segundo modo de diferencias el enfoque de universalidad que se aplica al primero –encaminada a suprimirlas–, pues supone violentar las libertades. ¿Cabe aplicar a él el anterior esquema de la no discriminación y tolerancia? Ya avanzamos que es lo que se defiende desde los postulados liberales más estrictos. Lo que significa que, primero, habría que discernir si en la diferencia ahora autoafirmada personal y grupalmente, hay alguna expresión de intolerancia, y en el caso de que no la hubiera, permitirla –sin ofrecerle ayudas externas del Estado– como ejercicio de una libertad personal que se respeta también cuando se asocia en la vida civil con otras libertades para potenciar esa diferencia. Lo único que se

añadiría aquí a lo dicho antes es que ahora aparece una explícita voluntad por parte del portador de la diferencia de mantenerla, voluntad a la que se le reconoce legitimidad.

De todos modo, esta respuesta no satisface a todos los que desean autoafirmar sus diferencias como colectivo definido por ellas. En esta insatisfacción aparece, en primer lugar, el tema ya citado del reconocimiento equitativo. Se argumenta para empezar: en la realidad concreta de casi todos los Estados, una confesión religiosa tiene más oportunidades sociales que otra, una identidad nacional más que otra (si se considera plurinacional al Estado), una lengua más que otra (si se considera plurilingüe), etc. Esto supone que no se tiene un reconocimiento equitativo, supone que no se tienen igualdad de oportunidades, lo que no parece justo. Para responder a esta objeción amparando desde el universalismo la diferencia legítima, se pueden intentar dos vías. La primera de ellas es purificar firmemente al Estado de todo partidismo, construyendo un Estado estrictamente neutro frente a todas las propuestas diferenciadoras de grupos particulares, de modo tal que lo único que tal Estado encarna es el procedimentalismo democrático y lo único que garantiza son las libertades personales (con sus condiciones sociales básicas de ejercicio, si se abre, como hemos defendido, a los derechos sociales); en definitiva, aquí se radicaliza el principio de no discriminación de las personas –negativa y, si es sensible a la desigualdad, positiva– como marco del tratamiento de la diferencia.

La segunda de ellas es intentar ser equitativo en los apoyos públicos que se dan a los diversos grupos presentes con cierta significatividad en el Estado; en este caso, se aplica a los grupos lo que se ha defendido para los individuos como universalismo que se empeña en destruir aquellas diferencias que en realidad son desigualdades, a fin de igualarles en oportunidades. El liberalismo, en teoría al menos, tiende a apostar por la primera vía, aunque con frecuencia haga políticas que implican la segunda. En cualquier caso, con ambas estrategias se pretende que el principio universalista de la igualdad se realice para que personas y grupos tengan las mismas oportunidades de vivenciar sus identidades y planes, siempre que no contradigan los derechos básicos de los demás.

La verdad es que ambas vías son problemáticas. La primera de ellas, la de la neutralidad del Estado frente a las diferencias culturales, porque no parece aplicable en la radicalidad que pretende. Por poner el ejemplo más evidente: alguna lengua concreta –o lenguas– se utilizará en la Administración pública, con lo que el Estado favorecerá de hecho a los grupos culturales identificados con ellas, no será neutro. Lo que pone de manifiesto que el propio ideal de neutralidad, en su pureza, es cuestionable por irrealizable, al margen de que pueda serlo o no por inconveniente.

La segunda vía, la del apoyo equitativo a los grupos, no distingue entre algo que quizá convenga distinguir: entre la diferencia grupal que únicamente pretende y necesita espacios de libertad –por lo que sólo pedirá apoyos positivos transitorios mientras esté en circunstancias de inequidad– y aquella que no sólo pretende sino que está en disposición de demostrar que necesita apoyos públicos estables, teniendo derecho a ellos.

Entramos aquí en el terreno más espinoso para el tratamiento de la diferencia desde criterios de universalidad. Para aclararlo algo mejor, conviene desarrollar esta nueva distinción.

### 1. 3. Universalidad y diferencias grupales de ámbito privado y ámbito público

Especifiquemos, pues, la nueva distinción que, como ya se ha anunciado, está resultando la más polémica.

En primer lugar, hay grupos que pueden necesitar y querer únicamente que se les reconozca autonomía como grupos con iniciativa propia en la sociedad civil, como grupos con autonomía en el ámbito privado, si por tal entendemos la búsqueda en libertad de intereses particulares, en este caso de fines grupales compartidos. Estos grupos no piden al Estado más que la existencia de condiciones iguales de libertad para todos, en las que esa autonomía pueda ser eficaz. El universalismo que reclaman como tales es el de la no discriminación, quizá abierto a una discriminación positiva transitoria si están en condiciones sociales de desventaja por haber sido víctimas de una

opresión. Desde el punto de vista de los derechos y deberes correspondientes, puede hablarse de que nos seguimos moviendo estrictamente en el terreno de los derechos individuales, sólo que resaltando fuertemente el derecho a la libertad de asociación. Son estos derechos universales, como ya se ha insistido, los que amparan la diferencia.

En contextos como el europeo liberal, esto es lo que se ha planteado oficialmente para las diversas confesiones religiosas (aunque con matices no irrelevantes de apoyos públicos para las tradicionales de cada país): que sean organizaciones que funcionen con autonomía en la vida civil, sin implicarse en la estructura del Estado. Es a su vez un esquema que puede aplicarse para muy diversas organizaciones de la sociedad civil que aportan dimensiones significativas de identidad a sus miembros. La razón por la que un grupo identitario debe remitirse únicamente al ámbito privado es que tal ámbito es suficiente para garantizar sus fines legítimos, y que si aspirara además al ámbito público (por ejemplo, en el caso de las religiones, con un Estado militantemente confesional de una religión concreta) supondría una grave amenaza para los derechos fundamentales de las personas (en el ejemplo, las libertades de quienes no participan de esa religión).

Hay, por otro lado, otros grupos identitarios que plantean que, por la propia naturaleza de la identidad que les define, deben tener una específica presencia en el ámbito público, deben ser reconocidos como referencia significativa para la propia organización del Estado. En nuestro contexto, es lo que está pasando con grupos inmigrantes en ciertas circunstancias, y especialmente con grupos que se definen como *pueblos* o *naciones* (la reclamación la formulan de modo más explícito quienes se consideran naciones sin Estado).

Esta reclamación también quiere ampararse en un principio universal que protegería la diferencia –ahora claramente grupal– al reconocer su legitimidad. Tal principio puede argumentarse de dos maneras: una más cercana al liberalismo individual y otra más escorada hacia el comunitarismo. La primera se expresa del modo siguiente: los humanos, sujetos de dignidad, tenemos derecho a nuestra autonomía y por tanto a sus condiciones de posi-

bilidad. Entre estas condiciones de posibilidad está el que existan con suficiente pujanza aquellos grupos que constituyen para nosotros el horizonte de referencia para nuestras elecciones (sin ese *contexto de elección* de nuestros grupos de pertenencia sería imposible la autonomía, pues nadie elige en vacío), por lo que tenemos derecho a que pervivan esos grupos y, por tanto, a que dispongan de las condiciones de posibilidad de su pervivencia. Pues bien, entre esos grupos que los humanos de hoy en día necesitamos, existen grupos como los nacionales, para los que por sus específicas notas definitorias (referencia a un territorio, lengua, historia en la que socializarse, etc.) se precisan apoyos y presencia pública permanentes (determinado autogobierno), porque sin ellos no pueden mantenerse. Luego tales grupos tienen derecho a tal presencia pública.

La segunda argumentación se enuncia de esta manera: los grupos culturales no nos dan sólo el contexto para nuestras elecciones, son referencia decisiva para nuestras identidades personales, y debemos apreciarlos como tales. Pero hay algo más: no debemos valorar sólo instrumentalmente la cultura de nuestros grupos de pertenencia –porque nos permite nuestra autonomía–, debemos reconocer que el contenido que nos ofrece, los distintos ideales de bien que nos propone, son algo en principio valioso, con valor intrínseco, como expresión de la creatividad humana, y aunque inevitablemente haya en ella cuestiones rechazables. Es precisamente de ese valor intrínseco de las propias culturas de donde emana ahora el derecho a que se cumplan sus condiciones de posibilidad de existencia pujante. Es propiamente desde ahí desde donde nos sentimos empujados a tratar de que nuestras culturas pervivan para que sirvan de referencia identitaria a las futuras generaciones. Y, de nuevo aquí, habrá grupos culturales de tal naturaleza –como los nacionales– que precisan para su pervivencia una presencia pública, teniendo por tanto derecho a ella.

La polémica que anunciaba en la relación entre universalidad y diferencia surge especialmente en este momento. Desde las pretensiones precedentes, sobre todo en la segunda argumentación pero también en la primera, empieza a aparecer, para formular la referencia de universalidad, algo más que los puros y estrictos derechos individuales generadores de

deberes universales para los individuos y los Estados. Ahora surgen derechos de los grupos, derechos colectivos, o al menos –desde la primera formulación– derechos diferenciales en función de los grupos. Esto es, la naturaleza diversa de los grupos culturales les da derechos especiales, concretamente aquellos que realizan las condiciones de posibilidad de su existencia (por ejemplo, diversos grados de autogobierno, o específicas leyes de propiedad, etc.), apareciendo la posibilidad, para algunos de ellos, de que precisen una presencia pública en el Estado y una protección por parte de éste (*políticas de la diferencia*). Desde el individualismo liberal dominante en la tradición de los derechos humanos, se reacciona en principio críticamente ante tal deriva colectivizante, porque se entiende que rompe con el principio liberal de neutralidad del Estado y porque se parte de que lo único que debe ser afirmado con fundamento ético-jurídico son los derechos de los *individuos*. Toda propuesta que introduce derechos sustantivos de los *grupos* identitarios –derechos directos a su cultura y a sus condiciones de posibilidad– nos introduciría en un peligroso colectivismo que amenaza de raíz lo que sí son los auténticos derechos, los de los individuos, que son independientes de su membresía cultural. Esto es, no podría recurrirse a ningún universal moral de los derechos humanos para justificar los derechos de los grupos a su diferencia.

A la hora de entrar en este debate central lo primero que hay que pedir es coherencia en los propios discursos. En realidad, el derecho internacional de los derechos humanos que va surgiendo tras la segunda guerra mundial afirma derechos de los individuos y de los Estados, sujeto colectivo fundamental. Concretamente los Estados, normalmente definidos como nacionales (por tanto con una cultura nacional que así queda públicamente protegida), se arrogan el derecho de autodeterminación. Pues bien, con frecuencia, muchos defensores del individualismo liberal insisten enfáticamente en su propuesta aceptando sin problemas –justificando implícitamente– la existencia de esos sujetos colectivos que son los Estados existentes, que se reconocen mutuamente soberanía, integridad territorial y derecho a la no injerencia. La coherencia con el individualismo estricto de los derechos debería poner en crisis este derecho de los Estados. Como debería poner en crisis sus políticas culturales públicas. Por ejemplo, si en un Estado hay una

importante presencia de inmigrantes, con una cierta concentración territorial y con una cultura que se distancia significativamente de la cultura nacional, ¿en virtud de qué principio las políticas públicas tienen derecho a seguir apoyando prioritaria o incluso exclusivamente (con un sistema educativo, con una lengua oficial, con unos medios de comunicación públicos, etc.) la cultura nacional? Esto es, el discurso liberal individualista coherente pide poner en crisis los actuales Estados-nación, proponiendo un único Estado mundial neutro y culturas estrictamente privadas, o al menos proponiendo Estados realmente posnacionales en el sentido fuerte del término (no en el sentido ideológico-ocultador del nacionalismo denso, pero ni siquiera en el sentido que en realidad es afirmación de un nacionalismo tenue).

En esta misma línea de búsqueda de coherencia está además el tema de la ciudadanía. En principio, desde la tradición de los derechos humanos, se habla de ciudadanía liberal (nucleada en torno a los derechos civiles y políticos) y social (añadiendo los derechos económicos y sociales). Pero con frecuencia se pone en sordina que esa ciudadanía social, democráticamente deliberativa y equitativamente distributiva, se ha dado un ámbito concreto en el que ejercerse, el del Estado nacional, esto es: ha sido y es ciudadanía nacional, con lo que los extranjeros no son ciudadanos del país en el que están (es decir, en la práctica no son ciudadanos plenos). Esto ha significado de nuevo reconocer un derecho específico de autodeterminación –de ámbito de decisión– para el autogobierno y la justicia a los grupos nacionales. Si no se consideran adecuados los derechos culturales, debe plantearse la disolución total del lazo entre ciudadanía y nacionalidad.

Aclarada de este modo la cuestión de la coherencia ante los derechos de grupo, aparecen dos alternativas fundamentales de cara a este tema: o negar o aceptar la pretensión de los grupos que afirman tener derecho a una presencia pública para garantizar una cultura a la que otorgan, directa o indirectamente, derecho de pervivencia.

Probablemente el no a tal pretensión mejor formulado teóricamente es el de J. Habermas con su propuesta de identidades posnacionales. Desde

su sensibilidad por la ciudadanía republicana, y por tanto por el ideal de participación pública, propone que la única identidad pública que debe compartirse en un Estado debe ser la que remite a la cultura política común (derechos humanos), cuyos principios deben plasmarse en la Constitución y a los que todos deben la lealtad fundamental (patriotismo de la Constitución, que deben asumir por igual todas las subculturas, también las que hoy tienen pretensiones públicas, como las nacionales –incluida la mayoritaria– o inmigrantes presentes en el Estado). Esa cultura política común garantiza que coexistan en igualdad formas de vida diferentes ligadas a las subculturas, pero con tal de que respeten la cultura política común y dependiendo para su subsistencia únicamente de las adhesiones o rechazos libres de los ciudadanos. Como puede verse, esta propuesta que niega todo tipo de derechos colectivos y que pretende desligar ciudadanía de nacionalidad, es en realidad un afinamiento y desarrollo (con su orientación más participativa y social) del esquema que resuelve la cuestión de la diferencia desde el principio universal de la no discriminación.

Sin entrar aquí en la exposición desarrollada y el debate a fondo en torno a esta propuesta y denunciando las utilizaciones nacionalistas deformantes que se están haciendo de ella, subrayo por mi parte mis distancias. En primer lugar, transforma con demasiada facilidad lo que la mayor parte de la humanidad vive como cultura nacional, al pedir que se olvide la conexión fundamental que ésta tiene con un territorio que se considera propio (aspiración a la soberanía), incluso cuando se está en diáspora.

En segundo lugar, no acaba de tener plena coherencia, porque aunque reconozca la arbitrariedad de los Estados existentes y aunque proponga federaciones, sigue aceptándose que sean esos Estados los que tienen el protagonismo, la autodeterminación; y porque no se sacan todas las conclusiones en el tema de la inmigración: ¿en virtud de qué principio de cultura política común se justifica que un gaditano pueda ir sin ningún tipo de control a Madrid y un marroquí deba ser sometido a cupo? Quizá pueda decirse que se trata de inevitable realismo político, pero entonces este realismo hace irrelevantes las distancias que se pretenden mantener con quienes reclaman específicamente derechos para los Estados-nación.

En tercer lugar, asumida con coherencia la propuesta, veo muy problemática su aplicabilidad al menos en las condiciones actuales de la humanidad. Hay aspectos que hoy se asignan especialmente a las culturas nacionales, pero también a ciertas culturas inmigrantes, que precisan una consideración pública explícita que nos acerca inevitablemente a las políticas de la diferencia. Por ejemplo, ¿en qué lengua o lenguas se va a hablar en la Administración pública y enseñar en las escuelas? Una preferencia en estos casos por las lenguas de las culturas nacionales –flexiblemente abierta a las no nacionales según las circunstancias– parece inevitable. En realidad, y en relación a esto último, el mismo Habermas flexibiliza su postura cuando reconoce que el patriotismo constitucional se nos muestra éticamente (étnicamente) modelado, es también expresión de una particular forma de vida y no mero reflejo del universalismo de los derechos humanos; pero a poca relevancia que se dé a este modelado, la separación entre cultura política común y cultura nacional mayoritaria se debilita.

Por todas estas razones, entiendo que ante la pretensión de derechos de grupo como la que antes se ha especificado es más adecuada la postura que trata de reconocer tales derechos, pero regulando muy afinadamente desde los valores fundamentales de los derechos humanos la relación entre derechos individuales y colectivos por un lado y la relación entre grupos por otro. Reflexiones como la de Kymlicka, por ejemplo, con todas las matizaciones y complementos que pueden hacérsele, y en los que aquí no voy a entrar, creo que van en la buena dirección. Desde ellas se acepta la importancia de las culturas nacionales y las inmigrantes, aunque en grados diversos.

Las culturas nacionales, que no se identifican necesariamente con los Estados existentes, se muestran muy relevantes para la deliberación y distribución colectivas, al ofrecer una cultura compartida y una solidaridad interna que facilitan, pero especialmente, y tal como se dijo, la construcción de la autonomía personal, por lo que tienen derecho a su condición de viabilidad fundamental, el autogobierno (apareciendo así toda la problemática del derecho de autodeterminación en la que aquí no voy a entrar –especialmente delicada y complicada para el caso de los Estados plurinacionales con

complejas mezclas de sentimientos nacionales identitarios–). Por supuesto, los derechos nacionales al autogobierno –que no necesariamente se expresan como independencia– sólo quedan justificados: 1) cuando se ejercen en el respeto de la autonomía individual: la negación más extrema y cruel de esta exigencia es la versión terrorista del nacionalismo, pero ésta es una exigencia que pide además no sólo el derecho de salida, sino que la cultura nacional no sea *densa*, a fin de que quepan en ella los múltiples proyectos que cabe hacer desde las libertades personales; 2) cuando no invaden los derechos de autogobierno de las otras naciones.

Para los grupos inmigrantes con identidades étnicas específicas se postula, por un lado, integración política y social en los valores democrático-liberales y sus instituciones (la coherencia con esto debe llevar a reconocerles la ciudadanía plena), y por otro lado, respeto e incluso protección de aspectos significativos de su diversidad etnocultural. Se aceptan ciertos controles de la inmigración por razones de identidad, pero que sólo se justifican si los Estados que los realizan han cumplido adecuadamente los deberes de justicia internacional que, frente a la arbitrariedad de la actual asistencia e injerencia, garantizan para todos los humanos la satisfacción de sus necesidades básicas.

La ciudadanía de la que aquí estamos hablando, cuando reconocemos estos derechos de los grupos en los Estados pluriculturales (plurinacionales y/o pluriétnicos), es ya una ciudadanía multicultural. En ella se combinan derechos diferenciales con derechos universales iguales.

## 2. La diferencia que afecta al sentido y alcance de la universalidad

En el primer apartado se ha ido especificando cómo la universalidad que inicialmente se aceptaba sin problematizar –la derivada de los derechos humanos– podía proteger la diferencia discerniendo previamente qué diferencia merecía ser protegida. La primacía del referente universal estaba clara. Pero esto puede ponerse en cuestión proponiendo precisamente la primacía del referente diferencial. A este respecto, los antropólogos nos han resaltado que el ser humano es un ser acabado por la cultura y que la cultu-

ra es siempre particular, esto es, que lo que hay son culturas en plural. Desde este supuesto, todo producto humano se percibe como inevitablemente encarnado en la cultura particular de quienes lo realizan. Los derechos humanos no se escaparían a esto, es decir, serían fruto de una cultura particular: su aspiración a la universalidad sería una característica particular de la cultura que los produce –la occidental–.

La Conferencia de Viena (1993) fue quizá la primera que a nivel oficial internacional se planteó esta cuestión. Volvió a subrayar que «todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes», pero añadió, en una tensión que no acabó de resolver, que también «debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y religiosas, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos».

Que la formulación actual de los derechos humanos está significativamente marcada por la cultura occidental moderna capitalista es evidente. Baste tener presente cómo se formula el conjunto de los derechos laborales, que sólo se explican en el contexto de ese tipo de sociedad. ¿Quiere esto decir que puesto que esos derechos serían universales todas las sociedades deben ser «ahora y por siempre» sociedades capitalistas de mercado –únicas en las que pueden realizarse tal como están formulados–, o quiere decir más bien que tenemos derechos universales relacionados con la producción pero que éstos deben concretarse de modo diferenciado en los diversos sistemas de producción –por ejemplo, en una economía de subsistencia de una comunidad indígena–?

Ante el debate de fondo al que nos conduce esta cuestión, cabe plantear tres posturas. La primera es heredera de la formulación inicial de los derechos humanos. En ella, los derechos se afirman previos a la diversidad, como derechos de libertad que amparan las diferencias personales y grupales que las libertades produzcan mientras sean compatibles con las libertades de todos: desde ahí se sacará la conclusión de que las particularidades culturales están subordinadas a las declaraciones de derechos universales, esto es, deben apoyarse sólo si respetan los derechos humanos declarados.

El acercamiento culturalista –segunda postura– insistirá, en cambio, en que toda producción humana es producción enmarcada en una cultura particular, por lo que las formulaciones de derechos y deberes correspondientes están subordinadas a las particularidades culturales: la universalidad de los mismos, implicadora de todas las culturas, pasa a ser muy problemática, y será en cualquier caso universalidad de coincidencias, fruto de creaciones autónomas convergentes.

Entre ambas posturas extremas cabe una tercera posibilidad, la que surge precisamente de tensionar dialécticamente a las primeras, la que busca una universalidad de derechos y deberes consistente pero mediada contextual y culturalmente en una medida relevante, abierta por tanto a la diferencia. Creo, por mi parte, que es la posibilidad a explorar.

En este enfoque, que, vuelvo a confesar, no puedo desarrollar aquí con detalle, hay que replantear la cuestión de la fundamentación y los contenidos de los derechos humanos, no para dudar de su universalidad, sino para afianzarla desde la conciencia lúcida y el respeto a la condición humana de seres acabados por culturas particulares. La lógica fundante no podrá encerrarse en el clásico iusnaturalismo moderno, sino que tendrá que hundir sus raíces en las dimensiones liberadoras y creativas de cada cultura y en el diálogo crítico entre ellas. Y en cuanto a los contenidos, aparecerán niveles diversos. En primer lugar, de modo plenamente universalizable, aunque éticamente modelados –por utilizar la expresión de Habermas–, los grandes valores-principios-derechos que se han encarnado en las palabras clave de *dignidad*, *libertad*, *igualdad* y *fraternidad*. En segundo lugar, con aplicación uniformemente universal, una serie de derechos-deberes concretos: 1) especialmente los que giran en torno a lo que no puede hacerse a nadie, entre los que deben encontrarse los que las Naciones Unidas consideran crímenes de Estado (esclavitud, genocidio, *apartheid*, tortura, desapariciones forzosas, ejecuciones arbitrarias), pero también otros como el de no obstaculizar el derecho a expresarse; 2) e igualmente los que remiten a la satisfacción de las necesidades básicas, como el derecho al alimento. En tercer lugar, otra serie de derechos-deberes que, respondiendo a principios universales (por ejemplo, «tener derecho a la participación creativa y humanizada en la produc-

ción de la comunidad»), se encarnarán de modo diferente en cada cultura (de un modo determinado en la economía capitalista de mercado, de otro modo en economías comunitarias de subsistencia).

Estas consideraciones no impiden en modo alguno seguir afirmando que los derechos humanos son indivisibles, esto es, que, por poner un ejemplo, ni Estados ni grupos armados pueden pretender defender una encarnación cultural concreta de un derecho universal quebrantando alguno de los universales de prohibición que se han mencionado. También hay que tener presente, a su vez, que las culturas ni se identifican con los grupos dominantes de las mismas, ni son monolíticas o estáticas: reconocer los derechos de una cultura a encarnaciones específicas y a participar en el diálogo intercultural para afinar la universalidad de los derechos, es reconocer que también las expresiones disidentes de las mismas tienen que tomar parte. Y por último, no hay que ser ingenuo presuponiendo como bueno todo producto cultural: las culturas producen mucho de rechazable, que no puede pretender ser encarnación de un universal. Para detectarlo son especialmente relevantes los diálogos intraculturales entre las facciones oficiales y las disidentes y los diálogos interculturales mutuamente interpeladores en los que se acaba precisando el universal transcultural. Un universal en el que tiene que entrar precisamente el derecho-deber de ese mismo diálogo en condiciones de igualdad.

La universalidad de los derechos humanos, así mediada por la diferencia cultural, queda expresada desde la articulación dialéctica de tres dinámicas:

1. La que toma conciencia crítica de la historicidad de los derechos, y con ello de sus contigencias y dependencias culturales y contextuales, y por tanto de su apertura al cambio y a la pluralidad.

2. La que, a pesar de ello, y a pesar de formularse en lenguajes múltiples y transitorios, afirma un momento de transhistoricidad y transculturalidad, desbordando los contextos históricos y culturales precisos, mostrando que lo nuclear de los derechos no es mera cons-

trucción arbitraria, y convirtiéndose de ese modo en referente inspirador, crítico y normativo de lo que es.

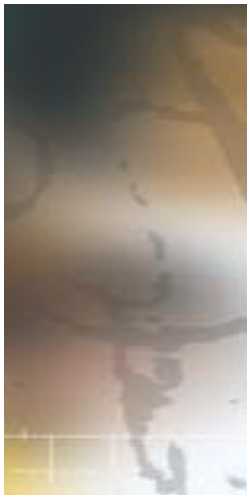
3. La que, para mediar adecuadamente el horizonte de universalidad con las particularidades culturales, no sólo inevitables sino potencialmente enriquecedoras, busca la universalidad dialógica, se convierte en universalidad *de recorrido*, a través del diálogo intercultural en un proceso nunca acabado.

De este modo, pueden percibirse los derechos humanos y su aspiración a la universalidad, no sólo no constriñentes de la diferencia cultural, sino impulsores de lo mejor de la misma; y a ésta, no como negación de la universalidad, y sí en parte como su límite, porque siempre la realiza imperfectamente, pero también como su riqueza, al permitir su expresión pluriforme nunca acabada. ■

# Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o «los que viven con permiso de otros»

## (Esbozo de una propuesta para una ciudadanía libre de dominación)

*Daniel Raventós*



***Daniel Raventós Pañella*** *[Barcelona, 1958] es doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Barcelona. Profesor del Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales en la citada universidad, buena parte de su actividad académica ha estada dedicada a la fundamentación normativa y técnica de la propuesta social conocida por* Renta Básica*. Preside la asociación Red Renta Básica (*www.redrentabasica.org*) y es miembro de la Basic Income European Network. Es autor de diversos artículos de teoría social publicados en revistas como* Viento Sur, Claves de razón práctica *o* Revista Internacional de Filosofía, *así como coordinador de* El derecho a la existencia *(1999) y* La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna *(2001).*

*«Es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstas parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad se muestran pugnazmente enfrentadas, de modo que la preponderancia de una o de otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía».*

**Aristóteles**

*«Hay muchas cosas que los hombres, si llevan la capa remendada, no se atreven a decir».*

**Juvenal**

*«Los burgueses tienen muy buenas razones para fantasear que el trabajo es una fuerza creativa sobrenatural; pues precisamente de la determinación natural del trabajo se sigue que el hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de quienes se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de éstos, es decir: sólo puede vivir con su permiso».*

**Karl Marx**, 1875

*«La vida es hermosa. Que las generaciones futuras la limpien de todo mal, opresión y violencia, y la disfruten a plenitud».*

**León Trotsky**, 1940

## 1. Razones en contra de las grandes desigualdades sociales[1]

Cada vez hay en el mundo una mayor desigualdad. La desigualdad crece a escala planetaria y a escala regional; crece en los países pobres, y también en los países ricos. Desde los años ochenta del pasado siglo, a excepción de Francia y Noruega, en la mayoría de los demás países opulentos (según coeficiente de Gini) ha aumentado la desigualdad de ingresos.

[1]Me he servido en algunas porciones de este texto de: FRANCISCO, A. de; RAVENTÓS, D.: «Republicanismo y Renta Básica», en DOMÈNECH, A.; FRANCISCO, A. de (eds.): *Republicanismo* (en prensa: 2002); RAVENTÓS, D.; CASASSAS, D.: «Republicanism and Basic Income: the Articulation of the Public Sphere from the Repoliticization of the Private Sphere», 2002. Texto presentado en el *IX Congreso de la BIEN* (*Basic Income European Network*), celebrado en Ginebra en septiembre de 2002; y RAVENTÓS, D.: «La aceleración del debate social sobre la Renta Básica en el Reino de España: balance y perspectivas», en GROOT, L.; VAN DER VEEN, R. (eds.): *La Renta Básica en la agenda*. (De próxima publicación en la editorial argentina Miño y Dávila: 2002).

En algunos casos, como el de Estados Unidos, de forma ya grotesca: en el país más rico y poderoso de la Tierra, en efecto, el 1% más opulento posee más del 50% de la riqueza nacional y tanto como el 95% de renta más baja (aunque con este porcentaje se incluya buena parte de ricos) de la población[2].

Una proporción muy similar a la que se da en el planeta, donde el 1% más rico de la población mundial tiene el ingreso equivalente al del 57% más pobre[3]. Es decir, 60 millones de personas tienen un ingreso equivalente al de otros 3.050 millones.

El capitalismo contemporáneo ha conquistado los rincones más remotos del globo, y no tiene rival (y si lo tuviera, podría eliminarlo con precisión financiera o militar contundencia); el capitalismo contemporáneo ha generado un nivel de riqueza, lujo y refinamiento hedonista a la altura de la Síbaris más exigente; pero también enormes océanos humanos de miseria y desolación. En la cima de su poder y su gloria, es sin embargo un sistema inaceptable (e insostenible) desde la óptica de la justicia social. Tómese cualquier teoría de la justicia con aval académico: ninguna podrá justificar el actual sistema generalizado de dominación, exclusión y degradación social. Todo un John Rawls, nada sospechoso de radicalismo, viene avisando desde 1971 que su teoría (liberal) de la justicia como equidad –sin duda, la principal y más influyente teoría contemporánea de la justicia social– es incompatible con el capitalismo[4].

Pero, ¿por qué son malas las desigualdades? E. O. Wright resume en cinco las razones que se acostumbran a esgrimir para criticar las desigualdades de ingreso y de riqueza.

---

[2]Cabe añadir que si en este mismo país la remuneración media de un obrero y de un dirigente de empresa estaba en una proporción de 1 a 45 en el año 1980, en el 2000 era de... 420. Claro que hay casos que dejan esta desproporción todavía muy lejos. Así, en 1998, el director general de la Disney, Michael Eisner, recibió unos ingresos de 576,6 millones de dólares, 25.070 veces el ingreso medio de los trabajadores de esta misma empresa.

[3]MILANOVIC: *The Economic Journal*, enero 2002.

a) En primer lugar, porque los ambientes desiguales provocan más sufrimiento humano que las situaciones más igualitarias[5].

b) En segundo lugar, la desigualdad de riqueza y de ingresos se hereda y afecta por eso mismo a las generaciones futuras.

[4]Véase el original e interesantísimo trabajo de De Francisco (2002) sobre el liberalismo «más o menos consecuente» de Rawls. El texto de De Francisco empieza con estas numerosas e incitantes preguntas: «¿Qué clase de liberal es Rawls, que hace del ciudadano –y no del individuo– el sujeto de su liberalismo político; que arranca de una definición político-normativa de ciudadano como persona moral con facultades morales; que hace del consenso entrecruzado –y no del equilibrio de intereses– el ideal regulativo central de su teoría; que hace de la razonabilidad, más que de la racionalidad estratégica, el principio que ha de guiar la discusión entre ciudadanos libres e iguales; que tiene una concepción tan claramente cívico-constitutiva de los bienes primarios? ¿Qué clase de liberal es Rawls, que declara que su doctrina política y su noción de buena sociedad, de sociedad justa, es compatible con la tradición del republicanismo clásico? ¿Qué clase de liberal es el que, como Rawls, defiende el valor equitativo de la libertad política, por temor a la concentración de recursos económicos en pocas manos y a la oligarquización política? ¿Qué clase de liberal es el que, como Rawls, declara injusto al capitalismo desde sus principios de justicia y prefiere un socialismo de mercado o una democracia de propietarios, como querían Jefferson y Aristóteles? ¿Qué clase de liberal es alguien que se preocupa tanto como Rawls por el hecho de la dominación y la desigualdad en la distribución del poder social? ¿Es liberal el que, como Rawls, prescribe que el poder político de un régimen democrático debe ser el poder de ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, y no entenderse sólo como una restricción a la libertad "negativa" de los individuos? ¿Qué suerte de liberal es el que, como Rawls, no cuenta el derecho a la propiedad privada de los medios de producción entre las libertades básicas? ¿Qué liberal sostendría que los principios de justicia deben hacer de la libre razón pública su base pública de justificación; qué liberal postularía, como lo hace Rawls, un "deber de civilidad pública" a la hora de deliberar sobre "esencias constitucionales", sobre cuestiones legislativas y sobre políticas públicas? ¿Qué liberal daría tanta importancia como Rawls al papel pedagógico de las instituciones básicas en la formación de una cultura cívica de la ciudadanía; quién fiaría como Rawls, siendo liberal, la estabilidad de un régimen constitucional en su capacidad para estimular las "virtudes cooperativas de la vida política", de las que depende la "concordia social" y la "amistad cívica"? ¿Cómo es posible, desde el liberalismo, defender que la distribución de las dotaciones innatas es un "activo común" de la sociedad, como así lo hace Rawls? ¿Qué liberal diría que la sociedad política –la sociedad bien ordenada por los principios de justicia– es un bien en sí misma, un bien independiente, querido como tal por los ciudadanos libres e iguales, y no un mero instrumento para garantizar la libertad privada de los individuos? ¿Qué clase de liberal es, en fin, John Rawls, que se deja influir en sus últimos años por uno de los grandes fustigadores modernos del liberalismo, esto es, por Hegel?». Cfr. FRANCISCO, A. de: «El último Rawls: ¿republicano o liberal?» (en prensa: 2002).

[5]Quiero aprovechar para recordar la reciente traducción del libro de Richard Wilkinson al castellano, cuyo título es suficientemente expresivo: *Las desigualdades perjudican*. En este librito de la magnífica colección titulada «darwinismo hoy», este médico sustenta la tesis de que: «En vez de incrementar constantemente la policía, las prisiones, los asistentes sociales y los médicos, lo que deberíamos hacer es cortar de raíz los perniciosos efectos de la jerarquización social y de las grandes diferencias de ingresos entre ricos y pobres». Tesis muy bien argumentada por el autor desde la perspectiva evolucionaria. Cfr. WILKINSON, R.: *Las desigualdades perjudican. Jerarquías, salud y evolución humana*. Crítica, Barcelona, 2001.

c) Además, la desigualdad de riqueza y de ingresos genera una gran desigualdad en la «libertad real» de la ciudadanía. Actualmente, ya puede vivir de las rentas de sus inversiones en capital un porcentaje que puede oscilar entre el 10 y 15% de la población, aunque depende del espacio geográfico considerado. Quien puede hacerlo goza de mayor libertad y autonomía que los que deben incorporarse (si pueden, que muchos no pueden) al mercado laboral como condición imprescindible para sobrevivir.

d) Una cuarta razón habitualmente esgrimida dice que la desigualdad de ingresos también se objeta porque fractura la comunidad, genera envidia y rompe la solidaridad.

e) En quinto y último lugar, aunque en mi opinión se trata de la razón más contundente, las grandes desigualdades de riqueza y de ingresos carcomen la democracia, porque algunos relativamente pocos individuos disponen de muchísimos más recursos que la inmensa mayoría para influir sobre los procesos políticos. Cosa que puede hacerse de forma directa (aportando ingentes sumas de dinero a opciones electorales) o indirectamente (provocando miedo a los gobernantes de que tomen determinadas medidas que puedan suponer desinversiones o fuga de capitales)[6].

Estas cinco razones contra las grandes desigualdades son poderosas. Unas más que otras (ya he expresado mi preferencia por la quinta), pero quisiera ahora centrar la atención en un aspecto de las grandes desigualdades no muy frecuentemente señalado. Me refiero al punto de que detrás de la desigualdad –al menos cuando ésta llega a límites dramáticos– hay un problema más hondo de falta de libertad (que es, al fin y al cabo, el título que he elegido para este artículo). Porque falta de libertad –de decidir, de hacer y aun de rechazar– es lo que tiene el trabajador precario que apenas llega a fin de mes y no sabe si mañana conservará su empleo; es lo que sufre la mujer sometida al marido y desfavorecida y discriminada en toda suerte de oportunidades de vida; es lo que padece el desempleado de larga duración que soporta el estigma social de la dependencia del subsidio público (si es que lo

tiene). Falta de libertad es lo que tiene la persona pobre, que depende de la exigua caridad de sus congéneres. Falta de libertad, en fin, es lo que sufre el subordinado –en la jerarquía de la empresa, del partido, de la universidad– cuando tiene que comulgar con ruedas de molino, porque necesidades o deseos vitales para él dependen de la voluntad de su superior. No olvidemos el dicho de Juvenal: «hay muchas cosas que los hombres, si llevan la capa remendada, no se atreven a decir». En el mundo contemporáneo, porque están distribuidos de forma tan groseramente desigual los recursos, las oportunidades y la riqueza, existe un hondísimo problema de falta de libertad.

## 2. La libertad republicana[7]

En todos los casos citados anteriormente, de entre otros que podrían apuntarse, los individuos tienen los mismos derechos fundamentales (de expresión y movimiento, de pensamiento y de tutela judicial, etc.) y plenos derechos políticos. Pues bien, para el republicano –a diferencia del liberal– ninguno de ellos es realmente libre. Porque para el republicano aquel que

[6]En una analogía gráfica sobre la desigualdad en Estados Unidos, en la que se hacía la ficción de lo que ocurriría si la estatura física de la gente fuera proporcional a sus ingresos, resulta que habría millones de personas que no levantarían ni 10 centímetros del suelo..., mientras que Bill Gates mediría unos 130 kilómetros, es decir, 13 millones de centímetros. Esta analogía gráfica sólo se refiere a las desigualdades por ingresos, no de riqueza, porque, como es sabido, las desigualdades de riqueza son aún mucho mayores, tanto en Estados Unidos como en todo el mundo. No todos pueden influir igual en política, como cualquiera que esté dotado de la capacidad de pensar puede corroborar. Cfr. SCHWEICKART: «¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia?». *Mientras Tanto*, 1999, n.º 75. Bill Gates acumula la misma riqueza que el 45% de los hogares con menos ingresos de su país.

Para poner sólo unos poquísimos ejemplos. Silvio Berlusconi, el hombre más rico de la sociedad civil italiana y propietario de todas las cadenas televisivas privadas de la nación y de innumerables medios de comunicación escrita, ganó en el 2000 las elecciones legislativas. Y las ganó teniendo abiertos varios sumarios judiciales por distintos delitos de corrupción, algunos de los cuales le apuntan por su relación con la Mafia meridional. Un segundo ejemplo es que Bush ganó las elecciones presidenciales con una inyección de tres mil millones de dólares (3.000.000.000$) procedentes, en su mayor parte, de unas empresas transnacionales. «¿Es imprudente decir, cuando ni siquiera *The Economist* se recató de sugerirlo después de que el Sr. Bush se negara a firmar el protocolo de Kyoto, que el Gobernador texano era el candidato, por lo menos, de las grandes empresas "tradicionales" de la industria petrolera y de la industria armamentística norteamericana?». Cfr. DOMÈNECH, A.: «Trabajo, racionalidad y sostenibilidad», en ARRIOLA, J.; GARCÍA, A. (eds.): *Trabajo, producción y sostenibilidad*. CCCB-Bakeaz, Barcelona, 2002a.

[7]Este punto debe gran parte a Andrés de Francisco y está mucho más desarrollado en: FRANCISCO, A. de; RAVENTÓS, D.: *Opus. cit.* (en prensa: 2002).

está sometido, sojuzgado o dominado no es un ser libre. No lo es porque no puede decidir por sí mismo cómo quiere vivir; no lo es porque es víctima de un poder que lo domina (este poder puede venir del marido, del empresario, del gobierno de la propia o de otra nación, del burócrata o de sus propias pasiones), pudiendo interferir arbitrariamente en sus decisiones.

El ideal republicano de libertad no es el de la libertad de los modernos, el de la libertad liberal. En su larga tradición milenaria, la *libertas* republicana se define siempre por oposición a la tiranía o, lo que viene a ser lo mismo, a la esclavitud. El esclavo vive a merced de un poder despótico, el del señor, quien puede interferir a discreción, arbitrariamente, en la vida de su esclavo. El señor domina al esclavo y éste, por ello mismo, no es libre: da igual que el señor sea benevolente y no interfiera de hecho en la vida de aquél. Lo central es que puede hacerlo cuando lo desee. El republicanismo, pues, entiende la libertad como ausencia de dominación (esto es, de interferencia arbitraria) y, por tanto, la oposición republicana básica es la que se da, dicho en la terminología romana clásica, entre *liber* y *servus*.

La libertad como autogobierno, como autonomía, es el ideal que vertebra el discurso republicano. Es éste un ideal con importantes consecuencias políticas y sociales, pero su fundamento es moral: porque cuando alguien es víctima del poder de otra persona y es dominado por ella, es reducido a instrumento de la voluntad y los planes de ésta última, con lo que pierde su más elevada dignidad, la de su propia humanidad. Tratar al otro como un igual, a la altura de su humana dignidad, es ante todo reconocerle su libertad. Lo otro es dominarlo. La república en que piensa el republicanismo es una comunidad de ciudadanos libres que se autogobiernan, tanto en su vida privada como en la vida pública. Ninguna otra tradición se tomó nunca más en serio esta idea tan exigente de libertad.

La libertad republicana, para ser puesta en práctica, exige determinadas condiciones e impone determinadas constricciones. Juntas, constituyen lo que podríamos denominar un *sistema institucional de apoyo* a la libertad. Veamos al menos algunas de esas condiciones y constricciones. La primera condición exigida por la libertad republicana es un determinado nivel

de *suficiencia material*. La idea es muy sencilla: para vivir, no digamos ya para vivir bien, se necesita un conjunto –finito y limitado, diría el republicanismo[8]– de recursos, de bienes. Si estos recursos no están plenamente garantizados, el individuo hará cualquier cosa para conseguirlos, incluso aceptar la *dominación* ajena, *enajenar* su libertad, *autoalienarse*[9]. La mujer aceptará la dominación del marido, el trabajador asalariado aceptará la del patrón; en general, el débil aceptará la dominación del fuerte.

No es así de extrañar que la tradición republicana haya sido fuertemente *propietarista*, es decir, que haya fiado en la propiedad privada (históricamente, de la tierra) las condiciones de posibilidad de la independencia individual que, a su vez, hace posible el ejercicio de la libertad política y de la virtud. La conexión entre independencia y propiedad (como base de la subsistencia propia) parece poco dudosa. Al menos, la tradición republicana no dudó de ella. Ahora bien: a) la independencia material es para dicha tradición condición de posibilidad de la libertad política, y b) la distribución de la propiedad privada ha sido y es fuertemente desigual y asimétrica. Por ello, por a) y por b), no fue la menor de las tentaciones de un cierto republicanismo histórico –el patricio– el cortar por lo sano y limpiar la ciudadanía y la política de todos aquellos individuos que fueran dependientes, es decir, que no fueran autosuficientes (esclavos, mujeres, pobres), y que soñaran con una república de propietarios (pequeños y grandes) independientes y facultados por ello para el ejercicio de la libertad política.

El liberalismo democrático también cortó por lo sano: incluyó (o, por mejor decir, terminó incluyendo) a todos los individuos adultos en la plena ciudadanía (a hombres y mujeres, a pobres y a ricos), esto es, de forma independiente de su propiedad o de su nivel de ingresos y riqueza; mas lo hizo al precio de adelgazar el propio ideal de libertad y, por ello mismo, al precio de *despolitizar* la vida social y de sacar de las agendas políticas el problema del

[8]ARISTÓTELES: *Política I*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

[9]Huelga decir que la teoría de Marx sobre la enajenación o alineación tiene un claro fundamento republicano.

poder y la dominación social: en la fábrica, en el partido político..., esto es, en las instituciones de la sociedad civil. La economía dejó de ser economía *política*, las relaciones económicas dejaron de ser relaciones de poder y dominación para pasar a ser asépticas relaciones *impolíticas* de intercambio voluntario.

El republicanismo democrático (moderno y antiguo) no corta por lo sano. Antes bien, es el espíritu que históricamente ha animado siglos de lucha (tantas veces sangrienta por la resistencia de las clases poderosas a perder sus privilegios) por el derecho y la inclusión política de las clases populares. Pero ni se conforma con los derechos y la inclusión ni se olvida de su preocupación fundamental: la libertad como no dominación, en cualquiera de sus manifestaciones. Por ello mismo, el republicanismo democrático, de Jefferson a Robespierre, de Rousseau a Marx[10], no ha dejado de plantear la necesidad de *repolitizar la vida social*, esto es, la necesidad de volver a incluir en la agenda política los graves problemas de dominación –de falta de libertad– que sufren hombres y mujeres –los más desfavorecidos– en la sociedad contemporánea, atravesada como está de toda suerte de asimetrías informativas, mecanismos de dominación y relaciones de poder.

Un republicanismo democrático e inclusivo, que no corta por lo sano y que, por lo tanto, ni despolitiza la vida social, ni diluye el ideal de libertad en los derechos formales, pero que tampoco excluye de la ciudadanía plena a los que carecen de recursos, a los *aporoi* del mundo antiguo o a los asalariados (y desempleados) del mundo moderno; un republicanismo democrático e igualitarista –digo– tiene que favorecer formas alternativas de propiedad social-republicanas, así como todos aquellos mecanismos institucionales que

[10]Domènech señala que el «socialismo» y el «comunismo» sólo se hicieron temibles políticamente cuando aparecieron fundidos o aliados con la tradición republicana de la democracia revolucionaria. Y añade: «En un sentido muy preciso, el arranque del marxismo, políticamente hablando, significó esa fusión. El escrito de Marx contra Proudhon, la Miseria de la filosofía (1847) es, a pesar de su engañosa apariencia de obra sobre todo teórica, un astuto golpe publicístico contra el apoliticismo del socialismo proudhoniano, al tiempo que una rehabilitación "socialista" de la vieja tradición republicana revolucionaria. En el Manifiesto Comunista (1848), por lo demás, y como se recordará, se presenta al "comunismo" como parte integrante del movimiento político de la democracia revolucionaria europea». Cfr. DOMÈNECH, A.: ... *y fraternidad*. (De próxima publicación en Editorial Crítica: 2002b).

doten de seguridad material y económica a toda la ciudadanía del Estado, una seguridad que haga reales las libertades formales y que permita a los individuos hacer frente eficazmente a situaciones de dominación, en sendas sociedades: civil y política. Tanto más en una sociedad capitalista, donde la lógica del mercado y la acumulación privada imponen fortísimas tendencias a la desigual distribución de recursos y a la polarización social, sirviendo y extendiendo toda suerte de asimetrías en las que arraigan los procesos de dominación. Uno de esos mecanismos institucionales es la *Renta Básica*, propuesta sobre la que más adelante tendré ocasión de extenderme.

La segunda exigencia de la libertad republicana apunta al proceso político. En efecto, dado el imperativo del autogobierno de la república (y dada la negación del principio despótico o tiránico), la toma de decisiones tiene necesariamente que responder a un proceso *deliberativo*. En una tiranía o en un gobierno despótico, las decisiones las toma el poder absoluto de forma inmediata e incontestada. A la inversa, y lógicamente, las decisiones políticas que toma el colectivo de ciudadanos en una república libre son decisiones mediatas y contestadas[11], es decir, son el resultado de un proceso de deliberación, donde se propone y se habla, donde se discuten y se rechazan o se aceptan ideas según un principio de racionalidad (prudencia, conveniencia o utilidad). De ahí que el dominio del arte oratorio sea central para la cultura republicana: «en una nación republicana –escribe Jefferson–, cuyos ciudadanos han de ser guiados por la razón y la persuasión, y *no por la fuerza*, el arte de razonar es de importancia capital»[12]. Esa racionalidad política deliberativa, por lo demás, apunta al bien, pero no de un individuo o facción concretos del *demos* sino de la república como tal. Y ello también es una consecuencia lógica del propio proceso de deliberación. Porque deliberar no es negociar intereses preestablecidos; deliberar es participar en un proceso donde se aportan razones sobre problemas de interés general, no particular.

[11]El principio de *constestability* es, para Pettit, el que debe guiar una política que intente minimizar la dominación. Cfr. PÉTTIT, P.: *Republicanism*. Clarendon Press, Oxford, 1997, págs. 61-63.

[12]Citado por C. Richard: *The Founders and the Classics*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995. Las cursivas son mías.

Y, razonando, se aspira a convencer al otro de la bondad de las razones aportadas. Cualquier otra cosa sería forzar o imponer. De esta forma, la deliberación, que es una exigencia de la libertad republicana, impone a su vez dos *constricciones* al propio proceso político, a saber: a) que las preferencias de los individuos no sean exógenas al proceso político[13], que no estén prefijadas por una supuesta naturaleza humana, egoísta o pecadora. Al contrario, el proceso político se entiende como *constitutivo* de las propias preferencias, como capaz de modificarlas a la luz de las (mejores) razones aportadas en la deliberación. Y b) que el ideal regulativo del mismo sea el consenso y no el equilibrio de intereses. Deliberar es intrínsecamente aspirar a convencer.

Para que deliberación y consenso sean posibles parecen ser necesarias al menos dos nuevas condiciones, que también afectan al proceso político. La primera es una condición de *dispersión* o no *acumulabilidad* de poder político. Aquí se dan cita y convergen dos de las grandes líneas del pensamiento republicano clásico: la doctrina de la *división* de poderes y la doctrina de los *checks and balances*. En abstracto, ambas doctrinas son inobjetables: una concentración de los tres grandes poderes del Estado –legislativo, judicial y ejecutivo– en las mismas manos parece llevar directamente a la tiranía. Por su parte, la doctrina de los *checks and balances*, de los *frenos y contrapesos*, es inspirada –en la tradición republicana– por el mismo principio antitiránico. Un poder sin *frenos* ni *contrapesos* tenderá a crecer hasta hacerse omnímodo. Sin embargo, el diseño constitucional e institucional de la división de poderes y de los *frenos* y *contrapesos* puede tener –y de hecho ha tenido históricamente– fuertes sesgos elitistas, decantados a favor de los ricos. Por ello, un republicanismo democrático debe cuidarse de que la concreción institucional del principio de dispersión del poder político sea diseñada de tal manera que los intereses de los grupos de poder social y económico mejor organizados no puedan desvirtuarlo[14]. En condiciones de capitalismo monopolista *ultraimperialista* (por usar un término olvidado de Karl Kautsky, que capta perfectamente el actual proceso de «globalización»)[15] es extremadamente difícil que esos intereses económicos no colonicen el pro-

[13]SUNSTEIN, C. R.: «Beyond the Republican Revival», *The Yale Law Journal*, 1988, n.º 97.

ceso político, aun a pesar del conjunto mejor diseñado de *frenos y contrapesos* y de división de poderes: siempre habrá puertas traseras, vericuetos imprevisibles para la ingeniería institucional, resquicios por los que se cuelen la compraventa de favores y el tráfico de influencias. La única receta fiable para evitar o minimizar esa colonización es la profundización democrática, hacer que la democracia sea efectivamente participativa, conseguir que la ciudadanía, robusta y bien organizada, ejerza el autogobierno, controlando –mediante mecanismos de *accountability* eficaces– a la (mal y ridículamente llamada) *clase política*, forzando a que el proceso político responda a sus necesidades, abriendo espacios de deliberación, generando tejido asociativo, etc. Y nuevamente cabe decir que una ciudadanía que no tenga asegurado un nivel de suficiencia material, de seguridad económica, mal pertrechada estará para volcarse sobre la acción política y la participación democrática.

## 3. La Renta Básica

Es aquí donde cabe presentar la propuesta de la Renta Básica. De las muchas definiciones que a lo largo de los últimos años se han venido ofreciendo en la cada vez más abundante producción escrita[16] sobre esta propuesta de reforma institucional, apuntaré dos. La primera dice así: «un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad

[14]Obsérvese lo que dejó escrito un constitucionalista estadounidense a principios del siglo pasado, T. Hadley: «Cuando se dice, como comúnmente se dice, que la división fundamental de poderes en los estados modernos se da entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial, el estudiante de las instituciones Americanas puede con justicia observar una excepción. La división fundamental de poderes en la Constitución de los Estados Unidos se da entre votantes, de un lado, y propietarios, del otro. Las fuerzas de la democracia, de un lado, divididas entre el ejecutivo y el legislativo, se enfrentan a las fuerzas de la propiedad, del otro lado. Con el poder judicial como árbitro. Y la Constitución no sólo prohíbe al legislativo y al ejecutivo la interferencia con los derechos de propiedad, sino que obliga al poder judicial a definir y a sostener esos derechos del modo que la misma Constitución señala. Esta teoría sobre la política Americana no se expresa a menudo. Pero se actúa de manera universal conforme a ella. Una de las razones por las que no se formula así con más frecuencia es porque se ha actuado tan universalmente conforme a ella que ningún Americano de las pasadas generaciones ha sentido la necesidad de expresarla. Ha tenido las consecuencias más fundamentales y de largo alcance sobre la política del país. Para no mencionar más que una: ha permitido ensayar el experimento del sufragio universal en condiciones muy distintas de las que llevaron a la ruina a Atenas y a Roma». Citado por Domènech (*Op. cit.*, 2002b).

[15]Es Antoni Domènech el que me ha hecho prestar atención a este concepto tan lleno de actualidad.

incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cual puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva»[17]. Y la segunda: «es una renta incondicionalmente garantizada a todos sobre una base individual, sin el requerimiento ni de una comprobación de recursos ni de un trabajo»[18]. La segunda definición está incluida en la anterior por lo que prestando atención a los diversos elementos de la primera se habrá contenido a las dos.

«Un ingreso pagado por el Estado». «Estado» puede incluir una institución jurídico-política mayor que la de los Estados-nación realmente existentes (incluyan a su vez sólo una nación o más de una, como sería este último el caso del Reino de España); o puede referirse a ámbitos jurídico-políticos menores que el del Estado-nación: Comunidades Autónomas, por ejemplo. Aquí no me estoy refiriendo a la idoneidad del ámbito geográfico para la aplicación de la Renta Básica[19], sino a que su pago puede ser diseñado por partes de distintos niveles «estatales»: Unión Europea, gobierno central, gobierno autonómico[20].

«A cada miembro de pleno derecho de la sociedad». En otras palabras, a todo miembro de la ciudadanía del espacio geográfico considerado. Si

[16]Una selección bibliográfica sobre la Renta Básica constantemente actualizada puede encontrarse en: www.redrentabasica.org.

[17]Definición empleada, aunque algo modificada, en VAN PARIJS y en RAVENTÓS (2001). Creo que no hace falta insistir, por evidente en sí mismo, en que esta Renta Básica así definida poco tiene que ver con la «renta básica» que ofrece la Comunidad Autónoma del País Vasco. Cfr. VAN PARIJS, P.: *Real Freedom for All. What (if anything) can Justify Capitalism?* Oxford University Press, Oxford, 1995; y RAVENTÓS, D. (coord.): *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*. Ariel, Barcelona, 2001.

[18]Que es la definición de la *Basic Income European Network (BIEN)*: «A basic income is an income unconditionally granted to all on an individual basis, without means test or work requirement». El artículo 4 de los Estatutos de la asociación Red Renta Básica dice: «Entendemos por Renta Básica una renta modesta pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida a pagar a cada miembro de la sociedad como un derecho, financiado por impuestos o por otros medios y no sujeto a otra condición que la de ciudadanía o residencia. La Renta Básica debería estar garantizada y pagarse a todos a título individual, independientemente de sus otras posibles fuentes de renta, de si trabajan o no y de con quién convivan». (Estos Estatutos, así como abundantísimo material teórico y divulgativo sobre la Renta Básica, pueden obtenerse en la ya citada *web*: www.redrentabasica.org).

los residentes han de percibir o no la Renta Básica es algo que ha suscitado algunas polémicas. Soy de la opinión de que los residentes también deberían percibir la Renta Básica con la condición adicional de un mínimo tiempo de residencia continuada. En los distintos modelos de financiación de la Renta Básica hay variaciones de cuantía, de edades (más o menos cantidad según la edad), de inclusión o no de los menores, etc. Pero en todos los casos se trata de una cantidad monetaria que recibirían los ciudadanos individualmente (no por familia, por ejemplo) y universalmente (no condicionado a determinados niveles de pobreza, o de sexo, o de situación familiar, pongo por caso).

«Incluso si no quiere trabajar de forma remunerada». Muy a menudo se interpreta *trabajo* como sinónimo de *trabajo remunerado* o *empleo*[21]. En otros escritos ya he desarrollado mi opinión al respecto, pero sirva ahora un breve resumen. El *trabajo* puede ser definido como una actividad que produce un beneficio que es externo a la ejecución misma de la actividad, pudiendo este beneficio ser disfrutado por otros[22]. El *trabajo asalariado* es un subconjunto del trabajo remunerado en el mercado. El trabajo asalariado, de modo coherente con la estipulación de trabajo que se ha hecho, es una forma de trabajo. Muy importante, ciertamente, pero sólo una forma de trabajo. Considerar que el trabajo asalariado es la única guisa de trabajo significa estipular que otras activi-

[19]Aunque soy de la opinión de que determinados ámbitos no serían operativos: un ayuntamiento, por ejemplo. Cabe decir, por ejemplo, que tal como está diseñada financieramente la relación entre las Comunidades Autónomas y el Gobierno español, no hay posibilidad técnica de poder ofrecer una propuesta tentativa de Renta Básica para el ámbito geográfico de una Comunidad Autónoma. Sólo haciendo la ficción de la independencia financiera es posible diseñar un modelo de financiación de Renta Básica para una Comunidad Autónoma cualquiera, con la excepción quizás de la Comunidad Autónoma del País Vasco. Véase, de todos modos, SANZO, L.: «Líneas de actuación para el impulso de una Política de Garantía de Ingresos», 2001. Ponencia presentada en el *I Simposio de la Renta Básica* celebrado en Barcelona el 8 de junio de 2001. Puede leerse en: www.redrentabasica.org

[20]Véase PINILLA, R.: «A Diversified Basic Income Scheme for Federal States and Multinational communities», 2002. Texto presentado en el *IX Congreso de la BIEN (Basic Income European Network)* celebrado en Ginebra en septiembre de 2002.

[21]Véanse al respecto las reflexiones del *Informe al Club de Roma de 1998*, en Giarini y Lietdke y en Zubero. Cfr. GIARINI, O.; LIEDTKE, P. M.: *El dilema del empleo. Informe al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1998; y ZUBERO, I.: «Repensar el empleo, repensar la vida», en RAVENTÓS, D. (comp.): *Op. cit.*, 2001.

[22]Se trata de una definición poco modificada de Van Parijs (*Op. cit.*, 1995).

dades como el trabajo doméstico o el trabajo voluntario no remunerado no lo son. En realidad, si el trabajo asalariado o por cuenta ajena fuese la única actividad que estuviera incluida de forma exclusiva en la definición de trabajo, conllevaría la injustificada afirmación según la cual en el espacio económico del Reino de España habría actualmente entre un 35 y un 40% de personas *trabajando*. De aquí se podría seguir infiriendo que el restante 60 o 65% *no trabaja*. Hay buenas razones para pensar que la siguiente tipología es más adecuada: 1) trabajo con remuneración en el mercado, 2) trabajo doméstico, y 3) trabajo voluntario[23]. Queda claro que no estar realizando un trabajo remunerado no equivale a no estar desempeñando ningún trabajo, porque puede ser que se esté realizando ya sea trabajo doméstico, ya sea voluntario. Divagar sobre la *ordinalidad* (y no digamos sobre la cardinalidad) de la utilidad social de distintos trabajos es ejercicio extremadamente infecundo[24]. Por lo que debe tenerse presente que al decir en la definición que la Renta Básica sería percibida por todo miembro de pleno derecho... «incluso si no quiere trabajar de forma remunerada» (si bien se incluye a una minoría que realmente «no haría nada»), ello no significa que la mayor parte de la población que no trabajase remuneradamente no estuviera trabajando en los otros dos tipos de trabajo señalados, el doméstico y el voluntario[25].

«Sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma,

[23]Para un tratamiento más sistemático de estos tres tipos de trabajo, véase RAVENTÓS, D.: *El derecho a la existencia*. Ariel, Barcelona, 1999. Para una discusión sobre el «derecho al trabajo» y la comparación con la Renta Básica, véanse NOGUERA, J. A.: «¿Renta Básica o trabajo básico?», 2001. Texto presentado en el *I Simposio de la Renta Básica*, organizado por la Red Renta Básica. (Se encuentra en la web de la asociación Red Renta Básica: www.redrentabasica.org); y NOGUERA, J. A.; RAVENTÓS, D.: «Basic Income, Social Polarization and the Right to Work», 2002b. Texto presentado en el *IX Congreso de la BIEN (Basic Income European Network)* celebrado en Ginebra en septiembre de 2002.

[24]Dos ejemplos pueden ayudar a vislumbrar la dimensión de lo que estoy afirmando: ¿cuántas veces, supongamos, es socialmente más necesario el trabajo de un camarero de determinado bar musical que el doméstico de una madre soltera con tres hijos?; ¿cuántas veces, volvamos a suponer, es socialmente más necesario el trabajo de un profesor universitario de lenguas escandinavas que el de una monitora de cursos de salvamento de montaña en condiciones extremas?

[25]Sin entrar en lo que pueda ser la utilidad social del trabajo, creo que es fácil estar de acuerdo en que, desde una perspectiva republicana, hay trabajos remunerados que son claramente perniciosos y otros no remunerados que son muy beneficiosos para buena parte de la sociedad.

independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta». A diferencia de los subsidios condicionados a un nivel de pobreza o de situación, la Renta Básica la recibe igual un rico que un pobre, un *broker forrado* de euros que un indigente de los barrios más pobres de Barcelona, Berlín, Donostia-San Sebastián, París, Moscú, Buenos Aires, Sao Paulo, Nueva York o Bilbao. Esto, que puede resultar chocante a los que se aproximen por primera vez a la propuesta de la Renta Básica, tiene diversas justificaciones, algunas de tipo normativo y otras de tipo técnico-administrativo que han sido desarrolladas en otros lugares[26]. Pero algunas indicaciones breves ahora no estarán de más. Si la Renta Básica es concebida como un derecho de ciudadanía (como implícitamente puede desprenderse de la definición) excluye toda condición adicional: riqueza, sexo, competencia. El derecho ciudadano al sufragio universal no impone condiciones adicionales a las de ciudadanía.

La estigmatización asociada a los subsidios de pobreza favorece la característica de universalidad de la Renta Básica. Técnicamente, los subsidios condicionados requieren, debido precisamente a su carácter condicional, de controles administrativos que, incluso en el caso de funcionar bien (es decir, sin corruptelas añadidas), resultan muy costosos. Pero aun admitiendo lo apuntado hasta aquí, todavía puede haber quien considere intuitivamente inadmisible darle a un rico acaudalado una Renta Básica. Si se piensa que todo quedaría como ahora y además habría que añadir una Renta Básica[27], la reticencia tendría todo el sentido del mundo. Pero no es el caso. Todas (o casi todas) las propuestas serias de financiación de una Renta Básica sacan a los más ricos más dinero que el que reciben como Renta Básica[28]. En otras palabras: los más pobres siempre ganan con la Renta Básica, los más ricos siem-

[26]Véanse, por ejemplo, VAN PARIJS, P.: «Competing Justifications of Basic Income», en VAN PARIJS, P. (ed.): *Arguing for Basic Income*. Verso, Londres, 1992; y *Op. cit.*, 1995; y RAVENTÓS, D.: *Op. cit.*, 1999; y RAVENTÓS, D. (coord.): *Op. cit.*, 2001. El economista argentino Rubén Lo Vuolo y el senador del PT brasileño Eduardo M. Suplicy desarrollan la argumentación para el conjunto de América Latina y Brasil, respectivamente. Cfr. LO VUOLO, R.: «América Latina y la Renta Básica a la luz del caso argentino», en RAVENTÓS, D. (comp.): *Op. cit.*, 2001; y SUPLICY, E. M.: *Renda de cidadania*. Cortez-Fund. Perseu Abramo, Sao Paulo, 2002.

[27]Algo completamente absurdo como cualquiera, aun sin disponer de conocimientos de Economía, puede razonar. Aun así, no es muy inhabitual encontrar oponentes a la Renta Básica que cometen este error.

pre pierden. Por otra parte, al ser independiente de cualquier otra fuente de renta, la Renta Básica evita las famosas trampas de la pobreza y del paro tan asociadas a los subsidios condicionados.

«Sin importar con quien conviva». Aunque hay algunas propuestas que añaden una Renta Básica por hogar (para no penalizar a la cada vez mayor porción de la población de mayor edad que vive sola), al ser individual es independiente de la forma de convivencia elegida: pareja heterosexual tradicional, pareja homosexual, distintas generaciones en el mismo hogar, grupo de amigos...

Aunque los términos filosóficos, económicos y sociológicos de esta propuesta social se han ido depurando y sofisticando mucho en los últimos años, se puede resumir el substrato de la propuesta de la Renta Básica como sigue.

Las sociedades más opulentas y las más desprovistas generan en un extremo personas extremadamente ricas y, en el otro, pobres de solemnidad. Este hecho, que el *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001: Lucha contra la pobreza* del Banco Mundial constataba a mediados del año 2001, no es consecuencia de ninguna ley natural a la que no sería razonable oponer resistencia (como irrazonable sería resistirse a la evidencia de la ley de la gravedad, o a la seguridad de que compartimos un porcentaje mayor de ADN con los mandriles que con los centollos). La pobreza es una opción social, es el resultado agregado, unas veces muy mediato e indirecto, otras, no tanto, de decisiones que toman personas –a veces, muy pocas– de carne y hueso. Como fabricar armas, como asegurar a determinado grupo el salario de por vida, como condenar a otros grupos a la más absoluta inseguridad laboral, como condescender con que unos pocos acumulen fortunas fantásticas, como permitir que los ricos defrauden fiscalmente sin muchas penas o como asignar una partida de los Presupuestos Generales a la Casa Real. Justificables o infames, estos pocos ejemplos son opciones sociales.

Como nos ha recordado la cumbre de Johannesburgo sobre desarro-

[28]Un ejemplo muy ilustrativo es LERNER, S. et al.: «Un modelo de Renta Básica para Canadá», en RAVENTÓS, D. (comp.): *Op. cit.*, 2001.

llo sostenible realizada a finales de agosto y principios de septiembre, más de 1.000 millones de personas no disponen de agua y casi la mitad de la población de nuestro planeta pasa auténticas dificultades para subsistir[29]. Hay pobres en los países pobres y hay pobres en los países ricos. Allá más, aquí menos; pero siempre muchos. La Unión Europea define a la persona pobre como aquella que recibe unos ingresos inferiores a la mitad de la renta media del área geográfica de referencia[30]. De la población del Reino de España, más de un 20 por ciento, es decir, alrededor de 8 millones de personas, cae por debajo del umbral o línea de la pobreza. Lo que quiere decir que se sostienen con menos de 300 euros al mes, cantidad redondeada que delimita el umbral de la pobreza en el territorio delimitado por este reino. ¡No son poca gente 8 millones! Y, por poner un país de desgraciada actualidad, Argentina tenía a mediados del 2002, más de 18 millones de pobres de un total de 36 millones de habitantes (y de cada 10 menores, 8 son pobres). Un 50 por ciento de la población: una barbaridad. Proporción que ahora ya debe estar desfasada porque crece sin cesar.

Pero esto solamente es una parte del substrato; otra parte es que las medidas diseñadas contra la pobreza han sido hasta hoy muy poco satisfactorias. Una distinción que puede ser útil para poner orden a las diferentes propuestas es dividirlas en *medidas tradicionales indirectas* y *directas contra la pobreza*. Entiendo por *medidas tradicionales indirectas contra la pobreza* el crecimiento económico, el pleno empleo, la flexibilización del mercado de trabajo y la reducción de jornada. Por *medidas tradicionales directas contra la pobreza* me refiero a los subsidios condicionados que conocemos. El paro es el factor principal de pobreza en nuestras sociedades más repetidamente señalado. No el único, sí el principal. Bien es verdad que dadas las cada vez peores condiciones de muchos contratos laborales, puede llegar a suceder en la Unión Europea algo ya cono-

[29]El mismo día que salían publicados estos datos (29.08.2002), también la prensa contaba que el rey español se entrevistaba con el rey Fahd de Arabia Saudita en su palacio de Marbella, donde el lujo, la ostentación y, permítaseme decirlo, la imbecilidad humanas no tienen límites. Recuérdese lo que se comentaba un poco más arriba sobre las opciones sociales.

[30]Véase más adelante la nota 36 sobre la pobreza relativa.

cido en Estados Unidos: la pobreza con trabajo asalariado (los *working-poors*). Así, creo que queda justificado el llamar *medidas indirectas contra la pobreza* a los cuatro remedios señalados. No es el momento de analizar todas estas medidas tradicionales[31], aunque la conclusión es clara: son medidas que han resultado muy insuficientes para hacer frente a la magnitud del problema.

Ahora bien, la propuesta de la Renta Básica no se limita a ser una «buena receta contra la pobreza», lo que, vale la pena subrayarlo, ya sería suficiente razón en su favor. No solamente estamos en unas sociedades donde el paro es importante (y más que lo será en el futuro inmediato porque ya hemos salido, a finales del 2002, de una de las fases mejores de creación de empleo de los últimos cuatro o cinco lustros[32]), sino donde la precariedad laboral es además muy elevada y el descontento con el trabajo remunerado que se realiza está también ampliamente extendido (causa, como es harto sabido y como remarcan muchos autores, de grandes ineficacias laborales y económicas). Estas tres realidades (pobreza, precariedad y descontento laboral) forman una parte del substrato de la propuesta de la Renta Básica.

Pero la propuesta de la Renta Básica aún tiene un alcance mayor que guarda una estrecha relación con lo anteriormente apuntado acerca de la libertad republicana y es donde fácilmente puede constatarse que no está restringida a ser una *buena receta contra la pobreza*. Lo veremos inmediatamente, pero antes será necesario introducir algunos conceptos, con los que luego deberemos trabajar. Estos conceptos son los siguientes: *grupo de vulnerabilidad, bien social, dominación* (un recordatorio) y *alcance e intensidad de la dominación*.

[31]Véase RAVENTÓS, D.:, *Op. cit.*, 1999.

[32]Más concretamente, en el Reino de España, fue en 1994 cuando se inició una fase de creación fuerte de empleo que duró hasta el año 2000; 2001 marcó el cambio de tendencia. El paro (EPA) era al final del segundo trimestre del 2002 de 2.026.000 personas, 193.000 más que en el año anterior.

*Grupo de vulnerabilidad*: es un conjunto de personas que sufre alguna clase de vulnerabilidad, es decir, que estas personas tienen en común el ser susceptibles de interferencia arbitraria por parte de otros conjuntos de personas o de alguna persona en particular. Ejemplos de grupos de vulnerabilidad: pobres, mujeres, determinados grupos de inmigrantes, la mayor parte de asalariados («los que viven con permiso de otros», en la magistral expresión de Marx ya citada). La gran mayoría de las personas pertenecemos a algún grupo de vulnerabilidad. Y algunas personas podemos pertenecer a más de uno. Es evidente que hay mujeres que son pobres e inmigrantes, por ejemplo.

*Bien social*: es un tipo de bien que pone fin a la interferencia arbitraria que todos y cada uno de los miembros de un grupo social de vulnerabilidad son susceptibles de padecer. Ya no será solamente un *bien individual*, sino social. El bien individual de estar, como cuestión *contingente* de hecho, a cubierto individualmente de la interferencia arbitraria es distinto del bien social que significaría el cese de la amenaza potencial que se cierne sobre todos los miembros del grupo de vulnerabilidad[33].

*Dominación*: una persona, un grupo o un colectivo están dominados cuando son susceptibles de *interferencia arbitraria* por parte de otra persona, otro grupo u otro colectivo. Que Rey interfiera arbitrariamente en Ciudadano quiere decir que Rey puede restringir a su antojo el conjunto de oportunidades de Ciudadano, sin tomar para nada en cuenta los juicios, las preferencias o los intereses de Ciudadano. Puede haber dominación de Rey sobre Ciudadano sin existir interferencia efectiva.

*Alcance e intensidad de la dominación*: la dominación de X sobre Z puede ser más o menos intensa y puede tener mayor o menor alcance, según el abanico de opciones afectadas (según se pertenezca a más o menos grupos de vulnerabilidad, el alcance de la dominación puede ser mayor o menor).

[33]DOMÈNECH, A.: «Individuo, comunidad, ciudadanía», *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 2000a, Suplemento 5; y «Solidaridad», *Viento Sur*, 2000b, n.º 50.

## 4. ¿Qué podría aportar la Renta Básica a la libertad como no dominación?

Centraré ahora la atención en este punto: en qué puede ver la teoría republicana favorecidas sus exigencias normativas con la implantación de la Renta Básica. El republicanismo democrático, como se apuntaba más arriba, exige que *toda* la ciudadanía sea independiente. Independiente, esto es, sin dependencia de la beneficiencia o la caridad. Independiente, esto es, sin dependencia de los caprichos del mercado laboral o de las estrategias de inversión o desinversión del capital[34]. Independiente, esto es, preparado para el ejercicio de la libertad. Por eso, «(s)i un Estado republicano está comprometido con el progreso de la causa de la libertad como no-dominación entre sus ciudadanos, no puede por menos de adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica»[35]. Dicho de otro modo, sin independencia socioeconómica, las posibilidades de disfrutar de la libertad como no-dominación de cualquier ciudadano se ven menguadas, cuando no radicalmente cercenadas, tanto en alcance como en intensidad. La instauración de una Renta Básica supondría una independencia socioeconómica mucho mayor que la actual para buena parte de la ciudadanía, sobre todo para los sectores de la ciudadanía más vulnerables y más susceptibles de ser dominados en las sociedades actuales (trabajadores asalariados, pobres en general, parados, mujeres, etc.). En definitiva, la libertad republicana, para algunos grupos de vulnerabilidad, vería ensanchadas sus posibilidades con la existencia de una Renta Básica. En alcance: más ámbitos de libertad vetados hasta la mencionada implantación; en intensidad: los ámbitos ya disfrutados se reforzarían.

Apuntado lo cual, y a fin de evitar confusiones indeseables, debe añadirse que el republicanismo establece unos criterios normativos y, por lo tanto, es conceptualmente discriminante (en caso contrario no sería una teo-

[34]Todo lo contrario a la opinión de Alain Minc: «el capitalismo no se puede derrumbar; es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado, sí». Citado por CASALS, C.: *Globalització*. Intermón-Oxfam, Barcelona, 2001.

[35]PETTIT, P.: *Op. cit.*, 1997.

ría normativa informativa), pero no comporta un recetario de políticas específicas. Al decir del ya citado Pettit: «las decisiones sobre las políticas a seguir tienen que determinarse según consideraciones empíricas, no menos que filosóficas». Ahora bien, el republicanismo democrático no sólo es exigente en lo que hace al ideal de libertad; también es *garantista* en el plano político-institucional. Por ello procurará que las políticas específicas que provean a la ciudadanía de determinados recursos lo hagan a través de *derechos*, y no lo fíen pues a la discrecionalidad de un gobierno o de un grupo de funcionarios, pongo por caso. Porque eso supondría otra suerte de dominación en la forma de tratar las necesidades ciudadanas. En definitiva: se trata de establecer alguna garantía constitucional de la provisión de estos recursos socioeconómicos. La implantación de una Renta Básica, garantizada constitucionalmente, proveería de un derecho de existencia que aumentaría el alcance y la intensidad de la libertad como no-dominación.

Más concretamente, la existencia de una Renta Básica[36] comportaría, para lo que aquí nos interesa, los siguientes resultados:

> a) Suprimiría de un plumazo los 8 millones de pobres (es decir, el 20% de la población) del Reino de España. Los factores de la pobreza no ligados directamente con la renta serían por fin el objeto del trabajo de los trabajadores sociales[37]. El gran grupo de vulnerabilidad que representan los pobres vería limitada las posibilidades de interferencias arbitrarias por parte de personas o grupos.

[36]Me he abstenido de proponer cifras de Renta Básica porque alargaría en exceso el propósito de este texto, pero tengo en todo momento en la cabeza una Renta Básica igual o superior al umbral de la pobreza que, como ya se ha apuntado, la UE define como la mitad de la renta por cápita del área geográfica considerada. (No es objeto de estas líneas discutir la idoneidad de la definición relativa de la pobreza).

[37]En algunos seminarios o conferencias a trabajadores sociales, he podido comprobar que la reacción de muchos de ellos ante la exposición de la Renta Básica es la misma y puede ser resumida con esta frase tan gráfica: «¡Por fin haríamos de trabajadores sociales!». Refiriéndose con ello a que gran parte de su trabajo actual está dedicada a gestionar las rentas mínimas de inserción que ofrecen la mayoría de Comunidades Autónomas (o «renta básica», como se llama en la Comunidad Autónoma del País Vasco, a una renta mínima de inserción, más generosa que las de otras comunidades autónomas, pero renta mínima de inserción al fin y al cabo. (Véase la nota 17).

b) Permitiría al grupo de vulnerabilidad formado por buena parte de los asalariados actuales ganar en poder de negociación ante los empresarios. Este incremento del poder de negociación se traduciría, claro está, en un aumento de la libertad como no dominación al limitar, por la existencia misma de la Renta Básica, las posibilidades de interferencias arbitrarias por parte del empresario o sus representantes.

c) Aumentaría la capacidad de resistencia de este inmenso grupo de vulnerabilidad formado por las mujeres. Gran parte de ellas depende económicamente de sus maridos, padres o compañeros sentimentales. La posibilidad de tener una cierta independencia económica (en todo caso mucho mayor que ahora) a un buen número de mujeres, permitiría también la opción de alejarse de interferencias arbitrarias por parte de sus maridos, padres o compañeros sentimentales. Con ello no se afirma, ni mucho menos, que con la Renta Básica los problemas relacionados con las desigualdades de sexo y con la división sexual del trabajo quedarían abolidas. Se afirma que, *ceteris paribus*, una buena porción de mujeres tendría unas posibilidades mucho mayores que en la actualidad de contrarrestar las interferencias arbitrarias relacionadas por su dependencia económica de personas del otro sexo.

Tres grupos de vulnerabilidad (pobres, asalariados y mujeres) verían con la instauración de una Renta Básica más cerca el alcance del bien social respectivo (recordemos: el cese de la amenaza *potencial* que se cierne sobre *todos* los miembros del grupo de vulnerabilidad). Creo que, a partir de lo afirmado en los últimos párrafos, está bien justificada la afirmación realizada más arriba de que la Renta Básica va más allá de ser una «*buena receta contra la pobreza*».

¿Queda con ello plenamente realizado el ideal republicano de libertad? Obvio es que no: el ideal de libertad republicana es tan exigente (esto, por cierto, es uno de sus grandes atractivos) que pedir que la Renta Básica cubriera todas estas demandas sería tan insensato como ingenuo. Pero la

Renta Básica puede facilitar muchas de estas exigencias de la libertad republicana[38]. Un modelo ideal de sociedad republicana exigiría otras muchas reformas institucionales –en el proceso político, en educación (cívica, política, ética y aun «sentimental»), en el sistema económico (favoreciendo otras formas de propiedad social-republicanas), etc. Tomarse en serio el ideario republicano supone, entre otras cosas, no exigir a la Renta Básica más de lo que ésta cabalmente puede ofrecer, lo que de por sí no es ya poca cosa.

A diferencia de los partidarios de la libertad liberal[39] que ven en toda interferencia del Estado un mal a evitar, los partidarios de la libertad como no dominación consideramos que el Estado debe interferir para evitar situaciones de dominación de unos grupos sobre otros o de unas personas sobre grupos[40], pero con una condición, a saber: que esta interferencia del Estado no sea a su vez una interferencia arbitraria. Al liberal, al menos si es un liberal consecuente, le molestará que el Estado intervenga para impedir la compra y venta de votos. El Estado interfiere (y un liberal consecuente objetaría que un acuerdo libre entre dos partes, el comprador y el vendedor de votos, sea interferido por el Estado), pero interfiere no arbitrariamente. Dicho lapidariamente: a veces el Estado debe interferir para evitar que se produzcan interferencias arbitrarias. Por eso los republicanos democráticos son (somos) más radicales política y socialmente. Porque allá donde un liberal toleraría una situación porque no hay interferencia, un republicano demócrata no se encogería de hombros. Incluso en aquellas situaciones que un liberal consideraría aceptables, desde el punto de vista de la libertad como no interferencia, porque podría suponerse razonablemente que el dominador no usará sus prerrogativas, una persona partidaria de la libertad como no dominación abogaría por la supresión de un contexto así.

[38]Véase también FRANCISCO, A. de: «Nuevo Republicanismo y modernidad», *Claves de razón práctica*, 1999, n.º 95; y «La Renta Básica: ¿una propuesta ecuménica?», en RAVENTÓS, D. (comp.): *Op. cit.*, 2001.

[39]Para no simplificar en exceso, es necesario apuntar que, por mucho en común que tengan los liberales entre sí, los hay de izquierdas y de derechas, oligárquicos y demócratas... Lo mismo sirve para los republicanos.

[40]Es evidente que finalmente son las personas las dominadas, claro.

Por esta mayor radicalidad política y social que comporta la libertad como no dominación, por las pocas aprensiones que tendrá un republicano demócrata para la intervención –siempre democrática y contestable– del Estado, la Renta Básica puede ser, y alguna indicación pienso haber dado al respecto, un buen instrumento para incorporar al diseño institucional del ideario normativo republicano. Decía antes que un republicanismo democrático no cortaba por lo sano, que ni excluía a los económicamente dependientes –como un cierto republicanismo histórico pretendió– ni los incluía al precio de adelgazar el ideal de libertad sacando de la agenda política el problema del poder y la dominación en la sociedad civil. Decía que un republicanismo democrático, que apuesta por la libertad como no dominación para todos, no podía cerrar los ojos ante las innumerables formas de dominación compatibles con los derechos formales liberales. La Renta Básica tiene esa interesante dimensión política: constituiría un freno eficaz a la dominación social. Una buena razón para incluirla como componente constitutivo de ciudadanía en este siglo al que hemos entrado y que no es mejor para la inmensa mayoría de nuestra especie que el que dejamos no hace mucho[41]. ■

[41]Agradezco los comentarios que María Julia Bertomeu y mi hermano Sergi realizaron a un primer borrador de este texto.

# Asociacionismo civil y educación política*

*José María Rosales*



***José María Rosales*** *[Málaga, 1964] es profesor titular de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Málaga. En la actualidad, es uno de los vicepresidentes del Research Committee on Political Philosophy de la International Political Science Association, responsable del proyecto* Democracia, nacionalismo y sociedad civil (MCYT)*, así como miembro del comité coordinador de la red europea The Politics and History of European Democratization de la European Science Foundation. Es autor de* Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía *(Bogotá, 1997) y* Política cívica: la experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal *(Madrid, 1998); y coeditor de* Patriotismo constitucional *(Bogotá, 2001),* Beyond nationalism? Sovereignty and citizenship *(Oxford, 2001) y* Retos pendientes en ética y política *(Madrid, 2002).*

Como la democracia, la ciudadanía no es una conquista definitiva. El alcance de su capacidad civilizadora lo cifra su ejercicio. Define una condición jurídica y, en esa medida, el estatuto de la ciudadanía es expresión de la relación contractual, o bilateral, que regula la pertenencia de los individuos a una comunidad política. Denota también una condición moral, que se revela a la luz de la responsabilidad por el cuidado y la defensa de la vida en común. Pero constituye, sobre todo, la condición genuinamente política. Es decir, la que caracteriza a los individuos por gobernarse en común.

Hasta tal punto la realización cívica o política es una conquista plu-

*Este artículo forma parte de una línea de trabajo sobre ética civil iniciada en 1998. Tiene una estructura argumentativa abierta que integra diferentes perspectivas sobre el ejercicio y la experiencia de las libertades cívicas. Agradezco a *El valor de la palabra. Hitzaren balioa* –y en particular a Imanol Zubero– la invitación cursada para participar en éste su segundo número.

ral, que su logro puede entrañar una subordinación de los imperativos de la moral personal. Lo político es el ámbito de la *comunalidad* civil construida a partir del conflicto y de la diferencia entre los individuos y entre sus comunidades. Sobre su entramado de relaciones, conflictivas y cooperativas, se genera la solidaridad cívica, que supone en la práctica una renuncia a los valores de la autonomía moral *per se*. Como alternativa ofrece la oportunidad de una realización en común, de la conquista de una autonomía *plural*.

La ciudadanía se caracteriza por la contingencia. Sus logros *civilizatorios* no siendo precarios compiten, sin embargo, con valores e intereses más sólidos, menos racionalizables o abiertos al debate público. Y, en cualquier caso, no sujetos al cultivo permanente del gobierno en común que exige la vida civil. Por su pertenencia a una comunidad política los individuos educan una doble capacitación cívica de índole igualitaria y universalista. Es de carácter igualitario en la medida en que se inicia con el reconocimiento de la igual capacidad cívica de todo ciudadano para actuar políticamente. Pero se trata también de una capacitación universalista por abrir la oportunidad de participar en un ámbito de derechos de alcance universal.

Antes que nada la condición civil es una actividad deliberativa: supone la participación de los individuos en la deliberación sobre los asuntos comunes, en cualquiera de las múltiples instancias en que se organiza la vida en común. Sin embargo, la deliberación no es una dinámica inconsecuente. Arranca del interés común y supone, por tanto, una inversión cívica, una dedicación compartida, que sólo se rentabiliza propiamente con la participación en el gobierno del interés común. La deliberación sobre lo público, sobre los asuntos comunes, conlleva en la práctica la aspiración (cívica) a participar en las decisiones sobre su gobierno.

En el País Vasco la participación democrática de los últimos 25 años refleja una experiencia de aprendizaje cívico intergeneracional vivida en las condiciones más adversas, que proveen una información vital para entender el ejercicio de la ciudadanía. En su conjunto reconstruyen una historia amarga y esperanzada de repolitización de la vida civil. Las líneas que siguen no se proponen caracterizarla, pero tratan de argumentar una interpretación,

escéptica aunque en absoluto resignada, sobre el carácter insustituible de la participación ciudadana en la experiencia democrática, que el ejemplo vasco ilustra como pocos.

He ordenado la argumentación en dos partes. En la primera presentaré algunos rasgos genéricos de este proceso de repolitización pública: desde su despliegue en el entramado asociativo de la sociedad civil hasta su reconocimiento legal e institucional de los últimos años. En la segunda parte trataré de analizar la dinámica de expectativas (racionales) e ilusiones (irracionales) que orientan nuestra participación asociativa en todo tipo de asociaciones civiles o políticas. Haré un uso intuitivo y nada sofisticado de varias interpretaciones y modelos para ilustrar algunos entresijos de la experiencia de la participación en la sociedad civil.

## 1. Para repolitizar la vida civil

De la red de asociaciones civiles llama la atención en primera instancia su número: 11.000 organizaciones no gubernamentales reconocidas en España. La radiografía es compleja, pues contiene asociaciones de la más variada naturaleza que, a su vez, se coordinan o federan en redes locales, regionales, nacionales o supraestatales. La cifra es creciente, pero no puede olvidarse que la gestión del censo no supone el seguimiento de las asociaciones que se crean ni exige una notificación puntual de las bajas. A pesar de esta consideración sobre los datos, cabe reconocer el movimiento asociativo que se adivina: incesante, abierto a la interacción entre asociaciones y, desde luego, a la compatibilización entre las diferentes pertenencias voluntarias de los individuos.

Un movimiento de redes ciudadanas que dibuja una dimensión fundamental de la sociedad civil: la asociativa. No en vano la sociedad civil es, en su acepción más primaria, una sociedad organizada, una sociedad que ha creado un entramado asociativo con independencia suficiente, aunque relativa, para diferenciar sus iniciativas de los poderes públicos y de los poderes económicos. Se genera como entorno de relaciones civiles, pero ese entorno se encuentra también mediado por las relaciones de mercado. Y asimismo,

tanto las redes civiles como las instituciones de la sociedad civil y del mercado se encuentran entrelazadas con las instituciones del Estado[1].

En realidad, ni la sociedad civil ni el Estado son ya, desde hace al menos cincuenta años, ámbitos perfectamente diferenciados entre sí. Antes bien, configuran un espacio compartido, resultado de la interacción entre lo público y lo privado[2], y en la medida en que sus límites vienen definidos por redes civiles, proveen el espacio público de la sociedad civil.

Pues bien, este espacio del pluralismo asociativo, configurado por redes en la nueva sociedad de la información, es tanto el espacio de la política como el espacio del mercado. Los antecedentes del impacto de las redes civiles sobre lo político y, por tanto, sobre la experiencia institucionalizada de la política, nos remiten a la década de 1960. Hasta entonces el sistema de partidos proporcionaba el canal para la representación de las opciones políticas. Había sido así desde finales de la segunda guerra mundial: el constitucionalismo liberal lo había adoptado como una opción que garantizaba la estabilidad y el control institucional de la participación política.

Su papel, no obstante, se demostraba cada vez menos exclusivo. No sólo la *arena política* resultaba poco representativa del pluralismo de la sociedad civil. Tampoco la agenda política había integrado cambios significativos de las sociedades liberales (cada vez más heterogéneas y politizadas) producidos en las últimas dos décadas. Desde la segunda mitad de los años sesenta los que se llamaron *nuevos movimientos sociales* ampliaron las pautas de representación de la esfera pública. Los nuevos actores no eran sino grupos o minorías antes subrepresentados y ahora organizados. En la agenda se habían introducido cuestiones como los derechos humanos (de modo notable,

[1]Víctor Pérez Díaz defiende una interpretación multidimensional de la sociedad civil de una enorme utilidad heurística. Puede verse su trabajo *La esfera pública y la sociedad civil* (Taurus, Madrid, 1997).

[2]De los muchos trabajos que Salvador Giner ha dedicado a esta cuestión, puede destacarse su capítulo «Civil society and its future», en HALL, John A. (ed.): *Civil society: theory, history, comparison*. Polity, Cambridge, 1995, págs. 301-325.

los derechos de las minorías), la reforma de la democracia liberal o el orden mundial resultante de la descolonización.

Entre aquellos movimientos y las nuevas asociaciones civiles han mediado no sólo el tiempo y el tipo de sociedad. También, y sobre todo, el significado de la experiencia política: de su tiempo de realización (administrado por las tecnologías de la información), de los actores (individuos y grupos en un espacio público abierto y reticular) y las reglas de juego (para un juego de alcance global). Ahora la experiencia política cobra significado en sociedades, las sociedades de la información, caracterizadas por alguna forma multicultural, multinacional o interétnica de convivencia y de conflicto.

Su espacio público es un entorno asociativo y, al mismo tiempo, el espacio competitivo del mercado. Se ha repolitizado por esta transformación interna de su entramado asociativo que, entre otras consecuencias, ha conseguido reencantar la experiencia política y, de ahí, la experiencia de la participación democrática. En un sentido referido a las oportunidades de exploración de la condición civil que el asociacionismo ha abierto y que nos muestran nuevas perspectivas de la gobernación democrática.

### 1. 1. La ciudadanía recuperada

La experiencia del asociacionismo civil en el País Vasco constituye un ejemplo permanente de ambas contribuciones[3]. Por una parte, representa un des-

[3]Hay un abundante material para seguirlo, del que querría destacar los siguientes trabajos. En primer lugar, sobre la movilización ciudadana en respuesta a la agresión difusa y constante de ETA y su entorno pueden consultarse los libros de María Jesús Funes: *La salida del silencio. Movilizaciones por la paz en Euskadi, 1986-1998* (Akal, Madrid, 1998), o de José María Calleja: *¡Arriba Euskadi! La vida diaria en el País Vasco* (Espasa, Madrid, 2001). En segundo lugar, desde la perspectiva de los partidos políticos y de los procesos electorales resultan de interés los trabajos de Francisco Llera: *Los vascos y la política. El proceso político vasco: elecciones, partidos, opinión pública y legitimación en el País Vasco, 1977-1992* (Universidad del País Vasco, Bilbao, 1992), y de Carmelo Moreno del Río: *La comunidad enmascarada. Visiones sobre Euskadi de los partidos políticos vascos (1986-1996)* (CIS / Siglo XXI, Madrid, 2000). En este caso, la visión puede ampliarse desde la perspectiva comparada que ofrece el libro de Eliseo Aja: *El Estado autonómico. Federalismo y hechos diferenciales* (Alianza, Madrid, 1999).

cubrimiento aleccionador de la autonomía que puede ejercer la propia sociedad: de su capacidad de organización interna y de educación para la convivencia en medio de la confrontación civil que la divide desde hace casi tres décadas.

Se trata, no obstante, de un ejemplo con rasgos distintivos, pues la historia reciente de repolitización del espacio público se explica por razones de auténtica supervivencia civil, de defensa de libertades públicas y privadas largamente conculcadas. Hasta el grado de que la movilización ciudadana ha roto la separación tradicional entre la vida privada y la vida pública. O, dicho con otras palabras, entre el disenso mantenido en privado y el silencio observado en público.

Hasta hace algunos años la ciudadanía vasca apenas contaba con manifestaciones públicas que la identificaran. Salvo los casos de afirmación individual de las libertades, los gestos colectivos habían sido puntuales y sin continuidad destacable. La ciudadanía se comportaba como un público espectador de su propio drama interno. Sólo la reacción ciudadana frente a la violencia, pacífica, lenta, pero cada vez más amplia y plural, ha iniciado un cambio de aquella experiencia civil de silencio[4]. Cada vez más se ha hecho reconocible como un público de ciudadanos: activo y participante, heterogéneo pero comprometido, en privado y en público, con la defensa conjunta de las libertades comunes.

Por otra parte, el asociacionismo civil se ha convertido en un factor de capacitación política de la sociedad. Al entretejer con los partidos políticos una nueva red de participación ciudadana ha oxigenado y ampliado la *arena política*. No de un modo revolucionario, pero ha recuperado la pers-

[4]Los antecedentes nos remiten a la Asociación de Víctimas del Terrorismo y al movimiento Gesto por la Paz, a los que se han venido sumando otras asociaciones en defensa de las libertades democráticas. Con todo, junto al decisivo antecedente de la manifestación masiva, dentro y fuera del País Vasco, tras el asesinato en 1996 de Francisco Tomás y Valiente, el punto de referencia lo constituye la movilización civil vasca tras el asesinato de Miguel Ángel Blanco en 1997. Al Foro de Ermua que éste inicia y al anterior movimiento de Manos Blancas, se sumaría poco tiempo después la iniciativa cívica ¡Basta ya!, en una dirección que no ha dejado de recibir la adhesión de cada vez más individuos.

pectiva del pluralismo. O, si se quiere, de la política sobre las condiciones del pluralismo civil. Así ha comenzado a explorar una vía de reconciliación civil que no pasa por el sacrificio de las libertades, sino por un proceso de reaprendizaje intergeneracional de la convivencia: una negociación cívica enormemente complicada que procede, no de modo bidireccional, sino transversal, pues el drama atraviesa todas las capas de la sociedad.

Su propósito de civilizar las reglas del juego político plantea una perspectiva para la gobernación democrática del País Vasco, anticipada en el Estatuto de Autonomía de 1979, el Estatuto de Guernica (notablemente, en sus artículos 1.º y 9.º, que señalan la articulación constitucional que existe entre el autogobierno y la defensa de los derechos fundamentales) y viable justamente por la profundización del pluralismo político de la que surge. Algo no imposible que supondría la convivencia entre formas de comprensión étnica de la comunidad y opciones constitucionales o contractuales de la vida civil. En competencia, pero bajo condiciones de juego limpio, como procede en cualquier negociación.

De momento, la perspectiva aparece suficientemente delineada por la movilización civil en defensa de las libertades. Pero esta forma de vindicación necesita recuperar la normalidad perdida o arrebatada. Es aún la expresión de un heroísmo cívico extraordinario, que ha acabado por convertirse en cotidiano. Demuestra una coherencia cívica fuera de dudas, por la admirable recuperación de la política que representa, pero la aspiración final de la ciudadanía no es otra que la conquista definitiva de la convivencia civil.

La movilización por la paz, o en defensa de las libertades, pues las dos aspiraciones se exigen mutuamente en una democracia, se ha configurado como una constelación plural de movimientos asociativos[5]. Pero éstos no

[5]No he citado anteriormente al movimiento pacifista Elkarri. Su contribución a ampliar el espacio del pluralismo en la sociedad vasca tiene un indudable valor. Creo que como plataforma de debate contribuye a recuperar lo mejor de la experiencia política en un momento en el que hasta deliberar civilizadamente se ha convertido en un ejercicio extraordinario. No comprendo, sin embargo, su aspiración arbitral a mediar en el conflicto, pues no hay tres lados o tres posturas en esta tragedia civil.

constituyen la única forma de movilización. El entorno de ETA y, en concreto, de Batasuna representa otra forma de movilización civil, que abarca desde movimientos hasta organizaciones perfectamente institucionalizadas. Por su recurso de la violencia, en cualquiera de sus formas, y el uso instrumental del sistema democrático debería llamarse movilización *incivil*.

Lo cierto es que su estrategia es de abierta confrontación civil, paradójica o trágicamente en nombre de un ideal de comunidad étnica. El tipo de movilización que ha creado y su acceso a la vida pública merecen un estudio específico[6]. Sólo quisiera señalar aquí cómo esa estrategia, que opera sobre el esquema de amigo-enemigo, tiene una puesta en escena perversa que atrapa al adversario y lo hace partícipe a su pesar de un guión político envenenado. De ese modo, los escenarios para la deliberación política se enrarecen, como se enrarecen las relaciones entre los adversarios, ciudadanos (o vecinos) de una misma comunidad política al fin y al cabo. La búsqueda de la paz llega así hasta la experiencia más cotidiana de la comunicación civil, donde incluso el lenguaje de la paz, para hacerse inteligible, debe distanciarse de la carga semántica que genera la confrontación.

### 1. 2. Asociacionismo civil y gobierno democrático

En la segunda parte de este trabajo veremos la tensión que se produce entre las aspiraciones de los individuos y los logros reales de la participación en la sociedad civil, una dinámica nada triunfalista, sino, más bien, instructiva sobre el aprendizaje asociativo de la ciudadanía. Antes, sin embargo, querría hacer una breve referencia al reconocimiento institucional que el asociacionismo ha recibido últimamente. En España, a través de Ley del voluntariado de 1996 y de la nueva Ley de asociaciones de 2002[7].

[6]Sus antecedentes pueden rastrearse, por ejemplo, en libros como *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco* (El País / Aguilar, Madrid, 1988), de Patxo Unzueta, o *HB. Crónica de un delirio* (Temas de Hoy, Madrid, 1999), de Kepa Aulestia. Un reciente artículo de fondo de José Manuel Mata retrata con precisión la red organizativa que existe en torno a ETA: «Batasuna: La estrategia de la insurrección», en *El País*, 18.08.2002, págs. 1-3 (*Domingo*); en las páginas 2-3 se publica otro interesante trabajo, «Ojos, oídos y boca de ETA», de Pedro Gorospe.

En ambos casos la legislación ha venido a encauzar un cambio social de valores y actitudes cívicas nada improvisado, ni aislado. En realidad, como ha mostrado desde hace más de dos décadas la Encuesta Mundial de Valores, se ha producido, primero en las sociedades liberales, un cambio de la cultura cívica en la línea de una recuperación gradual de la esfera pública por la ciudadanía. Este proceso no ha supuesto una deslegitimación absoluta del Estado de partidos, sino el cuestionamiento de su evolución interna a través de la búsqueda de alternativas para la expresión y la defensa de las demandas cívicas.

La primera ley, circunscrita al ámbito social, supone el reconocimiento explícito del cambio, operado ya en la sociedad, de la figura del voluntariado desde su consideración asistencial hacia una consideración cívica. En efecto, las nuevas organizaciones voluntarias ponen de manifiesto la sustitución, en curso, de las redes clientelares tradicionales por redes cívicas. El imperativo de *nobleza obliga* va siendo reemplazado por una decidida responsabilización ciudadana por el cuidado de lo público.

Su primera constatación, incuestionable ya, ha sido reconocer que lo público, el espacio de recursos, de derechos y de servicios que compartimos los miembros de una comunidad de ciudadanos, no es por definición gratuito. Tiene un coste: no sólo financiero, sino también cívico. Por otro lado, como consecuencia, las expectativas de mayor participación democrática en las asociaciones, que operan como estímulo fundamental del voluntariado, han de hacer frente y articularse con los imperativos de organización de asociaciones que han terminado por adquirir la doble identidad de foros cívicos y empresas de acción social.

La nueva Ley de asociaciones, que sustituye a la anterior de 1964, da algunos pasos en esta dirección. Así, el modo en que regula el derecho fundamental de asociación tiene incidencia directa sobre la configuración y

[7]Sintetizo en los siguientes párrafos, y simplifico al máximo las referencias legislativas, el resultado de un trabajo en curso que espero pueda publicarse en 2003.

el funcionamiento de las asociaciones civiles. De entrada, la Ley advierte de que «La organización interna y el funcionamiento de las asociaciones deben ser democráticos, con pleno respeto al pluralismo».

¿Qué quiere decir? En síntesis, la participación en sentido democrático supone no sólo la participación de los miembros de una asociación en procesos de deliberación pública, sino además, y de modo insustituible, en el gobierno de la propia asociación. Y esto, de un modo fluido: que facilite, entre otros aspectos, no sólo el debate, sino además la movilidad interna de los miembros de la asociación en reconocimiento de los principios constitucionales del mérito y la igualdad de oportunidades.

La Ley expresamente recoge la figura del pluralismo como condición básica para el ejercicio de la ciudadanía democrática. Hay dos supuestos que lo sustentan: en primer lugar, los individuos participan en las asociaciones civiles en tanto que ciudadanos; en segundo lugar, las asociaciones han de adaptarse para hacer valer en su seno el ejercicio de este derecho fundamental por parte de sus asociados. En la práctica, la participación como ejercicio cívico pleno puede constituir la mayor garantía para el rendimiento y la cohesión interna de una asociación civil y, a la postre, para su renovación generacional. No se trata en este caso de un principio indubitable. Es, simplemente, una aspiración razonable, cuya virtualidad, como veremos a continuación, depende de factores no sólo cívicos, sino también institucionales.

## 2. La participación en la sociedad civil

Entre las expectativas de participación democrática y la experiencia cotidiana del asociacionismo civil se produce una significativa interacción: por un lado, es el alcance de la participación real el que da la medida cívica del asociacionismo voluntario; pero por otro, son las expectativas de los individuos para asociarse como ciudadanos, en régimen de cooperación igualitaria y de participación en el propio gobierno de las asociaciones, las que han auspiciado y siguen avanzando los cambios democratizadores[8].

### 2. 1. Complejidad institucional y participación ciudadana

No obstante, ya los trabajos de finales del siglo XIX de Moisey Ostrogorsky sobre la estructura interna de los partidos ponen de relieve los riesgos para la libertad y la democracia que implica una ausencia de control público sobre el funcionamiento interno de los partidos. Pero como análisis panorámico será, sobre todo, el libro de Robert Michels sobre la sociología del sistema de partidos democráticos, publicado en 1911, el que retrate de una manera más iluminadora la vida interna de las organizaciones modernas. El libro es el resultado de una investigación sobre el proceso de burocratización de las instituciones representativas y su incidencia sobre las relaciones internas de los individuos en el ámbito de las organizaciones[9].

Desde la Introducción, Michels señala el efecto contradictorio de la tendencia oligárquica de las organizaciones, y en concreto de los partidos: si bien se fundan como organizaciones cívicas y reciben su legitimación del respaldo que supone la afiliación de los individuos, se consolidan como maquinarias burocráticas en las que se produce una estricta división del trabajo. Nada más lejos de un orden igualitario y participativo que la vida interna de los partidos (su crítica es similar a la sostenida por Weber en los mismos años). Hasta tal grado se ha consolidado esta tendencia que quizá tenga sentido plantear, propone Michels con ironía, la posibilidad del «Partido de los sin partido» como alternativa para recuperar un espacio de libertad cívica.

El estudio de la configuración interna de las organizaciones implica analizar al mismo tiempo las relaciones de autoridad que se establecen entre sus miembros. Michels dedica una atención especial a la morfología del lide-

[8]Resumo a continuación, con modificaciones, algunos párrafos de varios trabajos recientes, entre ellos: «Experimentación democrática, sociedad civil y gobierno de élites», en HERNÁNDEZ, Andrés (comp.): *Republicanismo contemporáneo: Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*. Ediciones Siglo del Hombre, Bogotá, 2002, págs. 361-387.

[9]MICHELS, Robert: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernnen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Kröner, Stuttgart, 1989. (4.ª edición, a cargo de F. R. Pfetsch).

razgo. Y lo hace en correlación con un penetrante ensayo de psicología y de sociología del comportamiento colectivo. Para este fin, elabora un itinerario de motivaciones subjetivas y de condicionantes objetivos que trata de explicar, no sólo la transformación del comportamiento de los individuos en la vida privada cuando entran a formar parte de organizaciones a las que entregan su lealtad cívica, sino también la paradójica conformidad hacia la oligarquización de las organizaciones. No puede olvidarse que el motivo común de la pertenencia a los partidos tiene que ver con la voluntad de participación activa en la vida política. Y ello tanto si se trata de una motivación altruista, como si lo es de carácter egoísta. Es decir, tanto si las expectativas de los individuos se ciñen a la simple colaboración ciudadana voluntaria, como si se dirigen a alcanzar puestos de poder.

No se trata, sin embargo, de una transformación inconsciente. Michels la presenta, en el caso de los partidos, como una lucha entre los cuadros organizados y la militancia de base. Pero el hecho de que las mismas reglas de juego interno al prohibir el cuestionamiento de la autoridad sancionen la formación de facciones con la única salida de la expulsión o la disidencia, neutraliza toda posibilidad negociada de cambio. En realidad, la única lucha que se libra en el seno de los partidos tiene como contrincantes a élites organizadas que compiten por el poder.

Por esa razón, la idea de que los partidos son instituciones cuya identidad es el resultado de la fusión de sensibilidades políticas plurales es simplemente un espejismo. Desde luego, alimentado por la propia imagen exterior que ofrecen. La crítica es tanto más severa por cuanto que Michels ha tomado como hilo conductor el análisis del Partido Socialdemócrata Alemán, posiblemente el partido menos oligarquizado y con mayor proyección democrática en su época. Los partidos, en todo caso, mantienen una doble identidad: la identidad pública y la identidad privada. La cuestión última es dilucidar si esa práctica pone en jaque o no la cultura democrática de los partidos.

La respuesta de Michels es afirmativa. Para argumentarla elabora su «ley de bronce de las oligarquías», que se basa en el supuesto de que las

«masas» son incapaces de operar una acción política eficaz. Sólo las clases dirigentes, en cambio, tienen la capacidad de dirección del Estado. De la necesidad que la gran mayoría de los ciudadanos tiene de ser gobernada y del principio de la circulación interna de las élites puede extraerse una sombría conclusión: la inexorabilidad de este equilibrio, que sólo consigue reforzar la minoría de edad política de las masas y el liderazgo de las oligarquías.

La posibilidad de democratización de las organizaciones, y de los partidos en concreto (incluso de los socialistas y de los libertarios), resulta inversamente proporcional a la consolidación de la tendencia oligárquica de su estructura interna. Y, sin embargo, como instancias representativas de los ciudadanos, los partidos, aun funcionando y compitiendo con otras organizaciones, son insustituibles, aunque no inmunes a la posibilidad de la reforma.

### 2. 2. Pluralismo y experiencia asociativa

La participación educa la responsabilidad de los miembros de una asociación. Pero, además, como ha demostrado Albert Hirschman, acaba por reforzar su cohesión interna si se hace con garantías de promoción de la libertad, esto es, si se ejerce como participación democrática[10]. En efecto, si nos fijamos en la articulación entre los mecanismos de *voz* (o participación) y *salida* (la posibilidad real de disociación), podemos observar, de acuerdo con Hirschman, cómo se configura el comportamiento leal de los socios, que es en definitiva el que mantiene cohesionada a una asociación.

En la medida en que los mecanismos de *voz* y *salida* sean ejercidos y respetados desde el principio, de acuerdo con reglas sometidas también al procedimiento democrático de la revisión, los miembros de una asociación podrán educar y ejercer su lealtad, o lo que es lo mismo, su identidad como miembros de la asociación. Una lealtad crítica, que tolere el disenso interno, puede no parecer la mejor vía para cohesionar una asociación. Pero si tene-

[10]HIRSCHMAN, Albert O.: *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and States*. Harvard University Press, Cambridge, 1970.

mos en cuenta las expectativas de autorrealización como ciudadanos que cada vez más inspiran la afiliación voluntaria de los individuos, puede que no sea irracional sostener que la lealtad crítica funcione como mecanismo de oxigenación interna, e incluso de rejuvenecimiento, de las asociaciones.

De las características que Hirschman asigna a la lealtad, una primera es que define un tipo de comportamiento racional. Encauzar civilizadamente el debate interno permite a los individuos mantener la expectativa racional de que el disenso no anula la libertad de participación, sino que deriva precisamente de su reconocimiento.

En segundo lugar, la lealtad estimula un tipo de comportamiento funcional, que impide que el deterioro de las relaciones asociativas, en su caso, se haga acumulativo. Por tanto, suele ir en correlación con los costes de salida (por ejemplo, en los casos de cambio de asociación, que implican un nuevo aprendizaje de pautas de cooperación y, desde luego, de participación). En este sentido, la lealtad es funcional para una asociación en tanto que ayuda a recuperar el equilibrio al elevar el coste de la salida. Y en situaciones de competencia entre asociaciones, su funcionalidad se acentúa: la lealtad es más funcional (o tiende a serlo) cuando, paradójicamente, parece más irracional, es decir, en momentos de crisis o a pesar de la crisis.

Por otro lado, en tercer lugar, el comportamiento leal mantiene siempre, como recurso inactivado, pero potencial, la amenaza de salida. La lealtad, cuando es una lealtad no forzada, implica siempre la posibilidad de deslealtad, recurso éste que refuerza la capacidad de negociación entre los socios, o incluso la hace posible. De ahí que la efectividad de la voz, o de la participación, aumente con la posibilidad de salida. O dicho de otro modo, con la posibilidad de desarrollar un comportamiento leal.

Con todo, en la gestión del debate y de la movilidad interna en una asociación entran en juego diferentes racionalidades, o diferentes motivaciones racionales: unas de carácter económico y otras propiamente cívicas. En un interesante trabajo de 1980 sobre la obra clásica de política comparada *The civic culture*[11], Carole Pateman recuerda cómo el cierre de la argumenta-

ción celebra la confianza generalizada en el sistema político anglo-americano de los años 50 y de principios de los 60, que a grandes rasgos se reproducirá en el resto de las democracias. Pero matiza que la confianza de los ciudadanos en el sistema democrático es reflejo, como concluye la investigación, de su apatía y de su desinterés políticos.

Un trabajo anterior de Joseph Schumpeter clarifica esta correlación paradójica de racionalidades que puede explicar tanto la apatía política en términos de racionalidad económica, como la posterior movilización en términos de racionalidad cívica[12]. En síntesis, al caracterizar su teoría «moderna» (representativa) de la democracia, por contraposición a la que llama teoría «clásica» o participativa, el modelo de Schumpeter interpreta el comportamiento de los individuos en términos de interacción entre dos tipos de racionalidad: la económica y la política.

Schumpeter las ejemplifica en los casos del consumidor y del ciudadano, que siguen lógicas divergentes en la orientación de sus intereses. La racionalidad del consumidor, que exige la información indispensable para la toma de decisiones, acaba por imponerse, argumenta Schumpeter, sobre la racionalidad política del ciudadano, construida sobre una experiencia dilatada de deliberación sobre los intereses generales de la comunidad y de participación en su defensa.

Posteriormente, Anthony Downs desarrollaría de un modo más eficaz y científicamente plausible la interpretación de Schumpeter[13]. Downs trata

[11]PATEMAN, Carole: «*The civic culture*: a philosophic critique», en ALMOND, Gabriel A.; VERBA, Sidney (eds.): *The civic culture revisited*. Little Brown and Co., Boston, 1980, págs. 57-102. La obra original de Almond y Verba (*The civic culture: political attitudes and democracy in five countries*. Princeton University Press, Princeton, 1963) era un estudio comparativo entre las actitudes políticas de los ciudadanos y el rendimiento institucional de cinco democracias: Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Italia y México.

[12]SCHUMPETER, Joseph A.: *Capitalism, socialism and democracy*. Harper & Row, Nueva York, 1942, págs. 262 y ss.

[13]DOWNS, Anthony: *An economic theory of democracy*. Harper & Row, Nueva York, 1957.

de construir un modelo positivo, no normativo, de la acción política. Se trata de un modelo de elección racional que reconstruye el proceso político a partir de las interacciones de sus actores, básicamente individuos que persiguen la satisfacción de sus intereses particulares. Su interpretación, por ejemplo, se separa ya de la otra gran línea de investigación sociológica del comportamiento político: la teoría de la acción de Talcott Parsons, que considera la cooperación y el consenso, más que el conflicto, como el fundamento de la estabilidad social y, en suma, del proceso político.

### 2. 3. ¿Participar? La abstención es racional

El modelo de Downs interpreta las interacciones políticas de los individuos en términos del cálculo de costes y beneficios para la maximización de utilidades. Es, en efecto, un antecedente del análisis económico de la actividad política que realizarán desde los años 60 los teóricos de la elección pública. El escenario político de las democracias se caracteriza, como recuerda Downs, por la competencia libre, aunque desigual, de partidos; una atmósfera de «grados variables de incertidumbre», que justifica el cálculo racional; y la participación de un electorado de votantes racionales.

Hasta este punto, su análisis resulta bastante convencional. Pero es el siguiente paso el que desarrolla el potencial intuitivo de la interpretación. En la línea del análisis descriptivo de Schumpeter, y de autores como Weber o Michels, Downs entiende que los partidos funcionan como empresas capitalistas. No son asociaciones guiadas por el ideal democrático de la participación entre iguales. El partido o la coalición que gana las elecciones asume el control del aparato gubernamental, y una vez en el gobierno reproduce la lógica del «un empresario que vende política a cambio de votos».

Para optimizar el apoyo electoral recibido, continúa Downs, el gobierno tiende a actuar en respuesta a las expectativas de los electores, más incluso que en respuesta a los problemas que tiene encomendado resolver. En su justificación de este comportamiento observable, Downs propone que la diferencia entre un modelo de gobierno democrático y un modelo de gobierno representativo radica en la intensidad y en las consecuencias pre-

visibles de la variable *información* sobre el proceso de toma de decisiones.

Así, en un supuesto de información perfecta, que Downs asigna al gobierno democrático, el sentido de la votación, de las preferencias de los electores, sería predecible sin margen de error. En el supuesto de información imperfecta, que es el caso real, el gobierno necesita establecer una relación diferente con los electores: necesita ganar y mantener su confianza a través de una comunicación permanente de carácter retórico o estratégico, que reduzca el margen de incertidumbre de los electores acerca del gobierno y de éste con respecto a las preferencias de los votantes.

Por incertidumbre Downs entiende «cualquier carencia de conocimiento seguro sobre el curso de acontecimientos», que afecta de modo determinante al cálculo de expectativas sobre los resultados de la interacción política. Dos factores contribuyen a aminorar dicha situación: el conocimiento contextual, que «ilumina» la estructura causal básica de los mecanismos que intervienen en la *arena política*, y la información, que «provee los datos en curso sobre las variables significativas» en dicho campo.

Pues bien, mediante estos dos recursos, uno de clarificación panorámica y otro de localización puntual de las expectativas, preferencias, actitudes y conflictos políticos, entiende Downs que los agentes racionales, el gobierno y los ciudadanos, hacen uso de la información imperfecta para llevar a cabo sus decisiones. Como respuesta a la situación de conocimiento imperfecto, el gobierno trata de despejar incógnitas mediante tres estrategias dirigidas a modificar y uniformar el comportamiento de los ciudadanos.

En primer lugar, el empleo sistemático de las técnicas publicitarias de persuasión, que tienden, a través de una información «seleccionada», a llamar la atención de los votantes, sobre todo de los indecisos. Se trata de establecer una adecuación convincente entre sus expectativas, conocidas por los sondeos de opinión, y las líneas generales de la política que los gobiernos o los partidos esperan vender. En el caso de los gobiernos, el contenido de las políticas obedece no tanto a los presupuestos de programas como al diseño acordado con los poderes fácticos y grupos de presión (que han persuadi-

do previamente a los ejecutivos sobre las cuestiones prioritarias de la gestión). De ahí, observa Downs, que la escasez de la información implique su alto precio en el mercado político y determine la desigual influencia política de quienes la poseen.

La segunda estrategia consiste en el empleo de las ideologías, las «imágenes verbales de la buena sociedad y de los principales medios para construirla», que los partidos ofrecen a la sociedad y desde las cuales los gobiernos justifican su actuación. No hay que olvidar, apunta Downs, que la carencia de información demanda el sucedáneo de la ideología y de su retórica, con objeto de inspirar confianza y de reducir a mensajes simbólicos instantáneos el mensaje político. La búsqueda de imágenes sintéticas, de ideologías que expliquen lo político de una manera persuasiva, tiene por objeto crear un espacio de identificación amplio para votantes de distinto signo: el espacio de centro, que facilita a los votantes su reconocimiento inmediato y, como efecto cognitivo subsiguiente, refuerza la creencia en la estabilidad del mensaje y de su portavoz.

Relacionada con el cometido de la reducción en los costes de información para el elector se encuentra la tercera estrategia. Downs la llama «abstención racional», que responde al hecho de que en las sociedades complejas las condiciones de incertidumbre impiden que la información a la que tienen acceso los ciudadanos y sobre la que toman sus decisiones los gobernantes racionales sea completa, y de ahí que su aprovechamiento dependa del uso racional (es decir, eficiente) del material disponible. Una referencia lógica que permite apreciar cómo cada ciudadano *decide* la cantidad de información que desea adquirir en función del criterio económico de costes e ingresos marginales. Y así, sobre las fuentes informativas que cubren las áreas de conocimiento relevantes para los individuos, éstos adquieren información hasta el límite de que el coste marginal, la inversión, no exceda, o al menos iguale, el beneficio marginal obtenido tras la toma de decisiones.

En circunstancias como las descritas, observa Downs, resulta irracional estar políticamente bien informado, dada la enorme y permanente inversión de recursos (no sólo cognitivos) que es preciso mantener en la

selección y el conocimiento de la información, así como en la tarea de su discusión deliberativa con otros individuos. Un concepto de democracia basado en un modelo de ciudadanía con un nivel equitativo de información, por lo demás exhaustivo, concluye Downs, presupondría que los individuos no necesitan comportarse racionalmente, es decir, someter a cálculo los costes y los beneficios previsibles de su acción. Un concepto semejante de sistema democrático sería, simplemente, irracional.

Con todo, cabe señalar que la abstención racional no es equivalente a la apatía. Significa, al contrario, la activación de la racionalidad individual para reducir la complejidad y la incertidumbre en los procesos de acción colectiva. En este sentido, el votante maximizador de su utilidad se configura como el prototipo del ciudadano racional que optimiza, en razón de estrategias de mercado, los recursos disponibles para tomar parte en los procesos de deliberación democrática. No es el ciudadano de mentalidad cívica, pero es el sujeto medio reconocible en nuestras democracias liberales.

### 2. 4. El papel de la racionalidad cívica

¿Por qué participar, entonces? Parece claro que en términos de racionalidad económica la participación política no es racional, pues en la práctica la inversión cívica no se ve correspondida con un acceso igualitario a la deliberación y la participación en los procesos de toma de decisiones. Este desfase entre las expectativas que orientan la movilización cívica y los resultados que los individuos vienen a obtener tras su participación en las organizaciones o asociaciones, puede explicar la abstención como un comportamiento perfectamente motivado.

Sin embargo, el desfase abre el campo de la interpretación sobre las razones de la participación ciudadana, que ciertamente no se reducen a criterios de cálculo económico sobre costes y beneficios ni, desde luego, suponen siempre una rentabilización inmediata de la inversión. Como el trabajo de Downs ha puesto de manifiesto, la gestión de la información juega un papel determinante en la formación del juicio político de los ciudadanos. Modela también su comportamiento práctico, que acaba por revelar las

expectativas de rentabilización que operan en cada caso. Y junto a esto, muestran el papel que juegan otras razones, desde la ambición personal hasta el altruismo cívico.

Cada inversión se rentabiliza en un tiempo diferente. Este cálculo configura desde su inicio la disposición de las expectativas que los individuos llevan al participar en la sociedad civil. Albert Hirschman ha mostrado cómo las expectativas de los individuos y su comportamiento cívico crean un circuito de interacciones mutuas. Su evolución describe una tensión constante entre el interés por participar en la vida pública y el interés por cultivar el dominio de la vida privada[14].

Entre las expectativas que mueven a la participación y sus resultados prácticos se produce un reajuste continuo, que puede ser más o menos traumático en función de los tiempos de rentabilización que en cada caso se hubieran previsto. O, también, de la distancia real entre las previsiones y las condiciones para su realización. Es habitual, señala Hirschman, que una decisión para participar en una asociación civil (también, por ejemplo, en una manifestación ciudadana, aunque en este caso habría que considerar el papel jugado por una razón puntual) venga motivada por alguna decepción anterior o, simplemente, por la propia insatisfacción que puede generar no participar. En cualquier caso, supone una inversión consciente que reconoce el valor específico de la movilización.

La práctica conlleva un reajuste a la baja de las expectativas y así comienza a medir el alcance de la voluntad de participar. El reajuste denota alguna decepción, que puede ser saludable si la formación de expectativas no iba acompañada de una temporalización realista. Pero la decepción es determinante a la hora de entender la dinámica interna de las expectativas, de forma que llega a justificar su redefinición o, incluso, un cambio de preferencias.

[14]HIRSCHMAN, Albert O.: *Shifting involvements: Private interest and public action*. Princeton University Press, Princeton, 1982.

Esta segunda opción, continúa Hirschman, inicia un nuevo ciclo. Y como las posibilidades de asociación son múltiples, encontramos así a individuos con diferentes trayectorias de participación cívica, algunas simultáneas, que en conjunto describen un equilibrio cambiante, pero continuo, entre la defensa de intereses públicos y de intereses privados. Cada individuo administra esta tensión de un modo distinto, cuando consigue administrarla, pues el logro más difícil es convertirla en un equilibrio eficiente, en el que intervienen todos los elementos antes señalados, pero sin que el salto de preferencias suponga una ruptura absoluta de la implicación en la vida privada o en la vida pública.

Hirschman retrata, aunque apenas desarrolla, una cierta patología de las imágenes de lo privado y lo público: la adicción a la vida pública en el primer caso y el rechazo visceral a la vida ciudadana en el segundo. En el trasfondo de ambas evoluciones existen decepciones no asimiladas que remiten a cálculos no realistas de expectativas. La adicción supone la eliminación del control temporal de la inversión a la vida pública y con ello, además, la pérdida de las nociones de rotación o distribución de responsabilidades, de aprendizaje compartido, de cooperación o trabajo en equipo. En suma, un exceso de confianza en las propias capacidades de gestión de lo público, en comparación con las de otros individuos, o una creencia ciega en el carácter imprescindible de la propia aportación.

Por contra, en el rechazo a la vida ciudadana, aunque por razones de las más variadas, suele haber una falta de confianza: en la vida pública misma o en las propias cualidades individuales para participar. Conviene en este punto hacer una breve precisión. A diferencia de las organizaciones que defienden intereses privados, donde la participación encuentra incentivos, digamos que *naturales*, en asociaciones civiles dedicadas a la defensa de bienes públicos (que afectan a la ciudadanía en general), la participación encuentra un serio obstáculo por la difícil regeneración cíclica de la confianza pública.

En este segundo caso, ya Mancur Olson había destacado cómo toda vez que una asociación de este tipo aseguraba el mínimo de sus objetivos (es

decir, de los intereses generales en cuestión), la participación tendía a perder alicientes de forma generalizada. Olson explicaba así el comportamiento de los *free-riders* o *gorrones*. Su previsibilidad no podía evitarse ni con el más estricto sistema de penalizaciones, dado que nunca podría obstaculizar el acceso de *gorrones* al disfrute de bienes públicos, que son por definición bienes comunes. Por otro lado, sostenía que la permanencia de los individuos de más sólida mentalidad cívica en una asociación se debía a que ésta terminaba por ofrecerles «incentivos selectivos»[15].

Dicho con otras palabras, es un tipo de refuerzos que trata de compensar la práctica de la virtud cívica, observada en minoría pero vital, a fin de cuentas, para la continuidad de la asociación. Es más, también los individuos buscan o se dan a sí mismos refuerzos de su comportamiento. Los incentivos pueden ser de naturaleza extrapolítica (financieros o de promoción social, por ejemplo), aunque alimenten ambiciones políticas, pero los propiamente cívicos no son tangibles. Representan, en cambio, el rendimiento de la inversión cívica en términos de mejora de los bienes públicos y, junto a esto, de la propia condición ciudadana.

Por un lado, la contribución al cuidado del interés común, altruista e interesada al mismo tiempo, y, por otro, la educación de la ciudadanía constituyen razones de fondo para la participación. No son incondicionadas y no siempre pueden competir con otras motivaciones, pero su alternativa nos acerca al descuido, si no al abandono, de la vida civil: un coste demasiado alto, que la experiencia muestra resarcible sólo muy penosamente.

Al hilo de esta consideración podemos retomar, a modo de síntesis, algunas de las propuestas de análisis sobre la participación comentadas en la segunda parte de este artículo. Con objeto de recordar sus contribuciones más clarificadoras y, finalmente, destacar las vías de investigación y de interpretación que dejan abiertas.

---

[15]OLSON, Mancur: *The logic of collective action: Public goods and the theory of group*s. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1965. El Apéndice de la edición de 1971 revisa su noción de incentivos selectivos y en esos términos la he incluido en este comentario.

En primer lugar, como hemos visto, el modelo de Michels, sintetizado en su «ley de bronce de las oligarquías», retrata una condición fundamental de la participación asociativa. La relación inversa que demuestra entre el aumento de la complejidad institucional y la disminución de las opciones de participación nos lleva a plantear la cuestión de cómo es posible generar en las asociaciones una cultura de la participación democrática. Sólo desde dentro se muestra como una vía desesperanzada, si no irracional, pero la articulación entre la crítica interna y la reforma desde fuera, que podría ser una alternativa explorable, exige una dosis de mayor imaginación cívica y de ingeniería institucional que la que este trabajo puede proporcionar.

El modelo de Hirschman sobre la gestión del debate interno en una asociación provee con su defensa del pluralismo una valiosa clave para entender los resortes para la cohesión de una asociación democrática. Pero tiene también una utilidad práctica, pues la interacción entre los mecanismos de *salida*, *voz* y *lealtad* permite explicar por qué y cómo se mantienen en funcionamiento las asociaciones cívicas. Todo ello a pesar de la frágil racionalidad de la actitud cívica o, mejor, de la inversión cívica que los individuos hacen en la vida en comunidad, como analiza Downs.

Por otro lado, la interpretación de Hirschman sobre el equilibrio cambiante del cultivo de la vida privada y de la vida comunitaria nos ilumina una perspectiva, no por familiar menos atendida, sobre la experiencia cívica de los individuos. La pretensión de Hirschman no es haber construido un *modelo científico* en el sentido más coherente del término, sino un *modelo exploratorio general* lo suficientemente fiable como para anticipar una investigación pormenorizada de cualquiera de sus aspectos.

Para el propósito de este trabajo ha resultado, sin duda, estimulante, y creo que constituye un punto de partida eficaz, y más si lo coordinamos con los anteriores, para estudiar la participación democrática en las asociaciones civiles. Cabría aquí recordar que se trata del comportamiento cívico de los individuos en situaciones de interacción compleja. Esto es, en situaciones en las que entra en juego toda una serie de variables.

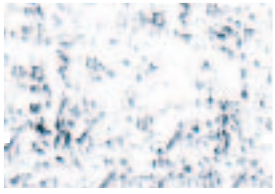
Querría entresacar las específicamente cívicas. En primer lugar, cuando los individuos deciden participar en la vida pública su comportamiento se ha motivado tanto por expectativas racionales o, mejor, razonables, como por ilusiones difícilmente racionalizables. La tensión entre ambas motivaciones, como hemos señalado, preside toda la vida asociativa de los individuos y los enfrenta, día a día, con sus propias aspiraciones cívicas.

En segundo lugar, la inversión de tiempo de cada individuo en las diferentes etapas de su vida cívica, y de los individuos entre sí, varía y, por esa razón, opera como un factor decisivo para explicar el juego permanente entre las expectativas cívicas y sus tiempos de realización, o entre las inversiones cívicas y sus tiempos de rentabilización. Lo curioso de esta variable es que los cambios y los reajustes que implican afectan tanto a la evolución de los propios individuos como a la experiencia asociativa común.

En tercer lugar, los escenarios de la participación se encuentran mediados por los equilibrios que los individuos deben hacer para poder ejercer sus derechos. No sólo los derechos de asociación y participación. La experiencia cívica es un rico ejemplo de cómo se ejerce en común el resto de los derechos: de un modo relativo, coordinado, conflictivo en suma, que nos muestra, sin embargo, otra lección, pues sólo en común, *en plural*, es posible ejercer de modo cabal la condición ciudadana.

No habría que olvidar, por último, que los individuos no sólo aspiramos a ejercer derechos. Defendemos también intereses, particulares y comunes, a un mismo tiempo y en los mismos escenarios de la vida civil. Mediar nuestras diferencias de intereses nos invita a dialogar, a deliberar y argumentar, pero nos lleva al final a negociar en común. Éste es, a fin de cuentas, el horizonte de la ciudadanía, delineado por la diferencia entre los individuos y la construcción de la vida en común. ■

*…la escucha, como habla.* *Técnica mixta, papel con tinta. 250x220. 2002.*



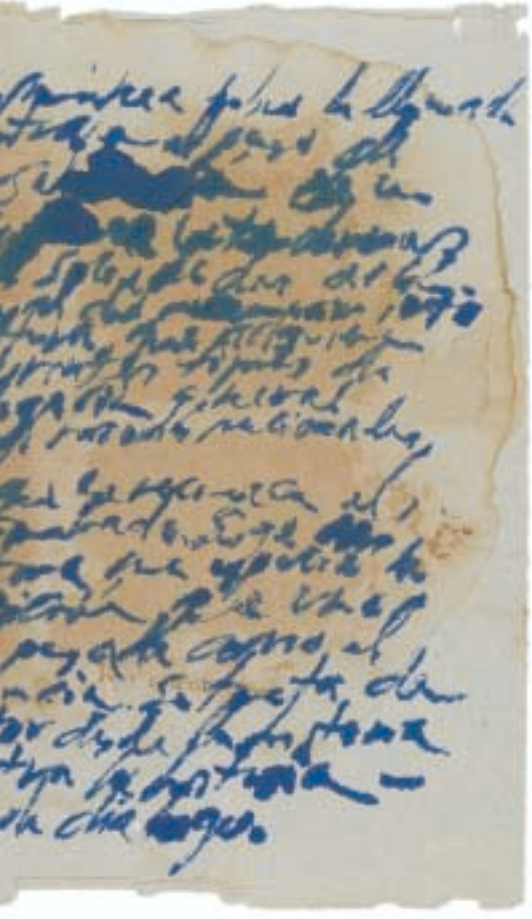




## 4. CONVERSACIONES ENTREVISTAS ENCUENTROS

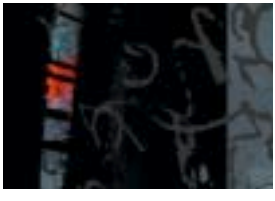
La escucha como nexo de este espacio *ocupado* o, mejor, participado por la palabra de los Otros. Preguntar y atender las respuestas; pensar y formular más preguntas; pensar y proponer mejor.

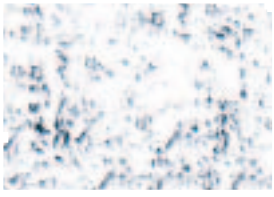
# ENTROS
ACIONES



En el proyecto *Frontera traspasada*, **Gabi Martínez** y **Koldo Aginagalde** superan la frontera (las fronteras) a través de la palabra dialogada de ***Bernardo Atxaga***, **María Jesús Buxó**, **Victoria Camps**, **Iñaki Gabilondo**, **Luis Daniel Izpizua**, **Josep Ramoneda** y **Bashkim Shehu**. Son siete *voces* con las que crear *un pasaporte de palabras que ayuden a traspasar fronteras.*

Estamos ante un primer viaje *polifónico* que atraviesa las fronteras. Como le corresponde a un proyecto de *largo* recorrido, conoceremos otros viajes con otros formatos: *pasaportes de palabras.*






TRASPASAR FRONTERAS
FRONTERAS VENCIDAS
El Valor De La Palabra
Hitzaren Balioa

# Frontera traspasada

***Conversaciones con Bernardo Atxaga, María Jesús Buxó, Victoria Camps, Iñaki Gabilondo, Luis Daniel Izpizua, Josep Ramoneda y Bashkim Shehu.***

*Gabi Martínez / Koldo Aginagalde*



***Gabi Martínez*** *[Barcelona, 1971] es periodista y escritor. Autor de los libros de viajes* Solo marroquí, Diablo de Timanfaya *o* AntiCreta *–renovadores en su género– y de la novela* Hora de Times Square. *Ha colaborado como reportero para* TVE *y los principales periódicos del país, además de escribir para revistas como* Altaïr, Ajoblanco *y* Qué Leer. *Actualmente dirige la colección* Viajes *de Ediciones del Bronce, y prepara un libro de grandes reportajes sobre la realidad española.*

***Koldo Aginalgalde*** *[Donostia-San Sebastián, 1957] desarrolla su actividad profesional como editor y autor que conjuga la obra estética, la creación y el tratamiento gráfico/literario desde y hacia el debate contemporáneo en el ámbito interdisciplinar del arte, la cultura y la política. Ha trabajado en el área educativa-pedagógica como docente y experto en los medios audio-visuales desde una perspectiva orientada al servicio de la vida pública. Entre los proyectos de investigación y edición que desarrolla, se encuentra el de* Casco Antiguo de Cultura Contemporánea de la ciudad de Vitoria-Gasteiz, *del que es co-director.*



## Frontera traspasada por siete voces

Vamos a entrar en la autovía y el intermitente parpadea pocos minutos después de la última conversación. Han sido siete las voces que se han prestado estos días para empezar a configurar un *pasaporte de palabras* que ayuden a traspasar fronteras.

En su jardín de Sant Cugat, con la pequeña Maya saltando, ladrando alrededor, la filósofa Victoria Camps ha reivindicado devolver a las palabras su sentido original, tan desvirtuado por las manipulaciones hipócritas, y por eso ha terminado hablando, claro, de la dignidad.

También en torno a la dignidad articuló su discurso Iñaki Gabilondo, que robó unos minutos al micrófono de la *SER* para, desde una terraza que domina Madrid, hablar de su herramienta, la palabra, que –ha afirmado– es sinónimo de «*esperanza*». Luego ha recordado la influencia de los textos de Marco Aurelio, y de su propio padre, que le enseñó los pilares del mundo.

*Frontera traspasada* es un proyecto de largo recorrido, que zigzaguea en busca de quienes comparten el interés por, franqueando límites, avanzar. Se trata de conversar con ellos, filmarlos, que expresen inquietudes, deseos y, por supuesto, claves que ayuden a desintegrar barreras y a acercar mundos que parecen emperrados en nunca llegar a entenderse. Son las voces sin complejos que fluctúan por los espacios intermedios, porque un hombre es muchos, como el escritor Luis Daniel Izpizua, «*preocupado por la tendencia social a etiquetar*», a que todo sea blanco o negro. Él nos esperó junto a la estación ferroviaria de Donostia-San Sebastián, donde casi no llegan trenes, ni por eso hombres, y así, claro, las palabras parecen a veces más lejos.

Esa tendencia a los polos, a las lecturas unilaterales, estimulan la violencia. También hemos hablado de ella, cómo no. ¿Combatirla por la palabra? Es posible. Desde su despacho del Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Josep Ramoneda ha señalado que, «*al principio, la palabra siempre aparece débil*», pero al final ha resultado el decisivo «*ariete que ha abierto espacios en la historia de la humanidad*». Ramoneda es un filósofo muy elástico, un contemplador que actúa en la sociedad –«*porque el silencio no*

*moviliza*»–, y atribuye a la política la distorsión de tantas palabras importantes. Y sólo con esto, palabras al fin y al cabo, el filósofo abre brecha, desafía, remueve y provoca sentimientos fundamentales que pueden inducir al cambio. «*Paz y diálogo se han utilizado de un modo vacuo*», ha sentenciado Ramoneda divulgando una obviedad que a muchos debería avergonzar, aunque, como todos sabemos, no es así. Quizá porque, como ha apuntado la antropóloga María Jesús Buxó, ciertos poderes pretenden dar «*jaque mate a la razón*» y están logrando marginar a los «*razonables*» de la sociedad.

El intermitente aún parpadea, aunque ya estamos entrando en la vía rápida, directos hacia un futuro que, como siempre, sólo podemos intuir. La alternativa Buxó, la alternativa ciudadana, confía en el poder de las nuevas tecnologías para, en contra de los pronósticos, catapultar a las palabras espléndidas por el universo intercomunicado en una aventura multimedia de conocimiento que terminará apostando por la belleza como réplica al fundamentalismo en expansión que está cerrando las puertas del globo. Bashkim Shehu, después de ocho años encarcelado por la dictadura albanesa, ha aprendido a «*erradicar el miedo*» y a confiar, sobre todo, en la belleza. «*La literatura amplía el mundo*», ha dicho Bashkim, y nos ha hecho rememorar aquella afirmación del estadounidense John Cheever: «*No poseemos más conciencia que la literatura. [...] la literatura ha sido la salvación de los condenados, ha inspirado y guiado a los amantes, vencido la desesperación, y tal vez en este caso pueda salvar al mundo*». El caso es que Bashkim rebasa fronteras a diario a partir de la creación.

Al igual que Bernardo Atxaga, abanderado de la suma Horacio + Internet, de los poemas «*donde aflore algo de verdad*» y de la vida, en fin, «*que siempre está más allá que cualquier otra palabra*». Atxaga nos ha recibido en su casa de pueblo, Álava adentro, un día de *sirimiri* en que recordó la figura de los bufones y los borrachos, hoy más necesarios que nunca para airear evidencias que, por algún perverso motivo, parecemos empeñados en ocultar, en no divulgar.

El intermitente ha parado. Entramos en la vía rápida. Y empezamos a acelerar. ■

*Bernardo Atxaga*




***Bernardo Atxaga*** *[José Irazu Garmendia: Asteasu, Gipuzkoa, 1951] licenciado en Económicas por la Universidad de Bilbao, el paso por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona le hace reorientar su vida. Hoy es escritor. Interesado por la fusión de la cultura popular con la vanguardia, en 1989 recibió el Premio Nacional de Literatura por* Obabakoak. *Se le puede leer en 20 lenguas. El griego, el albanés o el esperanto se encuentran entre ellas.*

**El valor de la palabra [EVP]**: ¿La palabra es un pasaporte para traspasar fronteras?

**Bernardo Atxaga [BA]**: *Últimamente la impresión es un poco la contraria. Que la palabra sirve sobre todo para crear una frontera, una cortina invisible, una pared invisible –si quieres– para que no aflore la verdad. Es decir, que quizás una de las características de nuestro tiempo es que la palabra –tan importante y fundamental, desde luego, para la democracia desde la época de los griegos– se ha transformado y ya no revela nada, ni explica nada, ni es escuchada, de tal forma que ahora mismo, por decirlo de forma caricaturesca, lo que se estila es: «*Ya te comprendo, ya te entiendo, pero bueno, ahí te pudras*». Es, desde luego, lo que no se oye pero se dice. O sea que, a veces, no todas las palabras, ni muchísimo menos, traspasan las fronteras. Hay cantidad de* palabras cartón, *palabras de cartón que lo que hacen es formar un muro.*

**EVP**: ¿Por qué optaría: por desactivar las palabras que se han malinterpretado estos últimos tiempos, o por crear nuevas lo suficientemente consistentes como para articular mundos nuevos?

**BA***: Yo creo que todo está en la forma. Es decir, que si se buscan lugares en el sentido general de la palabra, espacios apropiados con normativas especiales, si se crean las condiciones adecuadas, las palabras de siempre valen. Lo que ocurre es que*

*estos espacios prácticamente han desaparecido. Antiguamente, podían incluso estar dentro del templo, es decir, podía haber un sacerdote, un arquíloco, por ejemplo, dedicado casi* ex profeso *a decir la verdad de una forma brutal. Y eso era aceptado porque todo el mundo sabía que ése era su papel. O el bufón, en su caso, en la corte, aunque éste tiene otro matiz. Pero, bueno, también el bufón decía la verdad. Los niños también decían la verdad, los borrachos también.*

*Yo, por ejemplo, una vez propuse que para hablar de los problemas nuestros de Euskadi, convenía lo que podríamos llamar* la gran borrachera*. Es decir, que se hiciera una especie de gran parlamento, de gran asamblea en la que estuvieran todos borrachos, salvo el cinco por ciento encargado de levantar acta. Y, precisamente, para que la verdad aflore, para no quedarnos en ese muro de frases hechas o en ese muro del «*ya te comprendo*», del «*ya te entiendo*», «*lo siento mucho, te he matado pero lo siento mucho*». Las palabras se utilizan así muchas veces, de lenitivo, y hay que crear otras condiciones y, sobre todo, hay que aceptar otras reglas de juego. Eso es lo que quizás yo quería decir; otras reglas a la hora de hablar.*

**EVP**: Hay como una inclinación de las palabras hacia la hipocresía, el cinismo. ¿Cuál es el mal que hoy perjudica más a la comunicación?

**BA**: *Sinceramente creo que es algo profundo. A mí me da la sensación de que cuando hay grietas en la sociedad más allá de los límites, hay situaciones de injusticia –digamos– casi básica. Es decir, que todo el mundo observa que en el mundo las injusticias son tan generalizadas y tan brutales que cualquier día oímos: «*se mueren de hambre ocho mil*», «*cien mil [muertos] en un terremoto*»; oímos aquí mismo: «*el quince o veinte por ciento de la población vive por debajo de los mínimos necesarios*». Y esa situación en la que el suelo está agrietado puede ser foco de problemas, de disturbios, pues ahora se opta por lo que los albañiles llaman* recibir*, es decir, cubrir las grietas con esa masilla de las palabras, y que las palabras actúen como lenitivo y, por lo tanto, que no aflore el conflicto, la cuestión, el problema, porque eso trae dolor y, en fin, es un disgusto para mucha gente.*

*Creo que las actitudes con respecto al lenguaje son precisamente de ese jaez. No es por una cuestión psicológica o ideológica, un poco idealista, intelectual. No es por lo que antes se llamaba una* superestructura*. En este caso es otra cosa: sale de lo más profundo, [y] sale porque para mucha gente no hay otro remedio que poner* palabras lenitivo *o* palabras masilla, palabras red *para que no aflore [el problema].*

*Yo estoy realmente muy preocupado como escritor, por escribir poemas en los que aflore algo, se revele algo de la verdad, porque la mayor parte de las veces no aflora nada.*

**EVP**: Y si por una parte las borracheras lúcidas ayudan a acercarse a esa verdad, ¿cree que las nuevas tecnologías van a aportar algo?

**BA**: *Yo, sinceramente, creo que sí. En ese sentido, quizás por una especie de optimismo básico, soy bastante feliz cuando puedo obtener en Internet conferencias o artículos que se salen de esta versión tan del sur de Europa. Porque el sur de Europa se caracteriza por llegar tarde a las ideas; por ejemplo, a las ideas más reaccionarias del siglo. Llega tarde, pero cuando llega, llega realmente como un converso. Ahora no hay nadie más globalizador, más neoliberal que el sur de Europa. Incluso en el País Vasco tenemos sujetos que hace veinticinco años estaban en la revolución más extrema, pero ya les ha llegado la onda. Y entonces, como aquí carecemos de lo que los ingleses llaman* temper, *o sea,* templanza *–aquella virtud que ya tan poco existe–, aquí los conversos arrasan; cuanto más gritan más arrastran. Es algo tremendo: esta gente –a mi modo de ver– desequilibrada, dando dictámenes acerca del comportamiento de las sociedades.*

**EVP**: ¿Hay algunas palabras concretas que le guste usar habitualmente, que se descubra empleándolas?

**BA**: *Hombre, yo creo fundamentalmente que hay dos palabras básicas que nunca podemos dejar de lado y siempre hay que decirlas tal cual (aparte de aquello que se decía de «*al pan, pan, y al vino, vino*»). Hay que decir «*a la vida, vida, y a la muerte, muerte*». Esto me parece básico porque, como he dicho antes, en el País Vasco muchas veces oímos después de un atentado, por ejemplo, que el grupo responsable –generalmente ETA– lo siente, que se ha equivocado en algún caso; o vemos que mucha gente en el País Vasco habla de «*¡Oh, comprendemos el sufrimiento de las víctimas!*», y tal. Eso son palabras, palabras que están de más, porque el hecho es que cuando hay muerte, hay muerte. Es una palabra terrible. Y cuando hay vida, hay vida. Esa especie de verdades de Perogrullo, como «*la vida es la vida*». Yo he escrito un poema hace poco que se llama* La vida es la vida y no sus resultados, *porque me parece que la vida siempre está más allá de cualquier otra palabra. Es tan grande, tan largo su significado, que no puedes dar explicaciones. Y la muerte es también en ese sentido tan terrible, tan profundamente abismal, que todo lo que se quiera poner después sobra. Son dos palabras que me interesa mucho subrayar.*

**EVP**: Y quienes están viviendo ya esta situación y están abordándola desde un punto de vista nuevo –también debido a esas nuevas tecnologías de las que hablábamos y a todos los nuevos conceptos que llegan del exterior– son los niños. ¿Qué educación propondría?; ¿cree que la educación se debe variar?; ¿hacia dónde debe apuntar en el futuro?

**BA**: *Pues yo, curiosamente, tengo una doble inquietud. Primero, no me gusta que se llegue a eso que Steiner llamaba la* poscultura*, ni que los niños no sepan a qué se refiere lo del* plato de lentejas *o lo de* la manzana de Eva*. Es decir, que ignoren la tradición, la gran tradición. Me parece fatal. Yo creo que en todas las escuelas debería haber, por lo menos, una* Odisea*, debería haber una* Biblia*, quizás debería haber unos poemas de Hesíodo. Es decir, lo básico, lo que nos ha ido conformando, de Horacio, la cultura clásica, de la cual todavía participamos. Por una parte, me gusta eso.*

*Y, por otra parte, me encantan la ligereza y la velocidad y el hecho de poder conectar con un señor de Nuevo México que está interesado en las cuatro cosas que yo también estoy interesado. Es decir, que no veo una contradicción entre, por ejemplo, escribir y utilizar Internet y los poemas de Horacio, porque si el que tiene esa facilidad, esa capacidad tecnológica, lo utiliza para decir «*caca, culo, pis*», pues realmente, la verdad, el viaje no es que merezca mucho la pena.* ■

*María Jesús Buxó*




***María Jesús Buxó*** *[Sabadell, Barcelona, 1946] catedrática de Antropología Cultural por la Universidad de Barcelona, catedrática L. Einaudi (2000) del Instituto de Relaciones Internacionales Cornell University (New York); profesora visitante Carnegie Mellon University, Pittsburg (USA); miembro de la Comisión de Bioética y del Observatorio de Bioética de la Universidad de Barcelona; directora del* Proyecto Horizonte 2001 *sobre seguridad vial infantil y juvenil, para el Grupo Winterthur; directora del Grupo de Investigación en Riesgo y Cultura, Biotecnología y Tecnoética por la Universidad de Barcelona; presidenta honoraria de la Asociación Española de Antropología Aplicada; presidenta de la Asociación para el Diálogo y la Investigación de Estados Unidos de América; y directora y miembro del comité de redacción de numerosas revistas de Antropología.*

**El valor de la palabra [EVP]**: Háblenos de su *frase-pasaporte*: «*Donde hay violencia es gran peligro tener razón*».

**María Jesús Buxó [MJB]**: *Con esta frase podemos entender que si hay violencia la razón está comprometida, aunque podemos hacer lecturas adicionales. Por ejemplo, pensar que mucha gente usa la violencia como un argumento. Esto es terrible porque quieren avasallar a toda razón, y nos conduce a esa preocupación de que, a veces, en muchas ocasiones, la gente se hace mala o se vuelve loca o la podemos poner en esta situación fuera del conjunto social, no porque pierda la razón sino porque se queda exclusivamente con la razón.*

*Lo podemos leer en esta doble dirección. Una, el* jaque mate *a la razón, pero, por otra parte, que a veces quedarse solo con la razón también puede llegar a ser un peligro.*

**EVP**: ¿La palabra es útil como pasaporte para traspasar fronteras?

**MJB**: *Yo pienso que siempre hemos vivido a base de fronteras mentales. Esas fronteras han determinado las fronteras geográficas, que son siempre arbitrarias, a pesar de que haya montañas y ríos. En este sentido, la tendencia es que cuanto más libre se hace una sociedad, más intenta romper fronteras, cruzarlas adecuadamente y, en el mundo actual, lo que se ha buscado es que éstas, siendo de carácter mental, se vuelvan porosas. Procuramos que la porosidad sea lo que permita emigrar de un lado a otro a diferentes formas culturales, estilos de vida, formas de pensar, buscando de alguna manera siempre esta idea de que una cultura no se hace sobre la base de lo que va restando, o de cómo se va cerrando sobre sí misma, sino a medida que se va abriendo va añadiendo y va creciendo sobre la base del contraste con los demás.*

**EVP**: *Cultura y ciudad...* ¿en qué sentido pueden las palabras cambiar la ciudad?

**MJB**: *Las palabras lo cambian todo. Porque yo entiendo que es todo lo que tenemos. Ahora, hay muchas formas de* discursear *sobre la realidad, y la ciudad es otra forma de discurso. Es decir, lo bonito es cómo la palabra se combina o se entreteje con la ciudad para producir una nueva realidad. Porque ¿qué es una ciudad? Hasta ahora la ciudad la podíamos entender casi como un conjunto arquitectónico, como un conjunto de personas, y en este sentido la veíamos como algo objetivable. Nos damos cuenta de que la ciudad ha dejado de ser simplemente un objeto arquitectónico, un objeto en la circulación, para modificar nuestra realidad. Es decir, nos afecta como un discurso para la creación de nuevas realidades.*

*Por lo tanto, no es tanto que nosotros pensemos en la ciudad ideal, sino que las ciudades tal cual son, sus cascos antiguos, sus formas de vida, afectan una manera de entender la realidad, afectan una convivencia social, y de ahí que sea tan importante que la ciudad tenga este sentido de convivencia, de desarrollo de la cultura cívica. Tan pronto una ciudad se cierra, queda amurallada en circuitos de arte, en circuitos científicos, en circuitos, deja de tener la vigencia del viejo mensaje ciudadano de la cultura cívica. Algo paralelo podíamos decir de la universidad. Es decir, en la actualidad, una universidad que se cierre en círculos, como por*

*ejemplo ciencias, ingenierías y humanidades, no es la universidad. Tiene que ser una universidad en la cual se crucen los ingredientes para que la resultante sea lo que demanda la complejidad del mundo de hoy.*

**EVP**: ¿Y dando margen a la creación?

**MJB**: *Sin duda. Es decir, en la medida en que la ciudad es un discurso en sí misma, da juego a muchas formas de pensarla e impacta en la gente de muchas maneras. Por lo tanto, desarrolla en nosotros actitudes estéticas, aprecios distintos, sesgos aflictivos. Y en ese sentido, la ciudad como forma de pensar la realidad ejerce un efecto creador en los individuos. Y pienso que esto la gente, sin saberlo en realidad, lo vive de esta manera. Entonces, la usa creativamente. Lo que pasa es que en muchas ocasiones, siendo joven o intentando hacer de la ciudad algo más propio de lo que te corresponde, la destrozamos y la estropeamos, pero no deja de ser en cualquier caso una forma de vivir la ciudad. Porque el ser humano no es simplemente un ser normativo, es un ser hecho de pasiones, de emociones, y la ciudad se convierte en este espacio de juego en el cual el ser humano proyecta toda su realidad.*

**EVP**: Y ante la fuerza de la sociedad de la información, ¿qué recomendaría a los periodistas, a toda la gente que está tirando adelante el proyecto de informar? ¿Prudencia?

**MJB**: *Prudencia, no. Vamos a ver, nos damos cuenta de que la evolución es inescapable, y de que hemos creado unas condiciones tecnológicas que hacen que el mundo sea un sistema tecnológico. Entonces, hay ciudades que se convierten en el paradigma de estos sistemas tecnológicos, y así hablamos de la* ciudad global. *La* ciudad global *es aquella que se construye sobre las viejas paredes de la ciudad industrial, la ciudad turística clásica, como puede ser Nueva York. Esto es la* ciudad global, *es un nuevo tipo de ciudad, como una superestructura. Lo que habría que medir muy bien es cómo las ciudades que todavía están en transición a este modelo deben construir una realidad para que este mundo, esta* ciudad global, *sea vivible como una ciudad de siempre.*

**EVP**: Le iba a preguntar por personas que hayan utilizado la palabra de una forma que le haya impresionado. Pero casi le añadiría, además,

ciudades que para usted sean modelos que, de alguna forma, están mirando al futuro.

**MJB**: *Nueva York es la capital del mundo en este momento. Pero hay ciudades que no son Nueva York y siguen teniendo un encanto intermedio, ciudades en proceso. Yo pienso que las ciudades españolas, y estoy pensando tanto en Bilbao como Barcelona, como incluso la pequeña Santiago de Compostela, tienen potencial de ciudad intermedia en el consorcio de ciudades del mundo. Porque, ¿qué es más interesante, hacer macrociudades o establecer una red de ciudades? Yo pienso que el interés actual no es hacer crecer más lo que tenemos sino conectarlo mucho mejor. Por lo tanto, en lugar de crear ciudades en separación debido a las circunstancias autonómicas, ¿por qué no procuramos crear ciudades en conexión, que mantengan sus unidades más pequeñas, unidades de población más pequeñas, sus cinturones –digamos– hasta cierto punto estables, y que, en cambio, el grado de conectividad sea mucho mayor? Esto es lo que permiten las nuevas tecnologías, y es un reto que tenemos que saber aceptar de manera innovadora.* ■

*Victoria Camps*




***Victoria Camps** [Barcelona, 1941] es doctora en Filosofía y Catedrática de Ética. Fue senadora entre 1993 y 1996, y presidió la Comisión de Estudios Televisivos. Boga por un Estado del bienestar que lleve a cabo políticas concretas de justicia distributiva, y presta singular atención al papel de la mujer actual, la educación bioética y el rol de la información en la sociedad moderna.*

**El valor de la palabra [EVP]:** Hace un momento ilustrabas con una anécdota de Alejandro Magno la fragilidad de las fronteras trazadas por la mano más bien caprichosa del hombre...

**Victoria Camps [VC]**: *Bueno, primero, a mí me gustaría decir algunas cosas sobre el lenguaje mismo. Muchos filósofos han definido el lenguaje como lo específico de los seres humanos. Aquello que distingue a los humanos de los animales es que los humanos pueden relacionarse entre sí hablando y dirimir sus diferencias hablando. Más allá de las lenguas, los idiomas, hay una comunidad de lenguajes. Es decir, todos hablamos, podemos traducir lo que decimos y, teóricamente, podemos entendernos. Por esta razón, es importante señalar que el lenguaje es nuestra base común y es lo que debemos potenciar para no renunciar a ser humanos.*

**EVP**: Dentro del lenguaje, hablemos de la palabra como *pasaporte*, del concepto de *palabra*... ¿qué palabras son las que acostumbras a emplear en tu discurso, algunas con las que te gusta identificarte?

**VC**: *Yo trabajo en el mundo de la filosofía moral, de la ética; hay palabras que yo creo que no deberían perderse por nada. Una de ellas es la idea de* dignidad, *la idea de* dignidad humana. *El ser humano vale por encima de cualquier cosa, por encima de cualquier idea. Las ideas hay que discutirlas pero a las personas hay que respetarlas y hay que respetar su dignidad. Entonces, todo lo que está en torno a la idea de dignidad, a la idea de respeto, a la idea de pensar que la*

*vida de una persona es un valor por encima de cualquier otra cosa, creo que son palabras que no deben perderse y que no deben perderse en el sentido originario, aunque las hayamos, quizás, pervertido mucho al utilizarlas y al manipularlas, muchas veces políticamente.*

**EVP**: En cuanto a la palabra como herramienta para traspasar fronteras...

**VC**: *La palabra que nos une hoy, quizás, es* solidaridad. *Y también la palabra* comunidad. *Es decir, que formamos parte de una misma especie, de una raza común, que hay unas bases universales que todos compartimos y que también hay que cultivar en la medida en que son de todos. La solidaridad es el valor que nos hemos inventado cuando hemos visto que esa comunidad se perdía, que había desigualdades que implicaban discriminaciones, que había diferencias que implicaban exclusiones, y hoy invocamos ese concepto de solidaridad que está muy cerca de la* fraternidad, *incluso de la* caridad, *que es el* amor, *como aquello que debe hacernos, que debe unirnos más unos a otros, y que no puede hacernos olvidar eso que tenemos en común.*

**EVP**: En el mundo de la creación, ¿cómo valora la influencia de la palabra? ¿De qué manera debe intervenir?

**VC**: *Lo que quizás debería hacer la creación, por ejemplo, del escritor o del intelectual que piensa y trabaja con las palabras, es devolverlas al sentido que deberían tener. Hay muchas palabras que pierden el sentido originario y casi ya no nos atrevemos a usarlas porque están muy desprestigiadas, están desvirtuadas, llevan una carga de hipocresía. El mismo concepto de* derechos humanos, *cuando hablamos del derecho a la vida. Nos damos cuenta de que, a veces, el derecho a la vida sólo sirve para proteger determinadas vidas y, en cambio, hay guerras y hay masacres y hay terrorismo y hay una serie de fenómenos que no respetan para nada la vida de las personas. Parece que el mismo concepto de* derecho a la vida *o* el derecho a la libertad *son ideas hipócritas que habría que descartar. La función de los que trabajamos con palabras es insistir en el valor originario de esas palabras y en el valor que no deben perder.*

**EVP**: ¿Cómo le gusta pensar o buscar esas palabras? ¿De qué manera crea usted en su contexto...?

**VC**: *Yo no sabría decir cómo lo hago. Mediante la lectura y el escuchar lo que se dice, sobre todo con el leer. Porque la lectura es algo más reflexivo, más pausado, te permite encontrarte con las palabras y descubrir sentidos nuevos y, al mismo tiempo, también, ver cómo no se deberían haber estropeado determinadas palabras.*

**EVP**: ¿Algunas referencias, lecturas que le hayan influido fuertemente, que las vea como referentes a seguir por el mensaje que transmiten?

**VC**: *En mi caso, claro, las que tengo más a mano y con las que más trabajo. Son lecturas de los filósofos. La* Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, o la* Paz perpetua*, de Kant, o* Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, son libros que creo que son muy importantes y que son clásicos, en el sentido de que todavía tienen que decirnos mucho, y que pueden ayudarnos a enfrentarnos a los problemas de hoy.*

**EVP**: También la ciudad juega un papel muy importante en cuanto que contiene a los ciudadanos. ¿Cómo la creatividad que transmite la ciudad a través de su piedra y su arquitectura, puede influir en la participación ciudadana, en el inconsciente colectivo?

**VC**: *Yo creo que mucho. Quizás no tanto la arquitectura, la forma de estar construida la ciudad, como la forma de cuidarla, de mantenerla. Por ejemplo, la ciudad debe estar mínimamente ordenada, mínimamente limpia, donde el ciudadano se sienta a gusto y se sienta con ganas de participar. Yo creo que una ciudad bien gestionada puede ser un estímulo para sentirse ciudadano y parte de la ciudad.*

**EVP**: La anécdota que comentaba al principio sobre cómo se iban trazando las fronteras, con harina...

**VC**: *Sí, es que el otro día me encontré con una leyenda que se atribuye a Alejandro Magno que me pareció muy interesante, hoy que tenemos tanto problema con el trazado de las fronteras y el significado que tienen las fronteras.*

*Se dice que cuando Alejandro Magno fundó la ciudad de Alejandría utilizó la costumbre macedonia de trazar los límites de la ciudad donde debí-*

*an levantarse las murallas con harina de cebada. Inmediatamente, bajaron una bandada de pájaros y se comieron la harina. Esto fue entendido por la mayoría de la gente como de mal agüero, y, sin embargo, los adivinos dijeron que era una buena señal porque, al no tener fronteras, al no tener límites, mucha gente acudiría a la ciudad, mucha gente trabajaría en la ciudad y esto la haría próspera.* ■

*Iñaki Gabilondo*




***Iñaki Gabilondo*** *[Donostia-San Sebastián, 1942] es periodista. Con 25 años dirigía* Radio Popular de San Sebastián *y un año después era nombrado director de* Radio San Sebastián *de la* Cadena SER. *En la actualidad dirige desde Madrid el programa de la* SER Hoy por Hoy. *Ha conducido distintos programas de radio y televisión líderes de audiencia, recibiendo seis Premios Ondas además de otras muchas distinciones, entre las que se cuenta la Medalla de Oro de Gandhi que concede la UNESCO en favor de la Paz y la No Violencia.*

**El valor de la palabra [EVP]**: Repito tu lema: «*Hay un punto en el que todos podemos converger, hay una patria por encima de todas las patrias, y es la patria de la dignidad del hombre. Y hay una idea por encima de todas las ideas: la idea de la vida y de la libertad*».

**Iñaki Gabilondo [IG]**: *Siempre me ha parecido muy impresionante la idea de coincidir en el tiempo y en el espacio, en este segundo de la historia y en este centímetro del espacio. Me parece que crea una fraternidad que no ha sido suficientemente desarrollada. Creo que hay aparentes elementos para la divergencia, todos los cuales me parecen muy poquita cosa frente a esta fraternidad de la supervivencia en un segundo del espacio, en un segundo del tiempo y en un centímetro del espacio.*

*Por eso creo que la dignidad del hombre, esta especie de elemento que nos es común, nuestra condición de seres humanos llamados a morir y a sobrevivir con dificultades en la vida, tiene unas posibilidades potenciales extraordinarias. Ese elemento que nos une es lo que yo llamo la* dignidad*, la dignidad de reconocernos todos como sorprendidos habitantes en el mismo momento de la historia y en el mismo lugar del espacio. Ésa es la que me parece a mí la sorpresa que habría de producir una fraternidad a partir de la cual podríamos iniciar todos los procesos de desencuentro.*

**EVP**: *Fraternidad, dignidad...* ¿Es válida la palabra como pasaporte para traspasar fronteras?

**IG**: *Es mi recurso profesional. Pero no creo que sea mi recurso profesional sólo: es también mi instrumento como ser humano. La comunicación con el otro, la aproximación al otro, el encuentro con el otro, el reflejo de mi propio yo en la mirada del otro, en el reproche del otro, en el acuerdo con el otro es algo que dota a la palabra de una potencialidad grande y de un carácter casi sagrado, diría yo. Creo que la palabra –y tal vez por eso me siento tan orgulloso de trabajar en torno a ella–, la palabra es mi esperanza. Creo que este elemento de puesta en común de los elementos capitales es tan evidente como aparentemente no visto, y me parece que la palabra puede jugar un papel enorme para hacernos ver tal realidad, la idea de nuestra casual coincidencia en el tiempo y en el espacio, en un momento que es casi un relámpago en la historia de la humanidad. Frente a eso, cualquier otro elemento de la diferencia me parece tan anecdótico que deberíamos ponerlo constantemente en común. Nos une una vibración común, un miedo común, un sentimiento de estupor general, un no saber muy bien en qué consiste todo esto. Esto me hace a mí muy hermano de cualquiera. A partir de ahí, todo lo demás me resulta minúsculo. Creo que la palabra es, desde luego, la herramienta que deberíamos manejar para tratar de descubrir los innumerables puentes que, posiblemente no en la superficie pero sí dos centímetros debajo de ella, nos van a permitir encontrarnos con el otro.*

**EVP**: Además de ser un usuario muy particular de la palabra, ¿concibes también al periodista como creador de situaciones mentales?

**IG**: *Siempre se ha dicho que la radio crea imágenes mentales. La radio es una especie de fabricante de imágenes mentales. Yo creo que la palabra desencadena cosas, es un activador. Cualquier palabra automáticamente produce un efecto, como una piedra que se echa a un lago y abre un montón de círculos concéntricos. Además, es diferente en cada persona. Cada cual se siente transportado donde se sienta transportado. Yo creo que la palabra es la esperanza, repito. Sin ella no la tengo y solo la tengo a través de ella.*

**EVP**: ¿Y de qué forma crees que la palabra debe incrementar la participación cívica, incidir en la ciudad?

**IG**: *Yo, para comenzar, sería también muy partidario de manejar las palabras con mucho cuidado. Todo lo que es una herramienta, puede ser igualmente un arma. En este momento, por desgracia, muchas palabras están cargadas, casi no se pueden pronunciar sin que se pongan en marcha un montón de elementos llenos de contradicción, y creo que hay que manejarlas con cuidado, utilizarlas para no hacer más daño del que ya nos hace el propio vivir. La sociedad tendría que manejar la palabra como una especie de contraseña mágica que alguien hubiera hecho llegar a los hombres para que se reconocieran al mostrarla y observarla. Creo que la sociedad guarda silencios terribles. Creo, además, que la sociedad icónica, la sociedad de la imagen, ha convertido a demasiadas personas en miembros de una sociedad narcotizada y, en cierto sentido, paralizada, muda, en una sociedad hipnótica que, yo creo, tiene que hacer ejercicios de musculatura mental a través de la palabra.*

**EVP**: Y el periodista en cuanto creador, ¿piensas que la creatividad puede estimular nuevos lenguajes ciudadanos?

**IG**: *Pues, probablemente, sí. Por el momento, como digo, yo estoy en la fase en la que creo necesario desactivar algunas palabras más que provocar efectos positivos con otras. En este momento, trataría de desarmar las palabras que no tienen dentro pólvora, porque hay muchas que sí la tienen, y ésas hay que señalarlas, aislarlas, denunciarlas y protegernos de ellas. Pero hay un sinnúmero de palabras que están siendo dichas y automáticamente parecen dardos, cuando no es así. Procuraría, por el momento, poner en común la gran cantidad de palabras que no están armadas; produciría, por tanto, en un primer acto, esta especie de reunión en torno al* «desarmemos las palabras», «no nos agredamos con palabras que son todas ellas sagradas en nosotros y que no se merecen desencadenar esta hostilidad». *Pero en este momento, los problemas fundamentales que tiene nuestro pueblo, una de las dificultades primeras está en conseguir dar con la o las palabras que puedan establecer el primer punto de acuerdo antes de provocar un paso más de desacuerdo. Dar en este momento con las* palabras talismán *es ya una dificultad grande.*

**EVP**: ¿Individuos que, a lo largo de la historia, te hayan impresionado por su forma de trasmitir?

**IG**: *Los que no he oído pero he oído con mi imaginación a través de los*

*libros, probablemente: los filósofos que han entendido lo que yo antes decía. Pues... Marco Aurelio y sus meditaciones. Su voz me acompaña permanentemente. Estamos tan cerca como contemporáneos de este drama inexplicable que me resulta muy chocante que seamos capaces de fabricar desencuentros gravísimos a partir de esa primera realidad. Tal vez, de las voces más remotas la que más resuena en mí pueda ser ésa, la de Marco Aurelio. Y, luego –he de decir con sinceridad– la de mi padre. Creo que mi padre, que era un hombre de bien común, que tenía una carnicería en el mercado de la Brecha de San Sebastián, me ha dicho posiblemente las palabras de las que yo más he aprendido. Y por cómo me las ha dicho, posiblemente me ha procurado las mayores aportaciones que yo haya podido nunca recibir.* ■

*Luis Daniel Izpizua*




***Luis Daniel Izpizua*** *[Zumaia, Gipuzkoa, 1948] es escritor de libros como* Izustarri Rosamunda *o* Con mis amigos. *Se licenció en Filología Románica por la Universidad de Salamanca y ejerce la docencia como catedrático en el Instituto Usandizaga Peñaflorida de Donostia-San Sebastián. Ha colaborado en calidad de columnista para el donostiarra* El Diario Vasco *y* El Correo *de Bilbao, y en la actualidad es habitual en las páginas de* El País.

**El valor de la palabra [EVP]**: Desarrolla un poco el porqué de la frase que nos has planteado: «*Superar las fronteras, las que separan, supone ampliar la frontera, la que une*».

**Luis Daniel Izpizua [LDI]**: *Las fronteras para mí son zonas híbridas. Es decir, separan dos territorios en las que dos comunidades se mezclan. Entonces, lo que es distinto empieza a partir de ellas. Para mí, superar fronteras significa crear el* espíritu frontera, *ahí donde se entremezclan cosas, donde se amplían posibilidades tanto a nivel de relaciones interpersonales como dentro de uno mismo.*

**EVP**: Y la palabra como *pasaporte* para traspasar estas fronteras, ¿crees que es un pasaporte válido?

**LDI**: *La palabra siempre permite su propia revisión. La palabra nunca se da sin interlocutor y, por lo tanto, siempre nos enfrenta o nos pone ante el otro. La posibilidad de recibir una respuesta hace que nuestros propios postulados se modifiquen, se mejoren, se superen y se cambien.*

**EVP**: O sea, tú apuestas por transgredir, por traspasar las fronteras.

**LDI**: *Indudablemente, sí. Una de las cosas que más me preocupan de la sociedad moderna, que es una sociedad de mixturas pero a la que, de alguna forma, le preocupa esta mixtura, es esa necesidad que tiene de clasificar a las per-*

*sonas, bien sea en aspectos religiosos, sexuales, y de clasificar a la gente de una vez por todas, como si una actitud determinada fuese ya la que define a una persona o individuo o a un determinado colectivo.*

**EVP**: ¿Y tú optarías por desactivar todas esas etiquetas, por desactivar esas palabras un poco *dañinas*, por decirlo así, o por crear nuevas y difundirlas para que neutralicen a las otras?

**LDI**: *Bueno, yo creo que las palabras son inevitables. La propia palabra siempre define, es decir, siempre acota una realidad, le pone límite. Lo que yo supongo o pienso es que son las actitudes las que tienen que hacer que se vayan revisando precisamente esas palabras, en lugar de lo contrario. Hoy se parcela y todo lo que opere en los márgenes de esas zonas definidas se olvida.*

**EVP**: Tú achacas a la manipulación de las palabras actuales el que haya demasiada hipocresía, cinismo. ¿Qué es lo que más te inquieta?

**LDI**: *Me inquieta muchísimo, sobre todo, el bienpensante. Todos somos bienpensantes, de alguna forma, y queremos ser catalogados como si siempre estuviéramos en la buena posición. Entonces, en estos momentos hay una serie de conceptos que muchas veces no responden a actitudes reales de la vida:* los buenos conceptos*. Y todos nos adscribimos a esos buenos conceptos. Es una forma de hipocresía, pero más bien diría que es una forma de cobardía y de defensa de uno mismo ante lo que es la vida.*

**EVP**: ¿Cómo crees que las nuevas tecnologías pueden contribuir a ir modificando la cartografía mental de las personas y a cambiar las actitudes que tenemos ahora?

**LDI**: *Lo que abren las nuevas tecnologías son campos de relación, campos de comunicación más amplios, el que hoy nos podamos poner en contacto, que nuestros críos, nuestros niños, estén hablando a través de Internet con chavales de otras culturas, aparte de lo que supone de curiosidad, de estímulo, que ese estímulo es real. El mundo de los medios también es de alguna forma el mundo educativo, es una realidad que a veces se olvida. La curiosidad por mejorar su lengua, por poder comunicarse con chavales de otros países y, además, recibir información de lo que está ocurriendo en otros países, yo creo que también ayuda a superar fronteras.*

**EVP**: ¿Cómo propondrías que se educara a estos niños, aparte de que puedan moverse y contar con nuevas tecnologías?

**LDI**: *¿La educación? Pues una mayor apertura de espíritu, sobre todo, un interés por conocer realidades que superen a nuestro propio ámbito. A veces, me da la impresión de que, sobre todo hoy –quizás comparativamente por la educación que recibíamos nosotros–, se trata de limitar el mundo al conocimiento de unos valores fundamentalmente y, en primer lugar, a lo propio, aunque luego te das cuenta de que tampoco saben o tampoco conocen lo propio, lo cercano.*

*Esto yo creo que es limitativo y supongo que lo que se tiene que inculcar es la tolerancia, la apertura, la palabra no dogmática, el afán por conocer otras realidades y otras culturas y también por conocer, que tampoco conocen los chavales, una realidad que es la ley, la legalidad, las normas que existen.*

**EVP**: Ésta es la disciplina de lo racional.

**LDI**: *Lo racional no puede destruir a lo emocional. Es decir, lo racional tiene que ser aquel campo en donde lo emocional pueda manifestarse, pero de forma que no sea conflictiva.* ■

## *Josep Ramoneda*




***Josep Ramoneda*** *[Cervera, Lérida, 1949] es filósofo y periodista. Durante quince años fue profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autònoma de Bellaterra. Ha dirigido el Instituto de Humanidades y fundado revistas y colecciones editoriales de pensamiento y cultura. Colaboró con* La Vanguardia *y hoy lo hace con* El País *y la* Cadena SER. *Ha publicado varios libros. El último se titula* Después de la pasión política. *Es el actual director del Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.*

**El valor de la palabra [EVP]**: ¿Consideras que la palabra es un buen *pasaporte* para traspasar fronteras?

**Josep Ramoneda [JR]**: *Tendría que serlo. Hay una tendencia a devaluar el valor de la palabra, probablemente impresionados por el impacto de las imágenes. Yo también soy extremadamente sensible a la cultura de la imagen, pero he ido descubriendo que, afortunadamente, la imagen no se bastaba y que las palabras seguían siendo necesarias, que lo que tenemos que evitar es manosearlas y dejar que pierdan su verdadero significado. En esto, la política contemporánea tiene una parte importante de responsabilidad, ha ido arrastrando palabras más allá de su significado. Y esto es especialmente grave porque estas palabras obsoletas, en el fondo, están creando bolsas reactivas dentro de la sociedad que siguen utilizando como referentes cosas que ya no tienen sentido o, si lo tienen, es en una dirección completamente distorsionadora.*

**EVP**: ¿Y cuáles cree que son sus posibilidades ante la violencia?

**JR**: *La palabra siempre aparece con una cierta actitud de impotencia. La primera imagen siempre es la de la palabra débil frente a la fuerza, ya sea del acto terrorista o de los tanques. La palabra siempre tiene en este sentido una dimensión*

*de tener que jugar con armas mucho menos contundentes que los que se la venden directamente a la violencia, pero ésta es, al mismo tiempo, la grandeza de la palabra. Finalmente, la palabra ha sido un ariete que ha abierto grandes espacios en la historia de la humanidad.*

**EVP**: Y aparte de las palabras –digamos– débiles y descontextualizadas, están las dañinas, las que van a hacer daño. ¿Por qué apostarías: por desactivar este tipo de palabras o por apostar fuerte por otras nuevas?

**JR**: *Yo no creo que se trate de desactivar palabras sino de darles a cada una de ellas el verdadero sentido que tienen. La palabra no hay que negarla ni hay que cerrarla. La palabra está ahí y sirve para expresar las contradicciones, los conflictos. La realidad humana es conflicto, y del mismo modo que la palabra no debe tener miedo cuando es necesario utilizar medios legítimos de defensa, tampoco hay que impedir que con la palabra se expresen aquellas cosas contra las que nosotros luchamos, porque sólo significándolas las podemos identificar y actuar contra ellas. Contra el silencio es muy difícil actuar. El silencio ni es movilizador ni es fácil actuar contra él. Por tanto, la palabra es lo primero. En el principio, era la palabra. La palabra tiene que estar en primer lugar sobre la mesa. Lo que no se tiene que hacer desde posiciones democráticas es ser cómplice de palabras vacuas. Y muchas veces las palabras, tan dignas por otra parte como* paz *y* diálogo, *han sido utilizadas de un modo absolutamente vacuo que va contra su verdadera fuerza.*

**EVP**: ¿Y de qué manera las nuevas tecnologías pueden contribuir a expandir el poder de este tipo de palabra?

**JR**: *Las nuevas tecnologías son un potencial extraordinario y, por tanto, no creo que haya que tener nunca miedo de las prótesis de las que el hombre se va dotando. El problema es utilizarlas bien. Probablemente, sin la televisión –por decir una tecnología que ya es un poco arcaica– probablemente hubiese sido mucho más difícil que se hundiera el muro de Berlín, porque las ondas consiguieron pasar por encima de las murallas que las personas tenían más dificultades en saltar, y tuvieron un efecto muy importante.*

*Con las nuevas tecnologías ocurre lo mismo. Su capacidad de vehicular es muy grande y, además, en contra de lo que algunos pensaban, incluso se llegó a anunciar la desaparición del elemento más sagrado, el símbolo de la palabra,*

*que es el libro. Pues resulta que no, que ahora más bien se está demostrando lo contrario, que las nuevas tecnologías no van contra la palabra sino que, en cierto modo, la potencian. Yo creo que nunca hay que temer los progresos, lo que hay que hacer es no dejarse arrastrar, no convertirse en crédulos de los progresos sino dominarlos, ponerse por encima de los progresos.*

**EVP**: Estando en este despacho, en un Centro de Cultura Contemporánea, hay una pregunta que casi se impone: ¿cómo la creatividad puede promover la participación ciudadana?

**JR**: *Esto forma parte de este territorio en el que uno nunca sabe si confunde los deseos con la realidad. Yo creo que la creatividad tiene que ser un valor de enganche; la creatividad, finalmente, lo que hace es –digamos–* iluminar *los territorios oscuros, es poner en evidencia aquellas cosas que a simple vista no lo son. Y esto siempre debe ser positivo y tiene que atraer a aquellas personas que realmente se sienten parte de un mundo y de todo lo que este mundo supone, de una cultura, de unas ideas, etcétera.*

**EVP**: Algunas voces que haya seguido a lo largo de su historia y le hayan impresionado por lo que dicen, por lo que exponen...

**JR**: *Las voces son muy diversas y de mucho tipo. A mí me parece que una voz de las más impresionantes es la de Dostoïevski, que fue capaz de abrir con una profundidad difícilmente alcanzada los territorios opacos en los que se cuece lo que podríamos llamar* el mal. *Pero también, en otro sentido, me parece un punto de partida ejemplar la voz de Voltaire cuando se descara en episodios como* el caso Calas. ■

## *Bashkim Shehu*




***Bashkim Shehu*** *[Tirana, Albania, 1955] es demócrata, agnóstico y escritor de novelas como* Confesión junto a una tumba vacía. Sueño autobiográfico *o* El último viaje de Ago Ymeri. *Entre los 28 y los 35 años vivió encarcelado por el régimen de Enver Hoxha. Hoy abomina de las tiranías y reside en Barcelona, donde ha sido comisario de la exposición* Tiran(í)a *en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.*

**El valor de la palabra [EVP]**: ¿Hasta dónde llega el lenguaje?

**Bashkim Shehu [BS]**: *El lenguaje como tal puede ser un instrumento de comunicación, pero también de incomprensión. Yo creo que hay alguna cosa que no se puede explicar, no se puede expresar a través de la palabra en el registro informativo o analítico, y de eso se encarga la palabra, del registro poético.*

**EVP**: ¿Qué tipo de libertad permite la creación?

**BS**: *Para mí, la creación debe tener una libertad absoluta, sin límites, salvo los que se impone a sí misma. Hablando de literatura –que es mi campo de creación– diría que la libertad empieza a través de –o gracias a– una sanción: la disciplina del texto, que en cada autor es distinta. Por eso, creo que la disciplina racional nos invita a ser más libres.*

**EVP**: ¿De qué manera la estética puede influir en la conciencia cívica de los ciudadanos, de los lectores, de los espectadores del arte en general?

**BS**: *En la conciencia cívica influyen más directamente los contenidos que hablan de los problemas de la gente, aunque hay otros medios tal vez más eficaces que la literatura para influir, porque les hablan de forma más directa.*

*Por otro lado, yo creo que [la estética] da algo que no se puede expresar con palabras, una manera distinta de percibir el mundo, de ampliar el mundo propio.*

**EVP**: ¿Qué autores son los que han empleado la palabra de una manera más precisa, que han hecho cambiar de alguna manera el mundo, según su punto de vista?

**BS**: *¿Los que son más importantes para mí? Los trágicos griegos como Esquilo, Sófocles, Dante, Shakespeare, Dostoïevski, Kafka, Joyce, Borges, Daniel Kirsch.*

**EVP**: ¿Y de qué manera puede ayudar la palabra a erradicar violencias a través del compromiso con el verbo de quien lo usa?

**BS**: *Erradicar la violencia..., eso será si la palabra tiene una carga ética. Nosotros sabemos, por ejemplo, que los nazis,* los SS, *tenían una cultura literaria y musical; algunos de ellos tocaban Hayden, Mozart o Beethoven en el piano. Pero eso es la problemática que también pone Thomas Mann en su obra. (Para mí es uno de los más grandes, que he olvidado mencionar). Pero a su vez existe el peligro de que la carga ética de la palabra pueda llevar a la creación poética a algo didáctico, lo que significaría la muerte de la poética. Entonces, la tensión entre la problemática de la realidad y el juego del lenguaje, eso es lo que crea una buena obra literaria.*

**EVP**: ¿Y cuál es el estado de salud, según su parecer, de la palabra poética en la sociedad de hoy?

**BS**: *Depende en qué sociedad. Si hablamos de las sociedades libres de Europa Occidental o de Norteamérica, diríamos que el peor enemigo de la palabra poética es el mercado. Pero no tenemos otra manera, otros canales para que esa palabra llegue a mucha gente.*

**EVP**: ¿Y algunas palabras que a usted le guste utilizar en su discurso, en sus expresiones, palabras con las que se sienta fuertemente identificado?

**BS**: *Hay algunas palabras, pero ahora no se me ocurre cuáles son. Surgen hablando.*

**EVP**: ¿Y algunos valores fundamentales sobre los que conduce su vida?

**BS**: *La libertad, la verdad, la justicia.* ■



Serie: *Los espacios de la palabra (y la conciencia).*

## 5. PALABRA ESCRITA

### Ventanas abiertas a las palabras

Palabra escrita: el ágora, el viaje, el proyecto, las etapas.

Un proyecto para configurar un ágora de encuentro con los otros, sus palabras y sus acciones; un ágora en el que el valor de la palabra nos configure en la cultura abierta, digna y plural de la convivencia.



Imagen III

Un proyecto para viajar y abrir ventanas hacia los recorridos individuales y colectivos en libertad; hacia los trayectos solidarios de los caminos de la vida; hacia el compromiso con los silenciados para que se escuche también su palabra; hacia el uso cívico de las palabras; hacia el pensamiento crítico; hacia la resistencia frente a las lógicas totalitarias; hacia las casas, las calles y los parques de las palabras; hacia los que carecen de casas, de calles, de parques, de palabras.

Un proyecto para este país: para que sea un ágora y emprenda viajes con las ventanas abiertas de las palabras, de la palabra escrita, la palabra ética, la palabra vital: las palabras de nuestro comportamiento ciudadano. Un país con palabras para que los que no tienen palabras las recuperen; un país polifónico cuyo pentagrama se escriba con las voces de la libertad, la paz, la justicia, la democracia. Un país con ventanas.

Por el valor de las palabras abrimos la ventana de este ágora: tres ventanas brindadas por **Manuel Hierro**, **Felipe Juaristi** y **Bashkim Shehu**.

**Manuel Hierro** nos lleva de viaje por un *Pequeño atlas portátil de una ciudadanía posible*. Italo Calvino le (nos) acompaña en el aliento de una *ciudadanía compartida, armónica* para *su país y todas las ciudades*. Sabe que la *travesía* resulta *arriesgada,* pero se afirma en *la ruta*

**Felipe Juaristi** nos ofrece dos poemas que llegan abiertos: al vuelo y con dolor. *Hegaldi* alza el vuelo para ganar perspectiva y hondura sobre lo que sucede aquí abajo: nada de maquillar la realidad. En su segundo poema: *Min* se sumerje en el *dolor que se duele en su dolor* para conocerlo y denunciarlo.

**Bashkim Shehu** nos presenta a través del género epistolar el imperativo creativo y existencial de *los poetas*. En *Carta a un amigo desde lejos* afirmará la *misión* y el compromiso del escritor. Cada *relato* propuesto ha de participar también del otro gran *relato*: el de la Historia.

Los tres reivindican y nos ofrecen el valor de la palabra.

# Pequeño atlas portátil de una *ciudadanía posible**

*Manuel Hierro Gutiérrez*

***Manuel Hierro Gutiérrez*** *[Grajal de Campos, León, 1957] es doctor en Literaturas Hispánicas por Washington University y licenciado en Ciencias de la Información por la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV-EHU). Ha trabajado como profesor de Literatura y Cultura españolas en Washington University y University of Wisconsin. En breve verá la luz un ensayo sobre la obra diarística –literaria y política– de Manuel Azaña. Actualmente está finalizando su tesis doctoral en el Departamento de Historia Contemporánea de la UPV-EHU.*



* **Nota del autor**: Estas reflexiones están inspiradas en la lectura de *Las ciudades invisibles*, de Italo Calvino, libro que me acompañó en los meses pasados mientras cruzaba ciudades de dos continentes –América y Europa–; pensamientos a vuela pluma que encontraron su final en la isla de Puerto Rico en agosto-septiembre de 2002.

De regreso a la ciudad de su infancia, el viajero se detiene en el puente –los ojos de agua de la memoria de la *civitas*– y consulta el cuaderno de viaje en el que ha anotado los pensamientos y señales que su mirada ha recogido en las ciudades visitadas, así como las experiencias y conversaciones compartidas con los habitantes de otros hemisferios, iguales a él en su radical condición humana, aunque de apariencias distintas. En su travesía ha observado que, a pesar de las posibles diferencias, las realidades individuales y sociales de las personas que habitan la ciudad son muy similares. Todas conviven en un mismo espacio físico y narrativo: *la ciudad*. Espacio político –social y público– siempre abierto en el que confluyen seres humanos de procedencia diversa, de culturas heterogéneas con tradiciones disímiles. La *polis*, territorio de encuentro de identidades plurales y no únicas que, como el ámbito que las acoge, se construyen mediante el *logos* en continuo contacto y devenir del paso del tiempo y de la vida. La palabra como vínculo ofrecido al *otro* para hacerse y hacernos comprensibles, y en el intercambio comunicativo ser alcanzados o alcanzar el horizonte de significación del *semejante*; el diálogo entre sujetos libres e iguales.

En su viaje por las metrópolis de perfil plenamente humano, el viajero ha advertido que el perímetro de la ciudad no sólo se extiende hasta donde los planos señalan sus límites difusos; pues la ciudad *es* los ciudadanos que la *viven*, y el único lenguaje que *dice* es el de la convivencia multicultural, consumándose la simetría del intercambio: hospitalidad de la palabra, hospitalidad de la ciudad que acoge a todas las personas sin distinguir el género, la raza, la etnia, la religión o la condición social. Geografías del sentir de rostros y cuerpos que entablan contacto y, al calor de la conversación, intentan comprenderse, transitando y cartografiando las fisonomías de la urbe –calles, casas, puertas, ventanas, plazas, mercados, puentes...–. Miradas nómadas que se encuentran y, al reconocerse en su *humanitas*, quieren dar sentido y significación a lo que es una herencia común que las acompaña desde la creación de la *polis*: la *ciudadanía*. Geometría de los afectos que sustenta y configura los derechos personales y comunitarios del ciudadano. La gramática que la ciudadanía postula es de signo universal, pues su semántica está inscrita en los estratos del tiempo y transita por una topogra-

fía constituida por las memorias individuales y colectivas, memorias entretejidas en las espaldas de la historia de la ciudad por sus pobladores.

Como ocurría con el tamaño de la ciudad, y tras caminar por las *cosmópolis* que proyectan su futuro con voluntad de ser espacios de la *humana conditio*, el viajero sabe que la *ciudadanía* no sólo es un cuerpo de derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales, sino que el ejercicio de éstos es el que permite la respiración de la ciudad y el que convierte en sujetos políticos reales a sus moradores: personas que desde la responsabilidad y el compromiso con las otras y consigo mismas hacen posible la *arete politike*; pues debe haber una correspondencia dialéctica entre la densidad del enunciado de los derechos ciudadanos y la vivencia activa y consciente de éstos. Una hermenéutica de la *ciudadanía practicada* busca desplegar sus puntos de orientación compartiendo los relatos del otro y los colectivos de manera integradora, y desde la experiencia hacer vivible el espacio de conciliación que es la ciudad: siempre dialógico y polifónico.

De todas las reflexiones meditadas en su periplo por urbes lejanas, el viajero recuerda una que le es grata y que encuentra repetida –ejercicio renovado en cada ocasión que alguien se dispone a escribir el territorio en que convive–: es aquella que evoca las correspondencias entre las formas y los acontecimientos de la ciudad y la conciencia de las voces que la llenan y recorren: habitar la ciudad es narrar en cada momento su *topos* híbrido, es reordenar la diégesis del rastro del tiempo preservada en monumentos, edificios, mercados, arcos, jardínes, puertos, imágenes. Ciudad como *vestigium* de proyectos, estados de ánimo, esperanzas, recuerdos y trayectos, que es resultado de experiencias comunes y realidades múltiples. *Palimpsesto* que conserva superpuestas las inscripciones de los itinerarios vitales y la arqueología de todas y cada una de las representaciones que son de todos pero sin pertenecer a nadie.

En las sucesivas etapas de sus viajes, el viajero ha descubierto que en los relatos de la ciudad se halla también el registro de la memoria de la *ciudadanía compartida*, costumbre que ensaya y cultiva los vínculos que unen a la sociedad de ciudadanos. El *logos* del pasado de la ciudad se refi-

gura cotidianamente con el ejercicio de la *ciudadanía*, retórica del actuar enunciada en presente.

Cuando el viajero llega al centro de su ciudad rememora las palabras que otro como él le contó mientras se acercaban a explorar una urbe. No pienses que la *ciudadanía* sólo habita en ciudades invisibles, en ciudades soñadas, en ciudades deseadas o las que aparecen en mapas de aire, y no en las ciudades posibles que transitan nuestras miradas y acarician nuestras manos. La *ciudadanía* existe, la lleva uno dentro de sí mismo; la *ciudadanía* es un concepto que no colman las palabras, más bien es el modo en que la persona pone en práctica el alfabeto de la civilidad, es su ejercicio lo que nos confiere estatura de ciudadanos.

Sentado frente al puerto de su ciudad, el viajero hace recuento de las etapas de sus viajes y de la riqueza adquirida al conocer y mezclarse con otras culturas y otras gentes. Mira a su alrededor y observa que en su propio país el proyecto de «querer vivir en común» al que aspira la *ciudadanía*, el deseo de convivencia en pacífica discrepancia, aunque ésta sea profunda, se quiebra brutalmente a cada instante: la eliminación física de una parte de los ciudadanos y la instauración de la «pedagogía del terror» hacen imposible el ejercicio de la *ciudadanía*. El viajero sabe que en su país los vientos no son propicios para que la *ciudadanía* –nómada incansable e insomne transeúnte– tome vuelo y se eleve como una cometa hasta el ebrio azul celeste, alejándose del actual remolino de muerte. Hojea su cuaderno de bitácora y examina el rumbo que lleva a la *ciudadanía armónica*, el que quiere para su país y todas las ciudades. El viajero intuye que llegar hasta sus francos contornos, donde la visibilidad y espacialidad de la libertad en igualdad hacen los rasgos de su rostro más claros, no es un viaje fácil. Aunque la travesía sea arriesgada y solicite aprender cómo se enmudecen el rencor y la intolerancia, no por ello hay que abandonar su ruta; es vital desterrar la espesura del temor, para poder ver el fulgor de sus singulares pupilas mezcladas y despertarse sin ser dóciles ni serviles. Para no hacer memoria en vano, y para que nadie nos reproche que nos faltó el ánimo necesario para dar forma, contenido y sentido a este cuerpo plural que nos integra, el viajero diagrama el itinerario aproximado de una *ciudadanía posible*. ■

**Hegaldi / Min**

*Felipe Juaristi Galdos*

***Felipe Juaristi Galdos*** *[Azkoitia, Gipuzkoa, 1957] es licenciado en Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad, su dedicación a la literatura es exclusiva como poeta y novelista. En 1998, recibió el Premio Euskadi de Literatura por* Galderen Geografia *(*Geografía de las Preguntas*); y en el 2000, el Premio Euskadi de Literatura Infantil y Juvenil con* Animalien Inauteria *(*El carnaval de los animales*). Recientemente, en el 2002, ha conseguido el Premio Everest de Literatura Juvenil por su novela* El loro de Haydn*. Asimismo, es colaborador habitual en diversos medios de comunicación del País Vasco.*



## Hegaldi

Dena da bizitzan hegaldi,
lumen kontzertua
baso itxian;
odol, hezur, haragi, ur,
aire leun eta hezean barrena;
argizko orratzak
gauaren azal lodia zulatzen,
izar lasai eta jostalarien dantza,
hodeien joan-etorri xumea,
enbarazurik egin nahi ez,
ur basatien zurrumurru,
erbesterik ezagutzen ez;
logabezia, eromen, itzal, min,
denbora geldiaren preziorik ezagutzen ez,
suzko ispiluan preso baitago,
neguaren arintasunik ezagutzen ez,
bakardade eta isiltasuna garraio;
haizea astintzen duen hegazti,
nola maitaleak
oherako errezela.
Dena da bizitzan hurbiltasun.
Dena da agur eta minaldi.

**Hegaldi (Vuelo)***:

Todo en la vida es vuelo, / concierto de plumas en el bosque / cerrado; / sangre, huesos, agua, carne, / a través del aire suave y húmedo; / agujas de luz / que hieren la piel espesa de la noche, / jolgorio de estrellas pacientes y traviesas, / ir y venir delicado de nubes, / como si no quisieran importunar, / rumor de aguas salvajes / que no conocen el sabor del exilio; / insomnio, locura, dolor, sombra, / que no conocen el valor del tiempo detenido, / preso en su espejo de fuego, / que no conocen el peso liviano del invierno, / transporte de soledades y silencio; / ave que agita el aire, / como el amante la cortina / que lo separa del lecho. / Todo en la vida es acercamiento. / Y también despedida y duelo.

* Traducción del autor

## Min

mina minean minduz
mina saminean minduz

minaren aho
nola urdail ahoa
nola ahoa minezko altzairuzko
ekaitzak botaka
nola ardoa bere kolorean galduz
nola bere larru bigun
goiz alban utzian
okertzen den sugea
min doilor
min benetako
min garratz min zuri
eguzkia kristalean harrapatua
minaren sendagai
minaren sendotasun

zer da mina?

denbora minsor
orain geldigaitz
orain mindu

minaren begiak irekiak itsuak
mintzen duen orain urrutiko mintzaldi
uzten ditu
bere oinatzak bere hondamendia
bere itsas keinu bigundu irentsia
barne-minetan muin egina

sekula ez da espazio
ez dago espaziorik minarentzat
mina dago
guregan minaren barnean dagoenean
eta gu gaude

eta bat gara minean
gure tokia da munduan
eta gure denbora ere bada
gure denbora bakar eta egiazkoa
min honetan

minaren eskuzabaltasun minaren eskuak
sustrai
izaeraren lurretik erauziak
hilobi loretsuak
oroimenaren aurka ederretsiak

minaren orbainak

min etengabea gara
batu eta elkartzen garena
uneko haustura
mundu mindutako honetan munduko min honetan
zabaltzen baita
betazalez betazal hatzez hatz

minaren min
zirrikitu eta sarraski denboran
oihu urragarri
zauritzen eta larritzen gaituena
ez garen geziak nola
dagokigun minak nola
hemengo hemen eta oraingo orain
betikotasun pisuzko honetan
irauten eta irauten baitu
bere minean
minki beratzen
bere buruaren inguruan jira eta biraka
nola noria hordia
nola itsasontzi zauritua
arrazoiaren eta eromenaren
Jainkoa gidari.

**Min (Dolor)***

dolor que se duele en su dolor / dolor que se duele en su amargor / boca del dolor / como boca de estómago / como boca arrojando tempestades / de dolor acero / como vino que se pierde en su color / como serpiente que se retuerce en su piel / blanda abandonada / al alba / dolor infame / dolor verdadero / dolor ácido falso / como el sol atrapado en una redoma / medicina del dolor / meridiano del dolor / ¿qué es el dolor? / tiempo doliente / presente continuo / presente doloroso / ojos del dolor abiertos ciegos / presente que se presiente sintiéndose lejano / deja su huella su ruina / su mueca de mar ablandado digerido / en nuestras entrañas / nunca es espacio / no hay espacio para el dolor / hay dolor / cuando está en nosotros dentro del dolor / y estamos nosotros / y somos uno con el dolor / es nuestro lugar en el mundo / y es nuestro tiempo / nuestro único y cierto tiempo / en este dolor generosidad del dolor manos del dolor / raíces desgajadas / de la tierra de la existencia / panteones floridos / alzados contra el recuerdo / estigmas del dolor somos dolor continuo / suma y amalgama / ocasión y quebranto / en este mundo doloroso en este dolor mundano / que se extiende / párpado a párpado dedo a dedo dolor del dolor / grieta y fisura en el tiempo / grito desgarrado / que hiere y acucia / como la flecha que no somos / como el dolor que nos corresponde / en este lugar y en este ahora / en esta eternidad tan pesada / que dura y perdura / en su dolor / macerándose dolientemente / dando vueltas sobre sí / como noria ebria / como barco herido / guiado por el dios / de la razón y de la locura.

*Traducción del autor

# Carta a un amigo desde lejos

*Bashkim Shehu*

***Bashkim Shehu** [Tirana, Albania, 1955] es escritor de novelas, ficciones autobiográficas y relatos. Antes de ser encarcelado y desterrado (1981-1991) por el régimen de Enver Hoxha, se inició en el relato y guión cinematográficos. De su obra, traducida a numerosos idiomas, cabe destacar* Confesión junto a una tumba vacía. Sueño autobiográfico *(1998) o* El último viaje de Ago Ymeri *(2001). Asimismo, ejerce como traductor, representa al Parlamento Internacional de Escritores en Barcelona y colabora con el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, en el que fue comisario de la exposición* Tiran(í)a.



Querido amigo:

Puesto que me pides que te explique por qué en mis novelas y relatos continúo escribiendo sobre la dictadura, sobre las cárceles, sobre el terror del fanatismo ideológico, intentaré satisfacer ese deseo tuyo.

Podría responderte muy sencillamente con una frase de Brecht, diciendo que me fascinan las flores del manzano, pero es el odio al Pintor (Hitler) lo que me impulsa a escribir. Sin embargo, el problema no es tan sencillo, pues tal afirmación podría sonar para muchos, en el Oeste como en el Este, como una recuperación de la idea de una *literatura comprometida*. Creo estar liberado de lo que Danilo Kis, un gran escritor de la Europa del Este, denominó «sartrosis». Allí, antes de la caída del Muro, la *sartrosis* se manifestaba en su forma más aguda entre quienes componían loas al régimen, pero también entre los que intentaban hacer lo contrario. Porque, como faltaba la libertad de expresión, la literatura era algo más que literatura. El régimen pretendía que fuéramos *comisarios rojos*. El pueblo, o algo que ciertos de entre nosotros concebían como el pueblo, al contrario de lo que imaginaban los detentadores del poder que hablaban en su nombre, reclamaba de la literatura, de la palabra poética, aquello que no podía encontrar espacio en el registro informativo-analítico de la palabra. Desde entonces esa prohibición ha sido eliminada, y si queremos expresar una verdad política podemos hacerlo de forma directa, utilizando medios más eficaces para influir políticamente, como es el caso de la expresión periodística. Así pues, parece que de ese modo, la literatura ha conquistado la autonomía.

Entonces ¿por qué –dirás tú, querido y distante amigo– continúo yo escribiendo en relatos y novelas sobre el poder dictatorial, cuando además esa especie de tiranosaurio pertenece a mi vida pasada?

No se trata de una elección que haya hecho yo. Por lo que parece, no tengo más remedio, amigo querido. Y me complace este *fatum* existencial, me complace que no sea de otro modo. A fin de cuentas, ¿no es el misterio del ser, oculto en las profundidades del espíritu humano, aquello que no

puede ser expresado más que mediante la palabra poética? ¿Y no es el poder algo (casi) omnipresente en las relaciones entre las personas (exceptuando el amor, aunque no de manera absoluta)? El hecho es que la condición dictatorial es precisamente aquella en la que tales relaciones de poder se manifiestan de forma más cristalina. Y por muy autónoma que sea la creación literaria en su universalidad no tiene por qué eludir el ser en el tiempo, el tiempo en el cual vivimos. El relato que escribimos no tiene por qué estar, aunque en efecto pueda estarlo, desvinculado de ese otro relato que llamamos *Historia* (al menos nosotros los europeos, los del Oeste y los del Este), con todos los peligros que esto comporta de utilizar la Historia en detrimento del relato de cada existencia humana. O tal vez justamente a causa de ese uso se ve el escritor obligado a rescribirla a su manera, potenciando lo irrepetible de ella (con minúsculas). ¿Y acaso no es el totalitarismo una de las experiencias fundamentales del siglo del que procedemos? ¿No lo son los fanatismos ideológicos que hablan y matan en nombre de una clase elegida o de una raza elegida, en tanto que sujeto trascendental de la Historia ante el que el individuo desaparece?

Comoquiera que sea, queramos o no queramos, no podemos hurtarnos a esa lucha debido también a otra razón, o quizás a la misma razón expresada de modo distinto: no en vano Platón situaba a los poetas, sin distinción, fuera de los muros de la Ciudad, como seres nocivos. En tiempos oscuros, la mayor de las generosidades consiste en que los escritores sean vistos como charlatanes, y los artistas como pintores de brocha gorda (por parte de los diferentes *Hitler* y sus innumerables réplicas entre la multitud). No podemos olvidar esto si no queremos que las tinieblas se ciernan sobre nosotros para siempre. En condiciones de libertad, en las cuales vivo hoy, también es moral elegir las flores del manzano. En lo que a mí respecta, no puedo elegir. En este sentido, continúo estando encarcelado, condenado a aceptar la enemistad de Platón, o de Nerón, que pegó fuego a la Ciudad aunque no fuera poeta.

*Bashkim Shehu**
Barcelona, 31 de julio de 2002

* Traducción del albanés: Ramón Sánchez Lizarralde.

## 6. PALABRA GRÁFICA:

### Ventanas para mirar y ver

Palabra gráfica: el ágora, el viaje, el proyecto.

Cada texto gráfico –pictórico– propone e inaugura nuevos abecedarios visuales: ventanas para mirar y ver. Así, sutilmente se leen y se generan otras realidades; así se trenza, se multiplica y se enriquece también la red ciudadana. Así lo proponemos en este número, con palabras y textos gráficos: los de Txaro Arrázola y Xabin Egaña.

**Txaro Arrázola**, con sus visiones aéreas, *se distancia* para *acercarse* críticamente a las ásperas realidades de la sociedad y subrayar de este modo la obligación ética de «reconstruir nuestro futuro».



**Xabin Egaña** trabaja y disecciona los códigos pictóricos de manera plástica y semiótica para denunciar los fraudes cometidos en nombre de la libertad y reivindicar su sentido genuino.

Ambos nos regalan obras originales: *Campamento VI*, de Txaro Arrázola, y *La libertad*, de Xabin Egaña.

Son sus palabras pictóricas.

## CampamentoVI

*Txaro Arrázola*

***Txaro Arrázola** [M.ª Rosario Arrázola-Oñate Tojal, Vitoria-Gasteiz, 1963] es licenciada en Bellas Artes (especialidad Pintura) por la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea y* master *en Bellas Artes por la Universidad del Estado de Nueva York. Desde mediados de la década de los ochenta ha alternado la pintura con la fotografía, la instalación y el vídeo. Su obra posee un marcado carácter social en oposición a la guerra o la desigual distribución de la riqueza. Ha mostrado su obra individual y colectivamente en numerosas exposiciones: Nueva York, Madrid, Barcelona, País Vasco, etc. Su obra ha engrosado fondos de Museos e instituciones del País Vasco.*

«La obra *Campamento VI* forma parte de esta serie que denomino *Tejidos Urbanos*, y por tanto muestra una más de estas visiones aéreas de núcleos de población marginales, conjuntos urbanísticos rotos, viviendas de escasas proporciones y pobre construcción que se levantan en zonas suburbanas como síntoma de miseria social.

Es una pintura articulada de gestos escuetos y descarnados, donde la imagen se construye a base de formas repetitivas y orgánicas, con una visión en blanco y negro que no hace sino subrayar la infinita pobreza de estos lugares y la necesidad que tenemos de reconstruir nuestro futuro».

[Palabras de la autora: **Txaro Arrázola**]

**Ficha técnica de la obra**
Título: *Campamento VI*
Autora: Txaro Arrázola
Año: 2002
Dimensiones: 100 x 100 cm.
Técnica: Acrílico sobre tela

## La libertad

*Xabin Egaña*

***Xabin Egaña** [Oñati, Gipuzkoa, 1958] es licenciado en Bellas Artes por la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. Realizó los cursos de Doctorado en el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la misma Universidad. Ha trabajado en distintos campos (diseño gráfico, litografía, aguafuerte, electrografía y escenografía). Ha expuesto en salas de Nueva York, Madrid, Barcelona, Bilbao, Vitoria-Gasteiz, etc. Su obra se puede apreciar en el Frontón Municipal de Arrasate-Mondragón (Gipuzkoa), en el Monasterio de Estíbaliz (Vitoria-Gasteiz) y en el Gazteleku de Oñati. Es autor de* Oinez *(1998) y* Diario de un peregrino *(2002), dos de sus obras más recientes.*

«¿Iban nuestras abuelas con o sin pañuelos a la escuela?

Sin la genealogía como método deconstructivo, ni la crítica como valor llevado a su radical, la libertad se convierte en intransigencia, y no es más que la ignorancia de las causas que nos motivan».

[Palabras del autor: **Xabin Egaña**]




**Ficha técnica de la obra**
Título: *La libertad*
Autor: Xabin Egaña
Año: 2002
Dimensiones: 15 piezas de 110 x 75 cm. (330 x 350 cm.)
Técnica: Acuarela y tinta. Temple huevo
Referencia compositiva: Construcción-deconstrucción





Serie: *Los espacios de la palabra (y la conciencia).*

# 7. EN TORNO A FERNANDO BUESA BLANCO

## Desde la memoria proyectiva

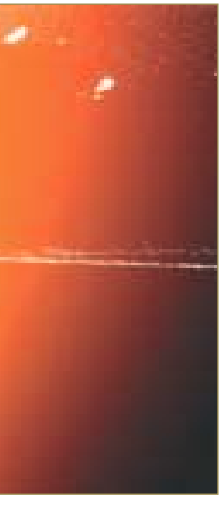


Imagen IV

La memoria proyectiva recorre el conjunto de esta publicación y, de forma especial, este espacio. El tratamiento responde a un criterio informativo-documental que aspira a recuperar y difundir la palabra de Fernando Buesa Blanco.

Una muestra se encuentra en el libro ***Nos queda la palabra… Fernando Buesa Blanco***. En la selección de extractos que hemos preparado se abordan aspectos como la sociedad vasca de ciudadanos y ciudadanas; la paz, la tolerancia y el respeto; el ensayo de convivencia en Euskadi; y la Comunidad Autónoma del País Vasco como proyecto.

## Nos queda la palabra... Fernando Buesa Blanco

***Nos queda la palabra... Fernando Buesa Blanco*. Juntas Generales de Álava / Arabako Biltzar Nagusiak, Vitoria-Gasteiz, 2002, 2 vols., 454 + 324 págs. ISBN: 84-7821-494-1. Prólogos de Xesqui Castañer y Natividad Rodríguez. Documentación: Jesús Sobrón y Blanca González. Contiene índices temático y de iniciativas.**

*Nos queda la palabra... Fernando Buesa Blanco* recopila íntegramente las intervenciones de Fernando Buesa en los plenos de las Juntas Generales de Álava durante cinco legislaturas, desde sus inicios en la segunda hasta su última réplica en la sexta (1983-1999). En este dilatado período Buesa fue portavoz del *Grupo Juntero Socialista* (1983-1987) y del *Grupo Juntero Socialistas Vascos* (1991-1999) y diputado general del Álava (1987-1991), el cargo público del que se sintió siempre más orgulloso.

Esta publicación, resultado de un esfuerzo sobresaliente en el tratamiento documental, ofrece al lector la posibilidad de aproximarse a la actividad parlamentaria de Fernando Buesa. Asimismo, a través de sus reflexiones políticas se puede conocer parte de la crónica de las Juntas Generales alavesas y del devenir del Territorio Histórico de Álava y, por consiguiente, del País Vasco en democracia, tanto en sus gobiernos monocolores como en los de coalición, de los que Buesa era firmemente partidario.

La vertebración institucional y territorial de la Comunidad Autónoma, el espíritu de encuentro entre los vascos por medio del consenso, el Concierto Económico y el Cupo, el terrorismo y la convivencia ciudadana, además de la promoción de las políticas sectoriales (de empleo, social, urbanística, de transporte, agrícola, medioambiental, lingüística, turística, deportiva...), son algunos de los principales asuntos que Buesa abordó en los plenos del Parlamento alavés.

Desde su cargo opositor en las Juntas y desde su responsabilidad en el Gobierno foral, Buesa demostró ser un orador brillante en sus exposiciones, siempre argumentadas, enérgico en sus convicciones democráticas y respetuoso con sus adversarios políticos. Tres ingredientes para un solo objetivo: procurar el bienestar del ciudadano alavés desde planteamientos progresistas.

A modo de sucinta selección, en las páginas que siguen reproducimos varias intervenciones de Fernando Buesa.

## Sociedad vasca de ciudadanos y ciudadanas

*«Los derechos y libertades públicas de los ciudadanos están por encima de cualquier otra consideración en los proyectos políticos [...]. No es posible que ningún proyecto político avance ni se construya vulnerando los derechos y libertades públicos de los ciudadanos y ciudadanas. No hay derechos nacionales por encima de los derechos ciudadanos. Es falso el debate que se hace en este terreno. Somos una sociedad vasca de ciudadanos y ciudadanas; no somos una sociedad vasca de nacionales, de ninguna nación [...]; y una sociedad mestiza, plural, donde hay nacionales vascos que se sienten así y gente que siente su identidad nacional de otra manera, y no importa, porque hemos reconocido todos que los derechos políticos van con el derecho de ciudadanía, y el derecho de ciudadanía está por encima de cualquier otra consideración [...]. Yo no creo en ninguna nación, que ninguna merezca respeto, si vulnera los derechos y libertades de los ciudadanos»*[1].

## Paz, tolerancia y respeto

*«La paz no requiere construir la gran Euskal Herria, ni su identidad nacional sobre bases étnicas o culturales homogéneas. La paz no necesita teorizar sobre hipotéticos conflictos o contenciosos de naturaleza política y raíz histórica para justificar reivindicaciones territoriales y exclusivos ámbitos de decisión. [...]. La paz de los ciudadanos necesita seguridad de que se respeta su libertad, se cumplen las leyes, nadie es amenazado ni objeto de violencia alguna, se respeta su ciudadanía y nadie obliga a nadie a pensar lo que no quiere.*

*Construir también tolerancia. Tolerancia y respeto hacia el pluralismo social y cultural de la ciudadanía. Las sociedades europeas de este fin de siglo son sociedades que respetan y protegen la diferencia. Igualan los derechos políticos y sociales, reconociendo la ciudadanía, y respetan la libertad de cada individuo para desarrollar de modo diferente su propia individualidad. Nuestra sociedad alavesa no es distinta. Hay gentes que se expresan en euskera o castellano o en ambas lenguas, y hay que proteger su derecho a hacerlo. Hay modos diferentes de configurar los*

[1]Intervención de Fernando Buesa, portavoz del *Grupo Juntero Socialistas Vascos*, con motivo de la *Moción presentada por el Grupo Juntero Ezker Abertzalea, en relación a la necesidad de buscar una solución dialogada al contencioso político que vivimos* (turno de Grupos). [Pleno de las Juntas Generales de Álava, 5.ª legislatura, 13.07.1998: vol. II, págs. 172-173. Reproducida también por Xesqui Castañer en su prólogo, págs. 5-6].

*núcleos familiares y debemos respetar y proteger cada uno de ellos. Las personas viven de modo diferente su propia sexualidad y hemos de respetarlas y protegerlas. Los grupos sociales cultivan y expresan diferentes culturas, que conviven y se entremezclan, y también hay que respetarlas y protegerlas. Las gentes tienen y profesan diferentes religiones o ninguna, se reconocen en una pluralidad de identidades, desean ser y realizarse personalmente como cada cualquiera, y deben poder hacerlo con libertad»*[2].

## Ensayo de convivencia en Euskadi

*«En esta tierra nuestra, tan desgarrada a veces por los conflictos que todos conocemos, no es posible el progreso social sin que se propicien acuerdos generalizados sobre las cuestiones básicas de la convivencia democrática. Aún tenemos mucho que caminar, mucho que trabajar para hacer que la sociedad vasca, para hacer que la sociedad alavesa sea una sociedad cohesionada, integrada en sus plurales sectores sociales, con valores colectivos comúnmente asumidos que propicien una convivencia democrática libre y en paz, en el que las diferencias propias de una sociedad plural puedan quedar acotadas en campos que, de ninguna manera, cuestionen las raíces mismas del sistema social.*

*Álava debe ganar su futuro, su lugar en nuestra Comunidad Vasca. Y aunque parezca pretencioso, aspiro a que este Territorio Histórico nuestro sea un lugar de Euskadi en que ese ensayo de convivencia social que muchos deseamos se haga realidad para ejemplo de todos los vascos. A ese ideal he dedicado y dedicaré mis energías y, por ello, mi ofrecimiento de buscar siempre los caminos de aproximación en cuantos problemas nos depare la vida diaria.*

*[...]*

*Yo creo que si queremos buscar el lugar que a Álava le corresponde y debe de tener en Euskadi, hemos de entender todos que nuestros intereses tienen sentido en ese marco más general, y ningún sentido tendrán aislados de ese marco, y que, por lo tanto, la labor correcta será siempre [...] la de integrar nuestros intereses en un marco más general [...]»*[3].

*«El País Vasco de hoy hay que entenderlo como un proyecto de convivencia de alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos desde el respeto a la singularidad de cada Territorio Histórico; [...] como la voluntad que todos tenemos de construir una reali-*

[2] Intervención de Fernando Buesa, portavoz del *Grupo Juntero Socialistas Vascos*, con motivo de la *Elección del Diputado General* (turno de Grupos). [Pleno de las Juntas Generales de Álava, 6.ª legislatura, 26.07.1999: vol. II, pág. 269].

*dad común de autogobierno que resuelva con solidaridad, eficacia y proximidad, es decir, con comprensión, importantes cuestiones que nos afectan y para las que nos hemos dotado de capacidad y recursos; entenderlo como la expresión de una tarea a la que se nos ha convocado en condiciones de igualdad, en la que ningún Territorio, sea más grande o más pequeño, haya de ser por esa razón de mejor condición, sino igual. Respeto, igualdad y solidaridad son tres valores básicos de nuestra forma de ser y de estar en Euskadi, los tres fundamentos que se expresan en esa idea de que Álava quiere hacerse en Euskadi, no disolverse en el País Vasco, y de que no por ser la más pequeña se considera con peor derecho en Euskadi, sino igual [...]»*[4].

## Comunidad Autónoma como proyecto

*«El derecho democrático a elegir un sistema electoral, a buscar la mejor articulación de las instituciones, se defiende legítimamente y mejor en el Parlamento Vasco, y [...] como posición política coherente para construir [...] un País Vasco, una Comunidad en la que quepamos todos y todos a gusto, no estaré dispuesto a admitir que el único derecho democrático que pueden tener los alaveses para ejercitarlo en condiciones es poder decidir aquí sus propios asuntos. Creo que cuando hicimos el Estatuto quisimos construir una Comunidad Autónoma, y nadie puede olvidarse de esa voluntad. [...]. Y construir una Comunidad Autónoma, podrá uno tener distintas ideas, pero no contraponer lo que fue el pacto estatutario que [...] le otorga al Parlamento Vasco la competencia [...]. A mí me parece ésa una dinámica peligrosa. Eso lleva a la disgregación territorial de lo que es una Comunidad difícil de construir, difícil en su trayectoria, que no tiene tradición histórica y que muchos años tendrá que andar por delante para poder realmente decirse que todos somos vascos, vascos de Euskadi, y orgullosos de serlo»*[5].

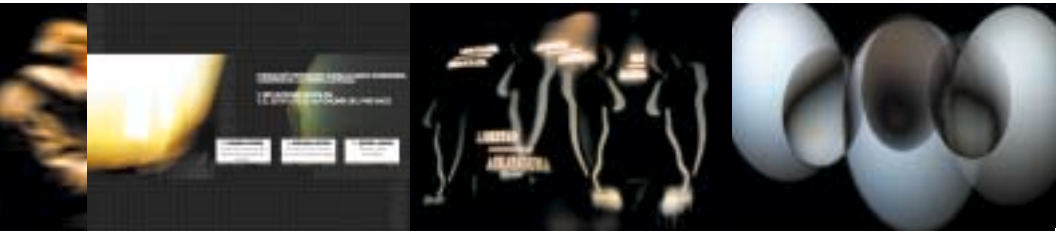
---

[3]Intervención de Fernando Buesa, portavoz del *Grupo Juntero Socialista* y candidato a diputado general, con motivo de la *Elección de Diputado General* (presentación de candidatura y programa de gobierno). [Pleno de las Juntas Generales de Álava, 3.ª legislatura, 17.07.1987: vol. I, págs. 154-156].

[4]Intervención de Fernando Buesa, diputado general, con motivo del *Debate de política general* (presentación de la Diputación Foral). [Pleno de las Juntas Generales de Álava, 3.ª legislatura, 25.11.1990: vol. I, págs. 401-402].

[5]Intervención de Fernando Buesa, portavoz de *Grupo Juntero Socialista*, con motivo del *Dictamen de la Comisión de Hacienda y Patrimonio sobre Proyecto de Norma Foral de Presupuestos Generales de la Provincia para 1984* (turno de réplica). [Pleno de las Juntas Generales de Álava, 2.ª legislatura, 09.04.1987: vol. I, págs. 129-130].

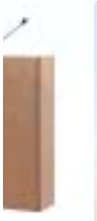
Con la recuperación de la memoria...



El Valor De L
Hitza
fundazioa
Fernando
Buesa
Blanco



...hacia la ciudadanía del siglo XXI














## 8. DESDE LA *FUNDACIÓN*

La memoria de la palabra exige su recuperación. Con este objetivo enfocamos este espacio. El tratamiento documental nos permitirá acceder a las iniciativas desarrolladas por *la Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*, preferentemente a las que proponen un *discurso* propio. No hacer este esfuerzo supondría estar ante el riesgo de la pérdida de la palabra e incurrir en la *des-memoria*.

Las referencias contenidas en este número se plantean en torno a:

**Las *Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco*** (Vitoria-Gasteiz, 25.10.2002, 08. 11.2001 y 15.11.2001): impresiones de protagonistas políticos y analistas sobre el pasado, presente y futuro del Estatuto vasco.



El **II Aniversario** (Vitoria-Gasteiz, 22.02.2202 y 27.02.2002): discursos de la ofrenda floral con X. Castañer, E. Guevara, J. R. Recalde y J. Rojo. Asimismo, el acto *In memoriam* del que se han recuperado la conferencia de G. Peces-Barba en torno a la dignidad humana y el poema de E. Querejeta en recuerdo de Fernando Buesa.

La **Presentación de la *Fundación* en Bilbao** (Bilbao, 11.06.2002): con la conferencia de J. Solé Tura sobre la autonomía y las nacionalidades en España.

***I Seminario Fernando Buesa Blanco* en los Cursos de Verano de la UPV-EHU** (15.07.2002 y 16.07.2002): reflexiones de los profesores R. Zapata, A. Elorza, J. Beriain, J. de Lucas y J. Astola acerca de la ciudadanía, la multiculturalidad y la globalización.

Las **publicaciones** de la *Fundación*: breves reseñas sobre los *Cuadernos de reflexiones sociales. El Estatuto de Autonomía del País Vasco* y la *Página Web*.

***Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco***
[Vitoria-Gasteiz, 25.10.2001 / 08.11.2001 / 15.11.2001]

La *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*, impulsora de foros para el pensamiento y el debate, organizó la primera edición de las denominadas *Jornadas de Reflexiones Sociales*, que estuvieron dedicadas al «Estatuto de Autonomía del País Vasco», con motivo de su vigésimo segundo aniversario. Xabier Markiegi, vicepresidente de la *Fundación*, expresó el objetivo último de esta iniciativa: ofrecer a los asistentes a las *Jornadas* «el diaporama vital, la plasmación intuitiva» de cómo los ciudadanos de la Comunidad Autónoma han vivido este período.

Las sesiones del ciclo se celebraron en el Palacio Villa Suso de Vitoria-Gasteiz, los días 25 de octubre y 8 y 15 de noviembre de 2001, bajo los enunciados del siguiente programa:

1. *«El espíritu fundacional del Estatuto de Autonomía de Gernika»*: «Antecedentes históricos, la emoción estatutaria, los trabajos parlamentarios, las claves del acuerdo».

2. *«Veintidós años del Estatuto. Una mirada social retrospectiva»*: «Balance del Estatuto desde la sociedad vasca, el desarrollo social, económico y cultural del País Vasco en este tiempo histórico: sus percepciones sociales y su valor».

3. *«Presente y futuro del Estatuto»*: «Sus capacidades de desarrollo y su valor para la integración y la convivencia».

En definitiva, con el fin de abordar la historia, actualidad y porvenir del Estatuto desde los puntos de vista jurídico, político y social, participaron protagonistas y / o intérpretes de su gestación y evolución, parlamentarios de la Transición –como varios miembros de la ponencia constitucional que lo elaboró– y analistas políticos.

En la sesión inaugural disertaron **Alberto Oliart**, **José María Benegas**, **Emilio Guevara** y **Santiago Carrillo**; en la segunda, **Pascual Jover**, **Román Knörr**, **Roberto Lertxundi** y **Pello Salaburu**; y en la de

clausura, **Kepa Aulestia**, **Luis Daniel Izpizua**, **Francisco Llera** e **Imanol Zubero**. Presentaron y moderaron cada una de las sesiones el citado Markiegi y los letrados **Juan Carlos Da Silva** y **Alberto Figueroa**, respectivamente[1].

El desarrollo de las *Jornadas* participó del espíritu con que se crearon: el Estatuto de Autonomía del País Vasco se ha mostrado como un instrumento fundamental para el encuentro y la convivencia democrática en Euskadi; un instrumento cuyas posibilidades no se han agotado y que, de hecho, contempla los mecanismos necesarios para su actualización.

[1]Sus intervenciones forman parte del contenido de *Cuadernos de reflexiones sociales. El Estatuto de Autonomía del País Vasco*, publicación multimedia editada por la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa* (Vitoria-Gasteiz, 2002, 136 págs. y CD-Rom). Para más información, consúltese el apartado específico de *Publicaciones* que aparece en este mismo bloque: *DESDE LA FUNDACIÓN*.

**Acto de Homenaje en memoria de Fernando Buesa y Jorge Díez**
[Vitoria-Gasteiz, 22.02.2002]

Solidaridad y unidad democrática

El 22 de febrero de 2002 se celebró en Vitoria-Gasteiz el homenaje en memoria de Fernando Buesa Blanco y Jorge Díez Elorza. Se cumplía el segundo aniversario del fallecimiento de ambos en el atentado perpetrado por ETA. El acto consistió en una ofrenda floral y en las intervenciones de Xesqui Castañer, presidenta de las Juntas Generales de Álava; Emilio Guevara, ex diputado general de Álava; José Ramón Recalde, ex consejero de Educación y de Justicia del Gobierno Vasco, y Javier Rojo, secretario general del PSE-PSOE de Álava.




En el homenaje, desarrollado junto al monolito erigido en recuerdo a las dos víctimas, en el mismo lugar del atentado, ahora Jardines de la Libertad, estuvieron presentes Natividad Rodríguez, viuda de Fernando y presidenta de la *Fundación*, y Begoña Elorza, madre de Jorge. También asistieron numerosos representantes institucionales, políticos y sociales, como el *lehendakari*, Juan José Ibarretxe; el presidente del Parlamento Vasco, Juan María Atutxa; el diputado general de Álava, Ramón Rabaneda; el delegado del Gobierno central, Enrique Villar; el alcalde de Vitoria-Gasteiz, Alfonso Alonso; el secretario de organización del PSE-PSOE, José Blanco; la presidenta de EA, Begoña Errazti; el coordinador general de IU-EB, Javier Madrazo; o el presidente del Foro de Ermua, Vidal de Nicolás.

En sus discursos los oradores recordaron a los homenajeados, resaltaron la necesidad de recuperar la unidad democrática frente a ETA y mostraron su solidaridad con las víctimas del terrorismo, con referencia particular para Eduardo Madina, secretario de las Juventudes Socialistas, herido en un atentado de ETA en Sestao días antes, el 19 de febrero.

**Xesqui Castañer**.«De él [Fernando Buesa] aprendimos que la política se hace con la cabeza, pero también con el corazón. Con ambos exigió, con gran oportunidad política aún totalmente vigente, una revuelta social pacífica contra el uniformismo agobiante y contra la intolerancia».

**Emilio Guevara**. «No es momento ya de reproches entre nosotros, ni hora de atizar sentimientos de culpa o de vergüenza por la enfermedad que ha desarrollado nuestra sociedad. Es tiempo de regeneración moral e intelectual y de recuperación de una unidad de acción entre todos los que compartimos unos principios elementales de decencia democrática. Entre todos vamos a derrotar al totalitarismo fanático y sanguinario [...]. Pero tiene que ser entre todos. [...]. Es la sociedad, el conjunto de los ciudadanos, y no sólo sus representantes, los que tenemos que mantener cada día este compromiso colectivo y dar respuesta a la violencia».

**José Ramón Recalde**. «La primera separación entre el morir y el matar afecta así a la propia dignidad de la persona y a la aceptación libre de su vida, hasta el final de la misma. Escamotea la muerte del campo de decisión de los asesinos y la convierte, en el mismo momento del acto criminal perpetrado contra la víctima, en la última asunción de la libertad [...]. Al temor y al dolor se les vence con esta especie de moral estoica o de decencia [...] por la que la posible víctima se niega a que le paren mientras vive y a que [...] le arrebaten su propio morir, como acto final de su vida».



**Javier Rojo**. «Es tiempo de reclamar la esencia de ese civismo y de los valores de civilización que comporta y que ha de funcionar, a modo de cielo protector, como amparo de los derechos y de las normas básicas que los garantizan, de los valores sobre los que se articula nuestra convivencia para garantizar el ejercicio de nuestra libertad. [...]. Hoy reivindico aquello que aprendí de viejos socialistas: que creemos en los valores de la persona, en los derechos que la condición de ciudadano te otorga, en el inmenso reto diario por la recuperación de la soberanía personal en una tierra en la que el mito de la patria ampara los atentados diarios a la libertad, a la dignidad y a la vida de las personas».

A continuación, recuperamos el texto íntegro de las cuatro intervenciones. Con la recuperación de la palabra, recuperamos así también la memoria, y con ambas las bases para contribuir al logro de una sociedad democrática y ciudadana.

*Xesqui Castañer*

***Xesqui Castañer** [Valencia, 1952] preside las Juntas Generales de Álava desde 1999. Es doctora en Historia del Arte y profesora de esta materia en la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.*



Queridos amigos y amigas. Queridos compañeros del Partido Socialista. Querida Nati y querida Begoña.

Hoy hemos venido aquí a recordar a Fernando y Jorge, pero resulta imposible para los socialistas no hacer una mención desde el compañerismo, pero también desde el cariño, a Eduardo Madina. Los que le conocemos sabemos que saldrá de ésta y seguirá luchando por lo que cree. Pero a un precio terrible, a todas luces excesivo.

> «[...]. El ejercicio libre de la representación política es inviolable y sagrado [...]. Yo no pido otra cosa que hacer efectivo, justamente, lo que solemnemente refrendó el pueblo vasco cuando aprobó el Estatuto de Autonomía, cuyo artículo noveno se hizo precisamente para que los poderes públicos vascos garantizasen la libertad de todos [...]».

¡Qué frases más claras! ¡Qué palabras más rotundas!: *representación política inviolable..., pueblo vasco..., Estatuto..., libertad de todos*.

¡Qué oportunas para enmarcar nuestra solidaridad con Edu! Nuestra protesta por el atentado a Edu...

Pero no son mías. Las pronunció Fernando Buesa en un Pleno de las Juntas Generales de Álava, justo un año antes de ser asesinado por ETA.

Edu, Fernando las hubiera repetido hoy. Desgraciadamente no puede hacerlo. Con mucho orgullo, te las repito hoy en su nombre, en el acto que nos reúne para recordarle.

Quienes vamos a hablar hoy aquí compartimos trabajo político y amistad con Fernando, en el Gobierno Vasco, en la Diputación Foral de Álava o en el Partido Socialista.

De él aprendimos que la política se hace con la cabeza, pero también con el corazón. Con ambos exigió, con gran oportunidad política aún totalmente vigente, una revuelta social pacífica contra el uniformismo agobiante y contra la intolerancia.

Frente a ese uniformismo, sólo eran y son posibles la pluralidad y la tolerancia. De nuevo, mejor que yo, ya lo dijo Fernando, también en un Pleno de las Juntas Generales de 1998:

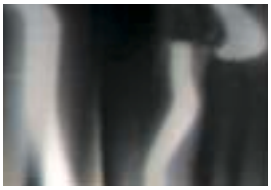
> «[...]. Los derechos y libertades públicas de los ciudadanos están por encima de cualquier otra consideración en los proyectos políticos; por encima de cualquier otra consideración. No es posible que ningún proyecto político avance ni se construya vulnerando los derechos y libertades públicas de los ciudadanos. [...]. Yo no creo en ninguna nación, que merezca respeto, si vulnera los derechos y libertades de los ciudadanos [...]».

Fernando, como cualquier ciudadano europeo de fin del siglo XX, era tremendamente respetuoso con la diferencia, solamente igualada por los derechos políticos y sociales de los ciudadanos. Enemigo del frentismo en política, nunca la consideró como una actividad en negativo, consistente en parar, frenar o excluir. Por el contrario, siempre actuó como un gran tejedor de acuerdos. Por eso, el eje fundamental de su razón política fue tratar de que los ciudadanos y ciudadanas fueran más libres, más cultos, más iguales y más solidarios.

Por todas estas razones el terrorismo nos arrancó su presencia, hoy hace dos años, pero nunca podrá arrebatarnos su pensamiento. Nos sigue quedando su palabra. ■

*Emilio Guevara*

***Emilio Guevara** [Vitoria-Gasteiz, 1941] es abogado en ejercicio. Fue miembro de la ponencia redactora del* Anteproyecto de Estatuto de Autonomía para el País Vasco, *diputado general de Álava (1979-1983) y portavoz del PNV en el Parlamento Vasco en las tres primeras legislaturas de la democracia.*



Nuestra presencia aquí, en el día que se cumple el segundo aniversario del asesinato de Fernando y de Jorge, no es sólo por razones de afecto, de amistad, de recuerdo, de acompañamiento a sus familias y a sus amigos. Naturalmente es por todo esto, pero también por algo más. Es, debe ser, para mostrar nuestro apoyo a los que siguen trabajando en este país por la democracia, en nuestras Instituciones y en todos los ámbitos de la sociedad, y para reclamar de todos los ciudadanos que nos unamos activamente en tal propósito, frente a los que atentan contra la vida y la libertad de las personas.

Cada asesinato, cada atentado, cada amenaza suponen una interpelación a nuestras conciencias, que se resume de una forma muy sencilla: reclama, exige de todos nosotros, que actuemos de manera que esa amenaza, ese atentado, ese asesinato, tan injusto, tan cruel, tan incomprensible, no acabe teniendo el sentido y la finalidad que pretenden los que asesinan y amenazan.

En este país los que matan no son unos locos. Son unos desalmados fanáticos que utilizan el terror de manera fría y calculada, buscando el desistimiento y la renuncia de los ciudadanos. Primero intimidan y luego asesinan porque saben que la violencia pudre y pervierte el debate político, el civismo, hasta romper la fibra moral sin la que no hay libertad ni dignidad. Los dictadores y los terroristas de todos los tiempos han sabido y saben que sólo pueden lograr su objetivo cuando el miedo y la cobardía moral hayan minado las defensas de los

ciudadanos, llevándoles de la indiferencia o de la transigencia al sometimiento. Pero saben asimismo que su derrota es inapelable y cierta cuando se enfrentan a una sociedad de ciudadanos plural, pero cohesionada en torno a una voluntad común y mayoritaria de resistencia y de lucha por las libertades hasta el final.

Y por eso aprovechan o se sirven de cuantas contradicciones y divisiones surgen en el seno de los ciudadanos y de los partidos democráticos, que impiden o debilitan esa conducta común de respuesta. Y en sus siniestros cálculos cuentan con ello.

Cuando cometen sus infames actos, esperan a que entren en acción los encargados de elaborar coartadas ideológicas que conviertan sus delitos de lesa humanidad en simples acciones militares, en inevitables efectos de un supuesto conflicto sin resolver. Cuentan con los efectos demoledores sobre la conciencia cívica de esos fríos e insoportables análisis de quienes olvidan o no acaban de comprender que matar es sólo matar, y nada más. Se aprovechan de la actitud de personas, algunas de buena voluntad, que se empeñan en construir una equidistancia moral e intelectualmente imposible, porque no hay término o punto intermedio entre el respeto y la defensa a ultranza de los derechos fundamentales de cada individuo y su violación. El mal que representa el totalitarismo arraiga y se hace tanto más fuerte cuantos más sean los ciudadanos y los dirigentes políticos y sociales incapaces de percibirlo en su verdadera dimensión y naturaleza. En su proceso de asalto a la sociedad, los totalitarios se han aprovechado siempre de los que tardaron en comprender a qué se enfrentaban, y por ello no supieron oponerse a tiempo a ese asalto.

Pero sobre todo, los terroristas cuentan también, y esto es en mi opinión lo más insidioso y grave, con el silencio, la indiferencia y la insensibilidad de aquellos ciudadanos que, apagados los ecos del último funeral o de la última manifestación, vuelven la cara ante la amenaza e intimidación sistemática y cotidiana que sufren tantos y tantos de sus vecinos, en especial unos concejales o militantes de partidos democráticos que soportan cómo a la carga de la amenaza se añade el fardo del aislamiento, condenados a vivir el peor de los exilios, el interior. Es esta violencia de cada día la que va desgastando y corroyendo las conciencias, como una terrible enfermedad degenerativa, hasta quebrantarlas.

El mal avanza cuando crece el silencio ominoso de esos ciudadanos que no quieren o que no se atreven a mirar de frente, ni a las víctimas para socorrerlas, ni a los verdugos para derrotarlos, y que quizás no saben o no entienden aún que algún día no podrán tampoco soportar el mirarse a sí mismos.

Por todo ello, hoy en este país se nos impone a todos un imperativo ético y democrático que trasciende y supera a las respectivas ideologías políticas y a los proyectos que cada ciudadano pueda defender y que es el oponerse, hasta derrotarlo, a ese designio totalitario, del que las pistolas y los pistoleros son sólo una parte.

Como dice la convocatoria de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*, hoy mostramos aquí nuestra rebeldía cívica ante esa situación, que desgraciadamente no nos estamos inventando ni exagerando. Pero no basta con ello: hay que comprometerse a defender la libertad y los demás valores de la democracia, de manera activa, cada uno en nuestro hogar, en nuestro puesto de trabajo, en la ikastola y en la universidad, y en todos los ámbitos sociales. Y en especial hemos de apoyar también activamente a todos los que han recogido el testigo de los que cayeron y están representándonos a todos los ciudadanos, muchas veces en condiciones auténticamente heroicas.

Las palabras de amor, de compasión, de simpatía, de cariño, de amistad, de solidaridad, no se gastan nunca. Al contrario, se renuevan cada vez que se pronuncian, y habremos de seguirlas pronunciando.

Pero las palabras de condena y de lamentación ya se han dicho todas, de todas las maneras y en todos los tonos posibles. Es tiempo de actuar, de luchar, si realmente queremos honrar la memoria de todos los que han sido asesinados. No podemos consentir ni soportar que en este país se asesine, o haya que vivir bajo la amenaza sólo por pensar de modo diferente. Tenemos que impedir, exigiendo a las Instituciones cuanto se precise para ello, que se secuestre la voluntad de muchos ciudadanos hasta el extremo de que no tengan quien les represente en su Ayuntamiento o en su Diputación. No podemos permitir que los asesinos piensen que su estrategia va a conseguir la rendición de la inmensa mayoría de los ciudadanos de este país. La libertad no se puede negociar ni transigir, porque es el fundamento de la dignidad del hombre. No podemos ser noso-

tros los que volvamos a sacrificar a todas las víctimas, olvidándonos de las ideas y valores que representaban y de por qué los mataron.

Antes que nada somos personas, y esta condición compartida nos obliga a compartir cuanto se requiera para defenderla.

No es momento ya de reproches entre nosotros, ni hora de atizar sentimientos de culpa o de vergüenza por la enfermedad que ha desarrollado nuestra sociedad. Es tiempo de regeneración moral e intelectual y de recuperación de una unidad de acción entre todos los que compartimos unos principios elementales de decencia democrática. Entre todos vamos a derrotar al totalitarismo fanático y sanguinario. Estoy seguro de ello, al igual que ya fue vencido antes en otros lugares. Pero tiene que ser entre todos. Nuestra responsabilidad ante esta situación no acaba con el voto en las urnas. Es la sociedad, el conjunto de los ciudadanos, y no sólo sus representantes, los que tenemos que mantener cada día este compromiso colectivo y dar respuesta a la violencia.

Desde el recuerdo a Fernando, a Jorge, a todos los que nos han sido arrebatados, a todos los que están viviendo en esta tierra bajo la amenaza, animo a todos los ciudadanos de este país a que nos alcemos contra el terrorismo y su tiranía, y defendamos nuestra libertad y nuestra dignidad. ■

*José Ramón Recalde*

***José Ramón Recalde** [Donostia-San Sebastián, 1932] es catedrático de Teoría y Sistemas Jurídicos de la Universidad de Deusto. Como independiente, fue nombrado por el PSE-PSOE consejero del Gobierno Vasco en los Departamentos de Educación, Universidades e Investigación (1987-1991) y de Justicia (1991-1994).*



A mi edad, cada vez se puebla más de muertos la memoria mía, que hijos y nietos se encargan de repoblar con su presencia viva. Pero a los que quiero evocar ahora es a los que, a diferencia de mi supervivencia, no han salido del infierno de ETA. Aquellos que en el tiempo me acompañaron, un poco antes o un poco después, en el descenso a ese infierno, y no han sobrevivido.

Los muertos que ETA ha causado mientras la democracia se afirmaba. Sí, ésos. Pero de todos ellos me refiero, en este momento, a los dos que conmemoramos, Fernando y Jorge. Es el primero un servidor de la política, socialista del partido más antiguo de Euskadi, constructor de la democracia y compañero. El segundo es un servidor del Estado, mantenedor de la democracia, que murió cumpliendo su deber de protección. Y entre los que les evocamos, desde el lado de los supervivientes, cito junto a mí a Eduardo Madina, que ha recogido hoy la bandera de la militancia socialista y la del sufrimiento.

Puedo evocar también a unos pocos, en representación de todos. Evoco así al guardia civil y a su novia, muertos en el coche que ocupaban, en el tiempo de la preautonomía, cuando yo era director de Derechos Humanos del Gobierno Provisional Vasco. El guardia civil cayó sobre el volante, y su frente sobre la bocina, que siguió sonando, como llamada de auxilio desatendida, como advertencia de los tiempos por venir, hasta que se acabó la batería, y a mí me tocó solamente asistir a los funerales. Evoco también a las dos hermanitas gemelas, muertas en el aten-

tado de la casa cuartel de Zaragoza, muertas junto a otros, pero que a mí me presentaban el dolor de los niños mártires y por los niños mártires.

Todos ellos, incluso las dos gemelas, son representación de las muertes que, para nuestra desgracia de vascos, ha ido causando el fanatismo que ha surgido en nuestro pueblo. Pero de todos ellos, y en representación de todos ellos, en representación de tantos y tantos compañeros, amigos, ciudadanos, me voy a referir a un pequeño grupo de mis amigos, que me acompañaron en el descenso a los infiernos, pero no en mi supervivencia. Quedaron en el camino.

Quedaron mis compañeros. Quedó en el camino Enrique Casas, constructor de la democracia en Euskadi, en España, y que fue asesinado por haber sido constructor de la democracia en Euskadi, en España.

Quedó en el camino Francisco Tomás y Valiente, por haber sido Presidente del Tribunal Constitucional y pieza fundamental en la consolidación del Estado de las autonomías. Mi relación con él era antigua, pues en su libro *La tortura en España* era yo el protagonista pasivo de su último capítulo. Después hemos coincidido en la defensa del Estado democrático, en el sentido de Estado.

Y, en letanía breve, por las mismas cualidades y virtudes, quedó en el camino Fernando Múgica, quedó en el camino Juan María Jáuregui, quedó en el camino José Luis López de Lacalle, quedó en el camino Ernest Lluch; y tantos otros. La muerte es, desde luego, la detención final, el destino al que no podemos escapar. Pero al haber elegido morir, aunque los maten, por defender su propia coherencia ética, esto es, su derecho a vivir como han elegido, con libertad hasta el final, han integrado el morir como el acto final de su propia trayectoria y han impedido que la muerte que les han causado sea su derrota.

La primera separación entre el morir y el matar afecta así a la propia dignidad de la persona y a la aceptación libre de su vida, hasta el final de la misma. Escamotea la muerte del campo de decisión de los asesinos y la convierte, en el mismo momento del acto criminal perpetrado contra la víctima, en la última asunción de la libertad: «no he elegido que me maten, pero he elegido que, aunque me maten, el morir se convierta en la asunción de mi modelo de vivir, hasta la muerte». No son éstas sutilezas abstractas. Es algo cotidiano en un país amenazado por

el terrorismo. Al temor y al dolor se les vence con esta especie de moral estoica o de decencia, si queremos emplear términos menos altisonantes, por la que la posible víctima se niega a que le paren mientras vive y a que, cuando deciden matarla, le arrebaten su propio morir, como acto final de su vida.

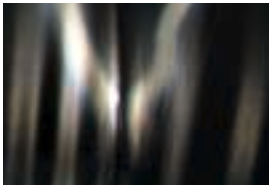
Sólo después de esta primera reflexión podemos pasar a la siguiente: ¿sabéis por qué es distinto que, estas veces, el asesinato se haya perpetrado contra estas víctimas a que lo haya sido contra cualquier otra persona que se limita a tener, y sostener, su propio pensamiento? No, desde luego, por la maldad del acto, que es la misma, sino por la capacidad que tiene de que esa maldad se haga patente. En ética política, que es una ética que debe atender a los resultados prácticos de las acciones, esto es importante. Estos crímenes aparecen así como un ejemplo de perversión. Las víctimas, en estos casos, no solamente han sabido defender hasta la muerte su libertad y su independencia. Han lanzado además al rostro de sus asesinos, y al de los que, sin serlo, están salpicados por la perversión del acto, su vida entera de luchadores y de demócratas. Así fueron, con Fernando Buesa, los demás mencionados en la letanía que he citado, y tantos otros evocados desde ella. Dos cualidades a recordar: sus diplomas de luchadores por la democracia lo tienen ganado a lo largo de años de enfrentamiento a la dictadura; su condición dialogante, paradójicamente, no les ha salvado del asesinato sino que, seguramente, lo ha precipitado. Porque en una sociedad política en donde se intenta imponer una legitimidad que definen unos pocos, el diálogo es un motivo para que quien lo practica pueda ser eliminado. La perversión del crimen, siendo la misma cualquiera que fuera la víctima, muestra hoy su condición de ejemplo. Se les ha matado por sus buenos méritos.

Pero hay algo más cuando estamos considerando el ejemplo de perversión. Ésta se ha propagado entre nosotros a la sociedad en que nos toca vivir y morir, por la introducción de ese principio de legitimidad no democrática que pasa, primero, por la práctica del crimen como vía para imponer los resultados políticos; pero, en segundo lugar, por la proposición misma de la legitimidad nacional. Como una realidad esencial (o resultado de la justificación por una historia falsificada, lo que viene a ser lo mismo) que se impone sobre la legitimidad ciudadana.

Mi homenaje, en fin, a los que nos han dejado y a los que, jóvenes, recogen la bandera de la dignidad, de la democracia y de la lucha. ■

*Javier Rojo*

***Francisco Javier Rojo** [Pamplona, 1949] es el secretario general del PSE-EE (PSOE) de Álava, vocal de la Comisión Ejecutiva del PSE-EE, miembro de la Comisión Ejecutiva Federal del PSOE y vicepresidente 2.º de la mesa del Senado.*



Amigas y amigos, Nati, Begoña.

Hemos venido hoy a honrar la memoria de Jorge y de Fernando, dos personas cuya existencia y cuya muerte son recuerdos que sirven para organizar en nuestras mentes la escala de valores con la que orientamos nuestras vidas. Formamos parte de una cultura en la que honramos a quienes ya no viven entre nosotros. El primer ejemplo de valor humano y de valor cívico lo hallamos en la *Ilíada*, cuando Andrómaca desafía a los enemigos para honrar a su esposo Héctor, muerto en la batalla. Los creyentes reafirman sus creencias conmemorando la muerte de Cristo. Las naciones honran a sus soldados recordando su sacrificio. Todos llevamos flores, oraciones y recuerdos a quienes amamos y ya no están aquí. Hoy estamos haciendo eso mismo. Nos sentimos humanos y, por eso mismo, hoy nos sentimos un poco mejor.

Pero lo que denuncia la tragedia de los vascos es que en cada aniversario del asesinato de Fernando y Jorge hemos tenido que invocar el nombre de otras víctimas. Hace un año intentaron matar al concejal socialista de Ordizia, el compañero Dubreil. Hoy sentimos el dolor por nuestro compañero Edu, que seguirá viviendo para demostrar que el humanismo es invencible ante la cobardía y el crimen. Porque en este país, todavía, hay ideas que, queriendo defender patrias, asesinan.

Hoy, 22 de febrero, el aniversario del asesinato de Fernando y Jorge

constituye una reivindicación del compromiso personal en esta larga marcha por la libertad en que nos hallamos embarcados desde finales de los años sesenta. Una reivindicación del valor de la palabra, de la exigencia del coraje cívico.

Y constituye, además, una reivindicación del cariño y de la amistad como motores que mueven la sociedad desde el convencimiento de que es ésta una tarea colectiva y plural donde todos somos necesarios. El mínimo común denominador no es otro que el de la lealtad en la defensa de los valores de la vida y la libertad.

Decía el poeta que resulta curioso lo lejana que resulta una desgracia, cuando no nos atañe personalmente. Por fortuna, cada día somos más en Euskadi quienes nos sentimos unidos por las dificultades que debe afrontar una gran parte de la sociedad que carece de libertad. Nos atañe cada vez más, nos incumbe en mayor medida el sufrimiento de la gente. Nos importa trabajar por hallar soluciones, por reconstruir puentes, por entendernos.

Pensamos, por ello, que merece la pena seguir construyendo desde el civismo y viviendo, sobre todo viviendo, por defender las ideas de tolerancia y de progreso que encarna nuestra Constitución. Ideas que nacen de la vida y que a la vida aspiran. Ideas en cuyo nombre no es lícito el crimen, ni la extorsión. Ideas que no podrán jamás justificar ni amparar la violencia, cualesquiera objetivos que se persigan en su nombre.

Para mutilar estos valores, y para erradicar estas ideas, asesinaron a Fernando y a Jorge. Borrando su vida pensaron que acabarían también con su memoria. Hoy es responsabilidad de todos nosotros, por tanto, recuperarla, por una mera razón de justicia para con el amigo caído en el camino. Pero no sólo por eso. También por la necesidad de impedir que el pensamiento integrista se adueñe de ella, falseándola y moldeándola a la medida del fanatismo cualquiera que éste sea: desde el integrismo talibán al etnicismo vasco.

Amigas y amigos, aquí nadie elige ser mártir. Ni tan siquiera aspiramos a interpretar el papel de héroes cuando apostamos por el camino del compromiso. Pero, a menudo, no nos está dado elegir ni tan siquiera las condiciones en que desarrollar la búsqueda de nuestra felicidad, tanto individual como colectiva.

Hoy debemos recordar con esperanza que, junto a las dificultades que encontramos en el desempeño de nuestras responsabilidades como demócratas vascos comprometidos, experimentamos asimismo profundas satisfacciones, como el ejemplo de muchos de nuestros jóvenes, de intelectuales, de movimientos cívicos a favor de la libertad y de tantos y tantos ciudadanos que, día a día, dan buena muestra del coraje que la situación requiere de cada uno de nosotros.

Porque hoy, como hicimos en otros tiempos contra el fascismo, debemos reiterar que no podemos permitirnos el lujo de rehuir nuestras responsabilidades. Por ello es momento de reivindicar y de reclamarnos militantes activos por la libertad y por el civismo.

Es tiempo de reclamar la esencia de ese civismo y de los valores de civilización que comporta y que ha de funcionar, a modo de cielo protector, como amparo de los derechos y de las normas básicas que los garantizan, de los valores sobre los que se articula nuestra convivencia para garantizar el ejercicio de nuestra libertad.

Virtud, Razón, Verdad, Libertad y Justicia exigen comportamientos individuales y compromisos colectivos. Nuestra militancia por la civilización lo es en la medida en que constituye una lucha por los derechos y valores, por la democracia, por los ciudadanos en cuanto tales.

Amigas y amigos, permitidme que recuerde lo que a menudo solía repetir Fernando Buesa, citando a José Martí: «La libertad cuesta muy cara, y es necesario, o resignarse a vivir sin ella o decidirse a comprarla por su precio». Hoy ese precio no es otro que el compromiso frente a la segregación, la militancia ciudadana por las libertades y la superación del silencio, el coraje cívico ante la tibieza y la equidistancia.

Hoy, en memoria a Fernando y a Jorge y a tantas víctimas del terrorismo y ante el monolito que nos devuelve su recuerdo en este segundo aniversario de su asesinato, deseo reiterar que en Euskadi hemos soportado demasiada indignidad, indiferencia y tristeza a nuestro lado. Tanta que a veces dudo que quepa en nuestros corazones.

Y es que han caído tantos amigos, tanta buena gente a lo largo de estos años, que en este homenaje reclamamos la epifanía de un cambio de rumbo en esta singladura que los vascos iniciamos tras la aprobación de la Constitución.

Es cuenta de todos nosotros, de los ciudadanos y ciudadanas vascas, asumir el protagonismo del cambio para Euskadi desde coordenadas éticas. Refiere un escritor vasco que Luis Vives, en 1534, se quejaba a Erasmo de que «el tiempo en que vivían era difícil en extremo, y tanto que no podía decir cuál era más peligroso, si el hablar o el callar». Parecernos tanto al siglo XVI a este respecto no deja de ser una desgracia. Ésta es la razón por la que en Euskadi se hace tan necesario desterrar el silencio, los temores y pesadillas en que se ha convertido la práctica del libre pensamiento.

Tengo la certeza de que, a pesar de las dificultades, el País Vasco acudirá a su particular cita con la ética democrática, y protagonizará su particular catarsis en forma de rebelión social pacífica. Porque no puede tolerarse por más tiempo el hecho de que el pensamiento se haya convertido en un hecho clandestino en nuestras calles, que la libertad de opinión se encuentre subyugada como lo estuvo durante la dictadura. Que nuestra mejor gente no ansíe sino una beca en cualquier universidad extranjera para ser capaz de respirar la libertad que aquí le es negada.

El desistimiento de concejales constitucionalistas a lo largo y ancho de Euskadi, ante la extorsión de los violentos y la indefensión institucional, resulta de una gravedad extraordinaria. Afecta a todo nuestro sistema político, porque lo deslegitima.

Cuando un concejal opta por no ser un héroe y dimite de su cargo, el perjudicado no es su partido, ni tan siquiera su municipio, sino todo el Estado de derecho en el País Vasco. Y ante tal nivel de degradación democrática, como demócratas deberíamos dar a este gravísimo problema la trascendencia y la atención política que merece.

Hasta hace bien poco, la respuesta a tanta indignidad no ha sido otra que el *autismo* y las condolencias compungidas por parte de nuestros gobernantes. Todos debiéramos tener claro que defender la legalidad y las instituciones

democráticas equivale a decir que vamos a seguir defendiendo, con firmeza y convicción, la base de nuestra legalidad y de nuestras instituciones: con la Constitución y el Estatuto de Autonomía.

Una defensa que debe ser más incondicional que nunca cuando existe una organización terrorista que trata de anular, por la fuerza, nuestro marco político de convivencia. Fuera de la legalidad y de las instituciones democráticas, como nos enseñara Fernando, sólo existe la barbarie.

Sólo enfrentándonos a la realidad, encarando nuestros propios fantasmas, seremos capaces de superar los traumas colectivos que padece nuestra sociedad. Porque, pese a lo que pretenden los historiógrafos del régimen, la realidad no pertenece al género fantástico, ni mucho menos a la mitología, ni tampoco a épicas de corte militar que sólo pretenden uniformizar a todo un pueblo.

Por ello, en esta labor de recuperación de la memoria de nuestros mejores hombres, nos es exigible dejar constancia de los momentos compartidos, ejercer la labor de notarios de los acontecimientos vividos, frente a quienes practican de falsificadores de la historia reciente. Porque, en definitiva, y en definición de los clásicos, saber no es sino acordarse.

La sociedad vasca nos ha dicho con reiteración que no es digno, ni lógico, aceptar que, por ser vascos, tengamos que seguir conviviendo indefinidamente con el terror y con el totalitarismo de ETA y sus secuaces. Nos ha repetido que, por ser vascos, no podemos resignarnos a seguir creyendo la doctrina de que la violencia es parte del paisaje.

Hoy sabemos que la paz tiene sus victorias. Que no deseamos las victorias que proporciona la guerra. Así, la memoria de quienes fueron asesinados aquí, hace dos años, de Jorge y Fernando, se levanta junto a la de todas las víctimas del terrorismo para unirnos y prestarnos amparo en esta lucha por la libertad que nos conducirá a la paz.

Hoy reivindico aquello que aprendí de viejos socialistas: que creemos en los valores de la persona, en los derechos que la condición de ciudadano te otorga, en el inmenso reto diario por la recuperación de la soberanía personal en

una tierra en la que el mito de la patria ampara los atentados diarios a la libertad, a la dignidad y a la vida de las personas.

Permitidme, amigas y amigos, que desde esta tribuna, en un día de tantos recuerdos y de tantas emociones contenidas, aquellos que sufrimos directamente la ausencia de libertad personal y familiar, pidamos con vehemencia al nacionalismo gobernante, que renuncie a hacer una nación de nacionalistas.

Demandarle que acepte hacer una nación de ciudadanos con iguales derechos, renunciando a cualquier tentación uniformadora, con altura de miras. Que acepte la pluralidad en toda su profundidad, asumiéndola como un valor y no como un problema.

*Lehendakari*, en este 22 de febrero, quiero trasladarte lo que hoy nos exige la mayoría de la sociedad vasca a los políticos: *«la unidad democrática»* como mejor instrumento en la lucha contra el terrorismo. De lo contrario, no tendremos más que desolación.

Y con respeto, pedirte que, ya que todavía los nacionalistas, afortunadamente, no sufrís el grado de persecución y de extorsión en la medida en que nosotros lo padecemos, compartáis cuando menos nuestro dolor de modo solidario. Porque la desolación no es una semilla que pueda germinar en tierra alguna. Porque no hay patria que pueda edificarse sobre el luto o el terror, ni patriotismo que exija verter la sangre de sus mejores hombres.

La arquitectura de la libertad no se levanta sobre la indiferencia, ni sobre la equidistancia, ni tan siquiera sobre la tibieza del pusilánime, sino desde el compromiso y desde la firmeza democrática de que, con tanto sacrificio personal y a tan alto precio, dieran tal ejemplo muchas de las víctimas del terrorismo.

En este 22 de febrero, decimos que las muertes de Fernando y Jorge no fueron inútiles. Nos queda el ejemplo de su trayectoria vital, de la dignidad que como seres humanos supieron imprimir a sus vidas.

Su evocación ha de ser un ejemplo constante, un espejo sobre el que se refleje la perversión moral y la radical injusticia de la violencia como ejemplo

para futuras generaciones. Su ejemplo y su memoria han de permanecer entre nosotros, haciéndose eternamente presentes en nuestras vidas.

La memoria de las víctimas debe alzarse por encima de la miseria existencial de sus verdugos, para mostrarnos con crudeza nuestros fantasmas más oscuros, y enseñarnos que las tentaciones exterminadoras laten siempre bajo la mentira de la pureza de las razas, bajo el siniestro romanticismo de los derechos de los pueblos.

Quiero terminar reiterando el compromiso que suscribí hace hoy un año en estos mismos jardines que honran la memoria de Fernando Buesa Blanco y de Jorge Díez Elorza: recogemos vuestro testigo con firmeza en la firme convicción de que la razón del pensamiento acabará por imponerse a la sinrazón de la fuerza. El mejor homenaje que podemos brindar a su legado es el compromiso diario por la libertad, reclamando rebeldía y compromiso a los ciudadanos. Rebeldía social frente a la indiferencia, y compromiso colectivo a favor de la vida.

Amigas y amigos. ¡Viva la Libertad!

Muchas gracias. ■

## II Aniversario:
## *In memoriam* de Fernando Buesa Blanco

El 27 de febrero de 2002 se celebró la segunda edición del acto público *In memoriam* de Fernando Buesa Blanco en el Teatro Principal de Vitoria-Gasteiz. En la presentación, Natividad Rodríguez, presidenta de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*, destacó la significación del evento, fundamentado en el triple compromiso de «devolver la palabra» a quienes les habían hurtado la vida, de evitar la imposición en las formas de «pensar y actuar», y de trabajar «por un futuro digno» y «una convivencia en paz y libertad»



Asimismo, la *Fundación* estuvo representada por su vicepresidente, Xabier Markiegi, quien expuso las actividades organizadas e impulsadas por la institución.

Entre otros, asistieron al acto de recuerdo el *lehendakari*, Juan José Ibarretxe, y varios consejeros del Gobierno Vasco; el diputado general de Álava, Ramón Rabanera; la presidenta de las Juntas Generales de Álava, Xesqui Castañer; el alcalde de Vitoria-Gasteiz, Alfonso Alonso, y una amplia representación del socialismo vasco.

En su puesta en escena, el acto fue recorrido por la luz como valor metafórico de la palabra: herramienta y valor perdurable. La luz y las sombras. La iluminación representaba la recuperación de la memoria. Varias *acciones* configuraron el desarrollo del acto.

***Frontera traspasada***: proyecto audiovisual que recogía las *voces* extractadas de conversaciones mantenidas con escritores, filósofos y periodistas acerca del valor de la palabra: *B. Atxaga*, M.ª J. Buxó, V. Camps, I. Gabilondo, L. D. Izpizua, J. Ramoneda y B. Shehu[1].



***Las palabras de Fernando Buesa***: imágenes de intervenciones de Fernando Buesa en el Parlamento Vasco.

***Asesinato en febrero***: documental basado en las personas de Fernando Buesa y Jorge Díez Elorza. La proyección de fragmentos de este filme, dirigido por Eterio Ortega (2001) finalizó con la palabra poética de su productor, Elías Querejeta.

***Conferencia de Gregorio Peces-Barba***: el rector de la Universidad Carlos III disertó sobre «La dignidad humana».

***Recital de María del Mar Bonet***: breve concierto de la cantante mallorquina, con el que se cerró el acto de *In memoriam*.

A continuación, las páginas de *El valor de la palabra* ofrecen la intervención íntegra de Gregorio Peces-Barba y el poema escrito por Elías Querejeta.

[1] *El valor de la palabra. Hitzaren balioa* ha recuperado, con mayor desarrollo y un tratamiento específico, el proyecto *Frontera traspasada* en la sección *CONVERSACIONES / ENTREVISTAS / ENCUENTROS*.

# La dignidad humana

*Gregorio Peces-Barba*



***Gregorio Peces-Barba Martínez*** *[Madrid, 1938] es catedrático de Filosofía del Derecho y rector de la Universidad Carlos III. Diputado por el PSOE en las tres primeras legislaturas, fue miembro de la ponencia encargada de elaborar el* Anteproyecto de Constitución *y presidente del Congreso. Cofundador de* Cuadernos para el diálogo*, en la actualidad pertenece al Instituto Internacional de Derechos Humanos de Estrasburgo y dirige la revista* Derechos Humanos y Libertades*. Entre su amplia bibliografía destacan* La elaboración de la Constitución Española de 1978 *(1988),* Curso de derechos fundamentales. Teoría general *(1995) y* La democracia en España. Experiencias y reflexiones *(1996).*

Señora Presidenta de la *Fundación Fernando Buesa Blanco*, querida Nati, excelentísimo señor *Lehendakari*, excelentísimas autoridades, padres y familiares de Jorge Díez Elorza, hijas, hijo y familiares de Fernando Buesa Blanco, amigas y amigos.

No es habitual para un profesor universitario, ni siquiera para un parlamentario, hablar en un sitio como éste donde, por ejemplo, el Rey no hablaría porque nunca quiere hablar si se ve esta parte del cuerpo, y a mí me cuesta también mucho trabajo –se lo reconozco a ustedes– y, sobre todo, sin verles a ustedes. Pero me parece que yo no podía –no conocía estas condiciones y aún así hubiera aceptado si las hubiera conocido–, no podía decir no a la llamada de Nati cuando me invitó a participar en este acto. Yo le ofrecí como tema el tema de la dignidad humana porque es un acto homenaje a Fernando Buesa, recuerdo de Fernando Buesa, de Jorge Díez y, como ha dicho la Presidenta antes, de todas las víctimas del terrorismo.

Y me parece que esto es absolutamente fundamental, porque habría que recordar un verso de Paul Eluard que expresó sus sentimientos con motivo de la celebración del cincuenta aniversario del Holocausto. Y decía Paul Eluard: «Si el eco de su voz se debilita pereceremos». Por consiguiente, esta expresión sirve también para todas las víctimas del terrorismo. No podemos hacer que el eco de su voz se debilite porque […] pereceríamos si eso se produjera.

Y me siento especialmente cómodo en una fundación que tiene como uno de sus lemas el del *valor de la palabra*. Porque, en definitiva, el valor de la palabra es una de las dimensiones de la dignidad humana a la que me voy a referir en una intervención, breve, porque me parece que de lo que se trata es de abrir perspectivas, pero el punto de partida sería la idea de que la dignidad humana es la raíz o la base de la moralidad pública de las sociedades democráticas modernas, que la dignidad humana es la raíz o la base de los objetivos o de los fines de las organizaciones políticas y de los sistemas jurídicos a partir del tránsito a la modernidad, y que es un concepto que, arrancando de ahí, arrancando del siglo XV o del siglo XVI en el sentido moderno, se consolidará definitivamente a partir de la Ilustración.

No quiere decir esto que ideas que tengan que ver con la dignidad humana no las encontremos en la Antigüedad, incluso hay textos de Lao Tse verdaderamente espectaculares por su modernidad o textos de alguna tragedia griega, el coro de alguna tragedia griega –de la *Antígona*, por ejemplo, de Sófocles– o textos de los *Salmos* o textos de los Padres de la Iglesia. Hay una serie de ideas que ya están desde esos momentos y que tienen que ver con el concepto de que el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios y que es superior a todos los restantes animales. Ese concepto inicial está, digamos, oscurecido en la Antigüedad y en la Edad Media porque existe un control, existe una dependencia de instancias externas a la propia persona; fundamentalmente, un control religioso que hace que, por ejemplo, desde el agustinismo político, se afirme que no tenemos una luz propia sino que nuestra luz deriva de la luz que nos viene de la gracia de Dios, y también la distinción entre la ciudad de los justos y la ciudad de los pecadores. En una existe la santidad, en la otra existe la espada.

Esas dimensiones harán imposible, junto a la existencia de unas relaciones feudales o de corporaciones donde los hombres viven sujetos a unas reglas

estrictas en el interior de esos gremios o corporaciones, hacen imposible poder hablar de dignidad humana hasta el tránsito a la modernidad. Pero ¿qué ocurre con el tránsito a la modernidad? Ocurre que vamos a empezar a avanzar hacia sociedades individualistas donde el individuo se convierte en el centro del mundo, pero no solamente en el centro del mundo sino que el individuo está centrado en el mundo; es el centro del mundo y está centrado en el mundo. Y empieza a aparecer una literatura de elogio de la dignidad del hombre. Quizá el texto más clásico sea la *Oratio de Ominis Dignitate* de Juan Pico della Mirandola, pero también tenemos en nuestra cultura a Hernán Pérez de Oliva, que hace también un elogio y un diálogo sobre la dignidad del hombre, dignidad que ya no es el cargo o que ya no es el papel que uno tiene en la sociedad, sino que está más vinculada a los propios valores internos de cada persona.

Y esta idea de dignidad irá progresando, y llegaremos al siglo XVIII, donde la Ilustración le dará su auténtico sentido, que es el que hoy tenemos y que es, como digo, la base de la organización de las sociedades democráticas. Porque cuando a Kant se le pregunta por una revista de su tiempo «¿Qué es la Ilustración?», Kant dirá: «La Ilustración es cuando el hombre puede andar por sí mismo, cuando no necesita andaderas. *Sapere aude!*». Es decir, aprende, aprende, atrévete a aprender con independencia. Esta idea de la independencia, de la autonomía es la que configurará definitivamente el sentido moderno de la dignidad humana. Y el propio Kant lo dirá en unas palabras muy hermosas en la *Metafísica de las costumbres*, cuando dice que la dignidad deriva de que somos seres de fines, que no podemos ser utilizados como medios y que no tenemos precio. Somos seres de fines, no podemos ser utilizados como medios y no tenemos precio. Fíjense lo que esto puede evocar en relación con asesinatos o con secuestros. No podemos ser utilizados como medios, como medios para nada, para obtener ningún hipotético objetivo político, ni podemos tener precio para ser cambiados por dinero, por otras personas.

La idea de dignidad, que es la que nos importa cuando se dice que no tenemos precio o que somos seres de fines. Tiene que haber alguna razón por la cual se puede llegar a hacer esa afirmación. Y, efectivamente, si entramos y vamos viendo las aportaciones de autores que, a partir del siglo XV, van planteándose directa o indirectamente este tema, hasta llegar, por ejemplo, como digo, a los grandes autores del XVIII pero pasando, por ejemplo, con Giordano Bruno, que

también en la *Expulsión de la bestia triunfante* hace un canto a la dignidad humana, vamos a ir viendo cuáles son los cinco rasgos de la dignidad humana, cinco rasgos que verán ustedes que se ajustan perfectamente con la idea de los grandes valores de la democracia y con la idea de los derechos humanos, porque esos contenidos son los que marcan la pauta, los que dan sentido a toda la contribución que luego se hará en la organización política y jurídica democrática. Los grandes valores de libertad, de igualdad, de solidaridad o de seguridad y los derechos fundamentales de todas las generaciones, existen precisamente porque el objetivo último es el desarrollo de la dignidad de la persona humana.

Decía muy bien Iñaki Gabilondo antes que la dignidad es la patria de todos. Yo diría que la dignidad es la base, el fundamento de todos los objetivos de grandeza y de desarrollo de la dignidad de la persona humana. El primero de ellos es la existencia de nuestra condición de ser seres capaces de elegir. Somos los únicos seres que, con condicionamientos, con dificultades, podemos escoger entre varios caminos. Por eso decía el filósofo alemán Max Scheler que el hombre es el único animal capaz de decir no. Pero, claro, esta capacidad nuestra está muy condicionada a la cultura, está muy condicionada a las condiciones de nuestra vida, al vivir tranquilos, al no vivir con miedo, al vivir con unos medios económicos suficientes. Ya ven ustedes que ya este primer rasgo de nuestra dignidad abre la puerta a muchísimos derechos fundamentales para garantizarnos realmente esta capacidad de elegir, para que no ocurra como aquello que decía Anatole France, que decía: «En Francia los pobres y los ricos pueden elegir libremente, ambos pueden vivir o en el hotel Ritz o debajo de un puente». Para que eso, realmente, ese sarcasmo de Anatole France no sea un hecho real, es evidente que esa capacidad de elección tiene que estar sostenida por un sistema que en Europa hemos llamado el Estado Social.

La segunda dimensión de nuestra dignidad es nuestra capacidad de razonar y de construir conceptos generales. Toda nuestra dignidad, decía Pascal, está en nuestro pensamiento. Y es verdad que eso es la grandeza enorme de nuestra dignidad, nuestra capacidad de pensar, de construir conceptos generales, que es la base de la ciencia, de la técnica y de la filosofía, que son las grandes obras de la humanidad.

Pero grandes obras de la humanidad que se quedarían en el entorno de sus autores sino tuviéramos una tercera dimensión de nuestra dignidad humana, que es

nuestra capacidad de comunicarnos y de dialogar; ahí viene el valor de la palabra, comunicarnos y dialogar. Nuestras construcciones intelectuales son recibidas por generaciones posteriores, son analizadas, son criticadas, son modificadas, son prolongadas porque tenemos esa capacidad de comunicarnos y de dialogar. Pero no solamente nos comunicamos y dialogamos, y ahí también, ya ven ustedes, qué cantidad de derechos humanos está detrás de la garantía de esa condición de nuestra dignidad: está la libertad de expresión, está la libertad de asociación, está la libertad de información, está el derecho a la educación, está la libertad de enseñanza.

Pero, además, junto a estos tres primeros rasgos, nuestra capacidad de elegir, nuestra capacidad de construir conceptos generales y de razonar, nuestra capacidad para comunicarnos y dialogar, también somos seres que expresamos y que transmitimos sentimientos a través de valores estéticos. Nuestra capacidad de crear, de crear obras artísticas, literarias, esculturas, pinturas, esa dimensión que no tiene ningún otro ser en el Universo, también es impulsada y desarrollada por nuestra capacidad de dialogar y de comunicarnos porque, a través de la comunicación, se transmiten esas obras que, como los personajes de Pirandello, se independizan de su autor y se trasladan al mundo de la cultura que es, precisamente, el mundo en el que se analizan, se valoran, las creaciones de los hombres.

Y tendríamos una última dimensión de nuestra condición, que es la dimensión de nuestra capacidad de ser seres morales, la capacidad que tenemos de elegir el camino del bien, de la virtud, de la felicidad, de la salvación, y que es la dimensión privada de nuestra ética, esa dimensión privada a través de la cual elegimos nuestro fin último y pretendemos alcanzar nuestra independencia y nuestra autonomía moral. Les decía a ustedes al principio, al hablar del Renacimiento, que el hombre, que el humanismo, que es el impulsor de esta idea de la dignidad humana, desarrolla, es el hombre centro del mundo y centrado en el mundo. ¿Quiere esto decir que la dignidad humana es incompatible con la trascendencia? ¿Es incompatible con los valores religiosos? Ya ven ustedes que no, que es posible. Ésa puede ser la opción de cada uno. Puede ser la opción laica, como puede ser la mía, o puede ser la opción religiosa de otras personas que escogen para su desarrollo pleno algo que trasciende de lo mundanal y de lo terrenal, y que tiene su fe en un Dios personal que puede ser el Dios de los cristianos u otros dioses.

Pero lo que es muy importante señalar es que la diferencia entre el desa-

rrollo de esa última dimensión de nuestra dignidad que es la de la búsqueda del bien, de la virtud, de la felicidad o de la salvación, no diferencia, o no se diferencia, si es obra de un creyente o si es obra de un no creyente. Lo que importa es el camino; no importa cual sea el objetivo de unos y otros para valorar la idea de dignidad. Pero esto que queda claro, y tenemos algún ejemplo clarísimo en Fernando de los Ríos, por poner el ejemplo de un gran profesor socialista, una persona profundamente religiosa pero de una religión individualista, protestante, que no tenía nada que ver con ninguna de las iglesias existentes en su entorno, esta dimensión se complica cuando se introducen elementos vinculados a una organización, a una *eclesia* donde normas, donde dogmas y donde reglas sustituyen a la pura relación individual entre el hombre creyente y esa última dimensión de su dignidad. Ése es un tema que no afecta a los no creyentes, pero que sí afecta a los creyentes. No digo yo que sea imposible que, desde una vinculación con una iglesia, uno pueda desarrollar libremente su dignidad, pero tendrán ustedes que convenir conmigo que cuando las religiones constriñen a las personas, les dan orientaciones y no permiten que sean plenamente autónomas en el desarrollo de su dignidad. Eso dificulta seriamente el que lo eclesiástico tenga posibilidad de ser compatible con la idea moderna de dignidad humana.

En todo caso, ése es un tema que nos llevaría a una larga discusión que no podemos hacer aquí –muy interesante pero que no podemos hacer aquí–. La dignidad humana se relaciona con ideas como la de tolerancia, con ideas como la de respeto; y ya decía también ese profesor al que acabo de citar que en este país fundamentalmente lo que falta es respeto, y que el respeto es revolucionario. En estos temas en el entorno de los cuales nos estamos moviendo evocando a víctimas del terrorismo, estamos en el ejemplo máximo de la falta de respeto. Porque hay faltas de respeto más llevaderas o más relativas, pero la falta de respeto radical es la que acaba con la vida de los demás.

Por eso, la reflexión sobre la dignidad humana, la palabra en esa materia, nos lleva a esas dos grandes ideas que son las que, desde un punto de vista intelectual, nos tienen que producir a nosotros tranquilidad y sosiego de que el camino que hemos escogido es el camino bueno, el camino adecuado con la convivencia civil y democrática, el camino adecuado con la razón, con la reflexión racional, y el camino adecuado para la existencia de la libertad y el desarrollo pleno de la dignidad humana.

Muchas gracias. ■

## La tarde cuelga miradores

*Elías Querejeta*

***Elías Querejeta*** *[Hernani, Gipuzkoa, 1938] concentra su trayectoria como profesional del cine en la faceta de producción, aunque también ha desarrollado labores de director y guionista. Como productor de marcado sello personal ha colaborado en más de cincuenta películas con notables directores españoles (C. Saura, V. Erice, M. Armendariz...). Entre otros reconocimientos, ha obtenido el Premio Nacional de Cinematografía (1986) y la Medalla de Oro de la Academia de las Artes y de las Ciencias Cinematográficas (1998). Ha producido* Los lunes al sol, *de F. León de Aranoa (Premio Concha de Oro 2002) y el documental* Asesinato en febrero, *de E. Ortega (2001), basado en las personas de Fernando Buesa y Jorge Díez Elorza.*



La tarde cuelga miradores
con ojos velados
por el miedo.

Abajo,
un sendero se abre
entre árboles que han cumplido más de cien años.

Su altura siente
la primavera a punto de llegar
escucha los pasos que resuenan al pisar
y mide la corta distancia de su destino.

Los árboles no cierran los ojos
pero nadie les ha concedido
el privilegio de bajar hasta el sendero.

Entre tanto,
los ojos que no quieren ver
cierran su mirada y su conciencia.
Hasta que un estallido
quiebra la tarde y el caminar de los pasos.

Dos hermosos cuerpos
saltan por los aires
bajo ancianos árboles que les quieren
y ojos que no les quieren ver.

Negros pájaros
Alimentados por la sangre derramada
Vuelan contra el atardecer

## Presentación de la *Fundación* en Bilbao
[Bilbao, 11.06.2002]

El 11 de junio de 2002 se presentó en Bilbao la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*. En el acto, que tuvo lugar en el Palacio Euskalduna, participaron Xabier Markiegi, vicepresidente de la *Fundación*, y Jordi Solé Tura, senador de Entesa Catalana del Progrés por el PSC-PSOE y catedrático de Derecho Constitucional.



**Xabier Markiegi** evocó la figura de Fernando Buesa, explicó los fines primordiales de la *Fundación* que lleva su nombre y presentó la publicación de las *Jornadas sobre el Estatuto del País Vasco* (reseñadas en este mismo capítulo: consúltese la sección *Publicaciones*).

La intervención central correspondió a **Jordi Solé Tura** (Barcelona, 1930), catedrático de Derecho Constitucional y senador de Entesa Catalana de Progrés por el PSC-PSOE. Durante la Dictadura militó en el PSUC, conoció el exilio y, desde la docencia universitaria, promovió la primera organización de profesores no numerarios y el Sindicato Democrático de Estudiantes. Elegido diputado por el PSUC en las elecciones de 1977, fue uno de los siete ponentes encargados de elaborar el proyecto de Constitución y coartífice del Estatuto de Autonomía de Cataluña. De 1991 a 1993 formó parte del Gobierno socialista como ministro de Cultura. Es coautor de obras como *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)* (1997) y autor de *Nacionalidades y Nacionalismos en España. Autonomías, federalismo y autodeterminación* (1985) o *Una historia optimista. Memorias* (1999).




Jordi Solé Tura disertó en un tono coloquial sobre las *Autonomías y nacionalidades en España: estado de la cuestión*, no sin antes rememorar su relación con Fernando Buesa y la emotiva reacción que tuvo el día de su asesinato. En su doble condición de catedrático y político, incidió principalmente en dos conclusiones.

Primera conclusión: resulta necesario adoptar otro modelo de Senado mediante una reforma constitucional que lo convierta en una Cámara realmente operativa en la representación y participación autonómicas.

Segunda conclusión: la *independencia política* en la Europa actual ya no tiene sentido si se adopta una visión funcional dirigida hacia el futuro.

En este marco la reflexión en torno a Euskadi habría de orientarse hacia una sociedad abierta para todos.

En las páginas que siguen a continuación se presenta de forma extractada la intervención de Jordi Solé Tura.

# Autonomías y nacionalidades en España: estado de la cuestión

*Jordi Solé Tura*

***Jordi Solé Tura** [Barcelona, 1930] es catedrático de Derecho Constitucional y senador de Entesa Catalana de Progrés por el PSC-PSOE. Fue uno de los siete ponentes encargados de elaborar el proyecto de Constitución y coartífice del Estatuto de Autonomía de Cataluña.*




## El gran agujero de la Constitución: el Senado.

«[...]. Yo creo que estamos en este momento en una situación muy complicada, sobre todo muy estancada, en la que los pasos adelante y los pasos atrás no se sabe muy bien si son así o son al revés. Creo que han pasado años y nuestro sistema constitucional no ha sabido todavía resolver el gran problema del principal agujero que tiene la Constitución. Y el gran agujero de la Constitución es precisamente el Senado, del que yo ahora formo parte, pero sólo soy un miembro y sólo tengo un voto, por desgracia.

El Senado es quizás la pieza más absurda que tenemos en nuestro país en este momento [...] desde el punto de vista jurídico, desde el punto de vista político; incluso yo diría desde el punto de vista humano, porque los que estamos allí tenemos la sensación de estar viviendo en una especie de [...] pirámide egipcia pero tapada, metidos dentro sin saber exactamente [si hacemos algo más que]

discursos que no salen nunca de allí y [...] votaciones [de las] que siempre sabemos cuál va a ser el resultado. Pero el Senado hoy no ocupa de ninguna manera el lugar necesario en un país como el nuestro.

Nuestra Constitución fue un paso adelante inmenso a la hora de avanzar para salir del agujero en el que habíamos estado durante tantos años y crear algo nuevo. Y lo nuevo es nuevo, efectivamente, pero hubo un asunto que no se resolvió bien, que fue ése. Como ustedes saben, lo que dice la Constitución es que existirán dos Cámaras, una será el Congreso de los Diputados y otra el Senado. Eso es típico de los Estados federales.

**Un sistema federal no federal**

Tenemos diecisiete autonomías. La construcción de las autonomías fue un proceso complejo que empezó por el del País Vasco y el de Cataluña[1]. [...]. [Con] aquel comienzo [...] [se inició] un proceso absolutamente nuevo en nuestra historia, en la que, por fin, empezábamos a ver que estábamos en condiciones de crear algo que sería como una *república monárquica*, que es lo que en principio es nuestro sistema: una república que no tiene presidente de la república sino un rey, pero un rey que no manda, un rey que es rey pero que no gobierna. De modo que nos movemos entre la república y la monarquía sin saber exactamente si estamos [en] los dos a la vez o simplemente nos estamos vigilando, (pero yo creo que no, que estamos [en] los dos a la vez).

[...]. El primero fue el [Estatuto] vasco, el segundo fue el catalán, pero

[1]«Por cierto, entre paréntesis: he dicho el País Vasco y Cataluña porque la presentación del primer proyecto de Estatuto fue el del País Vasco, pero no sé si ustedes saben el porqué. La verdad es que hubo una auténtica carrera para ver quién llegaba primero, si el vasco o el catalán. Yo por ejemplo, que representaba a un solo partido, tenía que estar en todos los Estatutos, y también estuve en el vasco, aunque todos llegamos a la conclusión de que dejábamos todo en manos de los diputados vascos y que luego lo que nos dijesen ellos lo aceptaríamos. [...] llegó el momento en que los proyectos de Estatutos tenían que empezar a enviarse [...] al Congreso de los Diputados y al Senado. Entonces resultó que el mismo día que acababa [...] el plazo estaban ya listos el Estatuto Vasco y el Estatuto Catalán. Entonces se generó una [...] auténtica carrera para ver quién llegaba primero. El País Vasco, Euskadi, alquiló un avión y envió –con varios diputados dentro– el proyecto de Estatuto corriendo a Madrid. Y nosotros –ya sabe los catalanes... [...]– fuimos en tren y llegamos los segundos. De modo que el primer Estatuto que se vio, que se examinó, que se estudió y que se aprobó fue el vasco, y el segundo el catalán, cosa que todavía la tenemos aquí clavada como [...] una gran espina».

los dos íbamos con la misma idea: [...] cómo teníamos que resolver el problema del Congreso y el Senado. Les puedo decir algo que no sé si se ha conocido mucho, pero cuando los llamados *siete padres* de la Constitución empezamos a tratar la Constitución, a ponerla en marcha y a discutirla y a aceptarla, nuestro sistema, la idea de aquellos momentos, era que íbamos a crear un sistema federal, [que] consistía, por ejemplo en este caso, en que [...] el Senado era la Cámara que representaba las futuras autonomías. Eso es lo que se aprobó por parte de los llamados *siete padres*, [...] con algunos que no estaban de acuerdo, pero por mayoría se aceptó.

Y así entramos luego en la discusión más general de la Comisión Constitucional, del Congreso y del Senado [...]. Y este tema estuvo constantemente encima de los que estábamos discutiendo ya todo lo demás; si sistema federal, si cómo sería, si Congreso, si Senado [...]. Y estuvo [...] como un Senado que representaba a las autonomías hasta el último minuto del último día de la Comisión Constitucional, en la que la UCD –que se sentía en aquel momento un poco descolocada y temía perder su propio espacio en lo que era entonces el espacio geográfico de España y provincial de España– insistió muchísimo en que no, que no, que no, y consiguió imponernos el sistema que ya se había creado unos dos años antes con la Ley de Reforma Política que se creó después de la muerte de Franco.

Con lo cual, nos encontrábamos que habíamos creado un sistema federal que no era federal, un sistema en el que [...] el Congreso efectivamente representaba a las autonomías, pero en función del número de habitantes de cada una de ellas, mientras que el Senado se convertía también en la Cámara de representación de las provincias a cuatro senadores por provincia, independientemente [...] del número de habitantes de aquélla.

Y éste es el sistema que se convirtió en algo férreo, que no hubo ni ha habido manera de cambiar. Y eso es una situación realmente absurda, porque hemos hecho algo que no tiene parangón en ningún otro país del mundo. Hemos creado un sistema avanzado desde el punto de vista legislativo. Tenemos las dos Cámaras: una de ellas es una Cámara abierta con diversidad de representantes, y la otra es la representación de algo que está decaído, que son las provincias, mientras que al mismo tiempo hemos creado diecisiete autonomías, cada una con su Parlamento, cada una con su Gobierno, pero que no tienen ninguna represen-

tación en ningún sitio como tales. Es absurdo; y cuando uno lo cuenta esto en el espacio europeo, la gente nos dice: "Oye, pero ¿cómo os inventasteis esa cosa rara?". [...]. Y ahora estamos todavía con eso. Resulta que tenemos en el Congreso la representación de las provincias [...], y, luego, tenemos en el Senado la representación de las provincias, y las diecisiete comunidades autónomas con su Gobierno, su Parlamento [sin estar] representadas en ningún sitio [...].

Es absurdo [...]. Un sistema parlamentario moderno debería tener en su seno el reconocimiento de lo que son hoy día –como ocurre en Alemania, [...] en otras partes que tienen un sistema federal–; y, en cambio, no somos en este momento ni federal ni antifederal; no somos una cosa ni somos la otra, y nos hemos quedado encallados en un sistema que no hay quien mueva, porque el partido que tiene en cada momento los votos dice: "A mí que no me toquen los votos, [...] y, por consiguiente, no hagamos nada". Y, no se hace nada. Y eso es absolutamente absurdo, pero al mismo tiempo irreal, porque la concreción, la creación de un sistema como el que nosotros tenemos, que se acerca en mucho a lo que podría ser un sistema federal moderno, no lo es; [...]. Y cuando aquí lo contamos, ya la situación está tan hecha que ya nadie le presta el más mínimo caso a este asunto, pero –insisto– yo creo que ésa es una de las pocas cosas que tendría que cambiar la Constitución española, y que tendría que hacer lo antes posible, gobierne quien gobierne, sean los unos o sean los otros, porque si no nos encontramos [...] en ese extraño momento en el que diecisiete autonomías constituidas no tienen sitio en el espacio político español [...]. Bueno, el presidente de una de ellas podrá ir a ver al presidente del Gobierno si éste lo quiere; otro podrá ir; a lo mejor no podrá ir porque no le quieren; otro sí; otro no. Pero no es esto de lo que se trata. Un sistema federal es el que tiene los grandes temas, por ejemplo, el caso alemán de los *lander*, que funcionan estupendamente bien.

[...]. Cuando yo iba a Bruselas como ministro, representando a nuestro país, me encontraba en la siguiente situación. Allí todos los demás países estaban también representados. [...]. Los franceses: [...] venía Jacques Lange y [...] nadie más; [...] los alemanes: siempre venían dos, uno que representaba al Gobierno y otro que representaba a las autonomías, [...] a los *lander*, que previamente se habían puesto de acuerdo [...] y habían dicho: "Hay que decir esto y esto y esto"; "¿quién va?". "Te toca a ti". Y éste representaba a todos los demás; los belgas: eran tres y se peleaban entre ellos, como siempre; y yo, que era minis-

tro de un país que tenía diecisiete autonomías, iba solo [...]. Decía: "Bueno ¿y por qué estoy aquí solo si tengo diecisiete autonomías allí construidas que no funcionan y que no aparecen por aquí?".

A eso me refiero cuando hablo de este problema. [...] cuando hablamos de la indispensable reforma del Senado, estamos hablando básicamente de esto [...]. El Senado nuestro no puede seguir siendo esta especie de Cámara vacía en la que nos encerramos todos nosotros allí sin saber lo que ocurre fuera. [...] y es necesario que allí se vea también lo que es la realidad concreta de un país que tiene esas entidades que funcionan, que están avanzando –y que cada día avanzarán más incluso– y que tendrán un papel en el futuro de la Unión Europea, [...] pero no lo tendrán porque no hay vías para llegar a ello. Y ése es el problema más absurdo de todos.

Ése es el primer punto que les quería contar. [...].

**El Estatuto vasco, la independencia y Europa**

El segundo punto del que les quería hablar es el tema del Estatuto vasco, y me adentro en un terreno en el que sé que ustedes saben mucho más que yo. Pero la diferencia es que ustedes están dentro y yo estoy fuera y, por tanto, lo miro desde fuera. Y cuando se dice del Estatuto vasco: "Es que es muy especial", pienso que es verdad. No es exactamente igual que los demás; tiene un Concierto Económico muy distinto del que tienen los demás, la propia estructura interna de las tres provincias que forman parte del territorio vasco no es exactamente igual a la de los demás. El problema, por consiguiente, es que existe una diferencia, pero una diferencia aceptada: nadie se queja de eso –que yo sepa–, y cuando hablamos del Estatuto vasco todo el mundo sabe que naturalmente está hecho así y, además [...] nos parece bien [...]; por consiguiente, no estamos diciendo que hay que cambiarlo todo ni mucho más allá. Pero –si me permiten ustedes– [...] nosotros decimos: "No es necesario cambiar nada", pero en cambio lo que nos llega de ustedes es que están constantemente hablando de cambiarlo, [...] y no solamente de cambiarlo sino de resituarlo. Y entonces yo me siento obligado a decirles algo al respecto.

¿Es posible ir más allá? ¿Es necesario ir más allá? Es lo que se está

diciendo, si no me equivoco. Yo pienso que eso exactamente dicho así no tiene mucha claridad. Por ejemplo, yo creo que en términos de autogobierno son posibles algunos retoques, sin duda, pero lo que me inquieta es cuando se habla de algo más, por ejemplo, cuando se habla de independencia. Ustedes me perdonarán, pero quiero entrar en este tema y no para decirles si hay que luchar por la independencia o no, sino simplemente para decir lo que pienso.

Yo estoy convencido que en este momento en la Europa que se está configurando con tantas dificultades y tantos problemas, el concepto de *independencia* ha dejado de existir [...]. Tenemos una nueva Europa con moneda única –no del todo, pero una moneda única que avanza–; una Europa que elimina las fronteras internas; una Europa que está todavía empezando a ver cómo se puede gobernar sin tener que pasar por Bruselas siempre; una Europa que busca su propia identidad después de tantos años de matarse los unos a los otros. Porque yo no creo que en la historia del mundo [hayan existido] unas zonas tan fatales [y con] tanta muerte como Europa. Piensen ustedes lo que ocurrió en el siglo ahora ya pasado: la primera contienda, la del 14-18, y la segunda contienda, la del 39-45, en la que murieron cantidades tan tremebundas de europeos y se crearon situaciones tan brutales como [las que] yo creo que no han existido en ninguna parte del mundo.

Y el gran problema desde entonces era: "A ver si por fin conseguimos que Europa deje de matarse a sí misma, a ver si conseguimos que Europa se convierta en algo nuevo, en algo que pueda avanzar, en la que todos nos sintamos europeos de verdad, más allá incluso de nuestras estrictas identidades, la gran identidad europea". En eso se ha avanzado, sin duda, pero no hasta dónde habría que avanzar; todavía estamos a mitad de camino, y constantemente tenemos miedo.

Resulta que cuando vienen gentes de fuera tenemos miedo, los queremos echar; cuando pasan cosas de éstas cambian todos los sentidos, y habrán visto ustedes, por ejemplo, la extraña situación que hay en Europa, en que de golpe gobierna toda la izquierda y al cabo de poco tiempo cambia todo y gobierna toda la derecha. Y eso ha pasado siempre. Incluso en nuestro país nos ha ocurrido que cuando gobernaba aquí el Partido Socialista en el resto de Europa había una absoluta mayoría de derechas, y cuando entró el Gobierno de Aznar estábamos al revés. Ahora la situación vuelve a situarse no sé exactamente cómo,

pero estamos en una situación complicada, pero yo lo digo, no sólo por las oscilaciones, sino por el pavor que crean las novedades en Europa. Ahora parece que nos viene encima algo así como la bomba atómica de los que vienen de Afganistán, los que vienen de África [...], como si el mundo se hundiese debido a la presencia de personas que no son exactamente de nuestra sangre, y estamos a la deriva sin saber exactamente por dónde tenemos que avanzar, por dónde tenemos que atacar. [...].

Esta nueva Europa, con estas fronteras y esta moneda, es la que tenemos. ¿Se trata de ir, por consiguiente, más allá de lo que se refiere a nuestra propia identidad interior? ¿Tiene sentido decir: "Vamos hacia esta Europa porque necesitamos, por ejemplo, que el País Vasco sea País Vasco"; o que en Cataluña digamos: "Pues nosotros, los catalanes, también queremos formar parte de esta Europa como una cosa separada del resto de España?". Yo, la verdad, sinceramente, les digo: no creo que eso tenga razón de ser [...], porque en esta Europa que estamos construyendo es evidente que ya no hay fronteras internas, y que no van a crearse fronteras nuevas, [...] ni van a crearse nuevas monedas diferentes, ni [...] nuevos Estados. [...]. Pero mi impresión es que en el futuro inmediato la creación de nuevos Estados [...], por lo menos por ahora y por bastante tiempo, se ha acabado. Sólo volverá a funcionar si Europa procede a retirarse en sí misma, si Europa dice: "Aquí la cosa se pone oscura. Vamos a meternos cada uno en su casa, el alemán en Alemania, el francés en Francia... [...]". Pero esto no ocurrirá, porque sería el suicidio, en un mundo como el actual, en el que las cosas varían, se mueven, se ensanchan con tanta velocidad.

Aquí el futuro de Europa tiene que ser la construcción de una Europa de una manera mejor, de una manera peor, de una manera más lenta o de una manera más rápida. Y por eso yo creo que hoy decir: "Es que nosotros queremos tener un Estado nuevo para integrarnos en Europa", no es necesario, ya están integrados [...]. Porque Europa será, de momento, un conjunto de Estados, pero luego será también un conjunto de colectividades amplias. [...]. Lo importante en este momento no es ir a luchar contra unas fronteras inexistentes; lo importante es ver cómo se ponen de acuerdo con los vecinos. Eso es lo que yo creo que va a pasar.

Yo estoy convencido, por ejemplo, de que en mi tierra, en Cataluña, cuando las cosas vayan más rápidas, por ejemplo, cuando tengamos el AVE

–pero no solamente eso, cuando haya otras cosas– Barcelona se convertirá en un gran centro que se conectará con Montpellier, con Toulouse, no sé si con Valencia [...] –o si Valencia se incorporará a Barcelona [...]–. Pero creo que [...] no se incorporarán de manera fáctica diciendo: "Aquí estamos, éstas son nuestras fronteras que hemos ampliado", sino la relación entre comunidades reales que cada vez son más cercanas. Y creo –[...] lo digo así, sinceramente– que Euskadi tiene la gran posibilidad de hacer lo mismo aquí, de extenderse; pero *extenderse* quiere decir *extenderse*, es decir, *no atrapar*, *no entrar a saco*, sino ver cómo se pone en contacto con sus propios vecinos, cómo negocia, cómo trabaja con sus propios vecinos, independientemente de que en un sitio haya una lengua y en otro no lo haya.

En Cataluña tenemos también dos lenguas [...]. Al principio, cuando terminó el Franquismo y empezó la novedad, teníamos unos problemas enormes cuando hacíamos los discursos en público, porque enseguida si uno hablaba en catalán se levantaba otro y decía: "En castellano"; y cuando hablábamos en castellano se levantaba otro y decía: "En catalán". Bueno, este asunto lo hemos arreglado, y hoy, en este momento, en Cataluña hay un bilingüismo absolutamente funcional. Es cierto que hay personas –hoy ya veteranas– que todavía no lo manejan bien, pero lo entienden. Y el resto de las generaciones, haya venido de donde haya venido, [...] habla perfectamente las dos lenguas, y nos entendemos. Es muy frecuente –en mi propia casa es muy frecuente– que estemos hablando con las dos lenguas tranquilamente sin que pase nada.

Yo no digo que eso pueda ser tan fácil en el País Vasco, porque la lengua de ustedes se las trae, pero de todas maneras se puede conseguir todo eso si hay interés en hacerlo. Las lenguas no tienen por qué ser excluyentes, sino [...] más bien lenguas que unan. Eso es lo fundamental. Pues ustedes lo tienen en sus manos, pero si, por ejemplo, lo que se avanzase fuese la lucha por la independencia, ¿qué harían ustedes con todo eso? [...]. No creo que tuviesen ni la fuerza suficiente, porque su propia sociedad se estancaría, se perdería, se movería en dos o en tres, como nos ocurriría a nosotros si lo intentásemos. En Cataluña hubo algún grupito que decía: "La independencia". Y los demás les decíamos: "Y eso ¿qué es? ¿No eres independiente tú personalmente?": "sí, lo soy". "¿Puedes decir lo que quieres?": "sí". "Eso es ser independiente". "¿Puedes hablar como quieras?": "sí". "¿Puedes ir a la escuela que te vaya mejor a ti y si

tienes sitio allí?": "sí". "¿Qué más quieres?". Y creo que sería importante que esto también se pudiese decir aquí, sinceramente.

Buscar acuerdos es lo fundamental. Y, sobre todo, lo peor es encerrarse en el pasado. El pasado es exactamente el *pasado*. Cada uno viene de su propio pasado y del pasado colectivo. Eso, sin ninguna clase de dudas; pero, una vez dicho esto, lo que nadie tiene interés en hacer es en decir: "Pues volvamos para atrás". Nadie. Lo que se está haciendo –y eso es lo bueno– es que se diga: "Vamos hacia el futuro". Y el futuro es complicado y en gran parte incierto (no sabemos exactamente cómo irá), pero, desde luego, lo que no tiene ningún sentido es que para avanzar hacia el futuro nos colguemos del pasado. Es absurdo, no lo entiendo [...], sinceramente, y como no lo entiendo [...] lo digo.

**La Ley de Partidos Políticos.**

Queda un par de cosas que les quería decir. [...]. Es el asunto de la Ley de Partidos Políticos. Éste es uno de los asuntos más serios, más graves y más complicados que tenemos. [...]. No digo que no tenga sus razones. Aquí ha habido –y hay, y habrá– situaciones muy brutales todavía, y es lógico que se intente hacer algo al respecto, pero me temo sinceramente que esa Ley de Partidos, si no se tramita muy bien, [...] en confrontación de unos contra otros, no servirá; no puede haber confrontación después. Es [...] absolutamente necesario que las fuerzas políticas principales, estén en un lugar o estén en el otro, se pongan de acuerdo incluso sobre eso. Pero si lo que sale de ahí es: "unos dicen que sí, otros dicen que no", y al día siguiente empieza la pelea, no habrán avanzado nada, absolutamente nada, al contrario. [...]. Si me equivoco, fantástico, mejor; pero la verdad es que, como estoy también metido en el asunto, me interesa muchísimo saber lo que ocurre, lo que puede ocurrir, y no me siento tranquilo.

**Una discusión vieja o una Euskadi para todos.**

Una vez dicho eso, ya sólo me queda una cosa, que es la siguiente, y aquí es posible que también me equivoque [...]. Mi impresión es que la discusión política que existe hoy en España, pero sobre todo en Euskadi, es una discusión vieja. Es más bien una discusión sobre el pasado más que sobre el futuro. Y yo pienso que en este momento lo más importante es pensar en el futuro, y que hay

que buscar las vías en virtud de las cuales se diga: "Tú dices esto, yo digo lo otro; no nos entendemos, pero vamos a seguir hablando a ver si algún día nos entendemos". Mi impresión es que últimamente ha habido un retroceso. [...].

Hasta hace poco Irlanda del Norte era el gran foco de la confrontación. Y la cantidad de muertos que ha existido en esta zona es impresionante. Bueno, pues empezó una tarea de decirles algo así como: "A ver, ¿vosotros sois irlandeses y queréis estar en Irlanda?": "sí". "Pues ya estáis". "¿Y vosotros sois ingleses y queréis estar en Gran Bretaña?": "sí"; "Pues ya estáis, porque hemos reformado el sistema; [...] se ha creado una nueva situación; [...] se ha convertido el País de Gales o Escocia en comunidades autónomas, y [...] se han hecho acuerdos magníficos entre Inglaterra e Irlanda, [...] entre Irlanda del Norte e Irlanda, para que los problemas vayan surgiendo y vayan siendo superados". Y esto que les decía al principio, cuando he leído que uno de los dirigentes irlandeses se ha convertido en alcalde por votación popular, me ha parecido que era un paso adelante enorme.

Yo no veo que exista otro camino como éste. Sinceramente, no lo veo. Pero, eso sí, exige que cada uno esté a la altura de lo que debe estar, y muy especialmente los que se consideran los dueños de la situación con las armas en la mano y que nos producen tanto daño, tanto sacrificio. Pero yo no creo que Euskadi en solitario, sin la ayuda de los demás y sin su propia ayuda, pueda salir de la situación de estancamiento. No sé si me equivoco, pero yo hablo de *estancamiento* desde el punto de vista de lo que son en este momento las agresiones y los asesinatos. Si no puede salir de esto será muy difícil que lo demás salga adelante. Qué voy a decirles –y esto lo saben ustedes mil veces más que yo–, pero como vengo de lejos me atrevo a decirles: "Por aquí quizás podemos ir". Seguramente que quizás esto pueda ser algo así como una aventura. Y [dirán]: "Éste ¿qué quiere decirnos? Ya sabemos de qué va". Claro, ustedes saben mucho más que yo de qué va, pero yo desde fuera –y [...] [desde] aquí arriba– pienso que sería enormemente importante buscar una forma que pueda conseguir que Euskadi sea Euskadi para todos y que no se quede Euskadi en solitario en el momento en que lo demás, lo que le rodea en España y fuera de España, va a seguir avanzando. Porque si ustedes no avanzan, se estancan; si se estancan, se van para atrás. Y eso no creo que sea bueno para nadie.

Muchísimas gracias». ■



## *I Seminario Fernando Buesa Blanco* en los Cursos de Verano de la UPV-EHU

[Donostia-San Sebastián, 15.07.2002 / 16.07.2002]

La XXI edición de los Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV-EHU) acogió en su programa el *I Seminario Fernando Buesa Blanco* con el título de *Ciudadanía, multiculturalidad y globalización: propuestas para el estudio e intervención*. El *Seminario* estuvo dirigido por los profesores Javier Otaola, letrado de los Servicios Jurídicos del Gobierno Vasco y síndico del Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, y Dionisio Gratal, gerente de la *Fundación*.



El objetivo del *Seminario* se planteaba como una «aproximación» a la relación existente entre las nociones de *ciudadanía*, *identidad nacional* y *comunidad cultural* en el marco del Estado-nación actual, cuyo entorno está dominado por dos factores: la globalización y la interculturalidad derivada de la inmigración.

El *Seminario* se celebró en el Palacio Miramar de Donostia-San Sebastián los días 15 y 16 de julio, y fue inaugurado por el director de los Cursos de Verano, Ricardo Echepare, y el vicerrector del Campus de Gipuzkoa de la UPV-EHU, Lander Sarasola. En él participaron profesores de distintas Universidades del Estado. Los ponentes y los títulos de sus intervenciones fueron los siguientes[1]:

> **Ricard Zapata** (profesor titular de Teoría Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona)[2]: «Estado, naciones y ciudadanos (I y II)».

[1] Asimismo, se programó la denominada «Terraza de verano», en la que Otaola, Zapata, Elorza y Beriain debatieron coloquialmente sobre *Ciudadanía, multiculturalidad y globalización*. Partiendo de las declaraciones realizadas en febrero de 2002 por el presidente del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, Mikel Azurmendi, acerca de los efectos de la multiculturalidad, los intervinientes trataron con detalle algunos de los temas expuestos en el *Seminario*.

**Antonio Elorza** (catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid)[3]: «¿Cómo debe afrontar la democracia las tensiones de la multiculturalidad?».

**Josetxo Beriain** (profesor titular de Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra)[4]: «Cuestiones identitarias, multiculturalidad y globalización».

**Javier De Lucas** (catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valencia)[5]: «Derecho a la diferencia y diferencias de derechos: ¿por qué no pueden ser ciudadanos los emigrantes?».

**Jasone Astola** (profesora de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la UPV-EHU)[6]: «Multiculturalidad y Estado de derecho: la gestión de la diferencia».

---

[2]Ricard Zapata. Entre otras, es autor de la obra *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social* (Anthropos, Barcelona, 2001).

[3]Antonio Elorza. *Idem*: *La religión política: el «nacionalismo sabiniano» y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo* (R & B, Donostia-San Sebastián, 1995) y *Umma: el integrismo en el Islam* (Alianza, Madrid, 2002: con la colaboración de otros autores).

[4]Josetxo Beriain. *Idem*: *La integración en las sociedades modernas* (Anthropos, Barcelona, 1996) y *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural* (Anthropos / Universidad Pública de Navarra / Universidad Central de Venezuela, Barcelona / Pamplona / Caracas, 2000).

[5]Javier de Lucas. *Idem*: *Europa, ¿convivir con la diferencia?: racismo, nacionalismo y derechos de las minorías* (Tecnos, Madrid, 1992), *El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural* (Temas de Hoy, Madrid, 1994) y *Puertas que se cierran: Europa como fortaleza* (Icaria, Barcelona, 1996).

[6]Jasone Astola. *Idem*: *Poder regional de la Unión Europea* (Instituto Vasco de Administración Pública, Oñati, 1994).

A continuación, con las limitaciones propias de una síntesis, abordamos el contenido de cada una de las intervenciones mediante un breve resumen y la presentación de algunas de las *ideas-fuerza* expuestas. Considérese, por tanto, lo apuntado como una aproximación a las sesiones del *Seminario*.

**RICARD ZAPATA: «Estado, naciones y ciudadanos (I)».**

Zapata dedicó la primera de sus sesiones a formular el marco teórico-conceptual de la cuestión, y a revisar las «concepciones» fundamentales de la ciudadanía como «categoría mediadora entre la persona y el Estado» desde la época de la Ilustración.

– Los atributos elementales de ese marco han sido el *Estado*, la *nación* y la *ciudadanía*. A su vez, la ciudadanía ha estado sólidamente constituida por el *Estado*, la *esfera pública* y la *nacionalidad*.

– El mayor peso de uno de estos pilares con respecto a los otros dos ha conformado las concepciones liberal (derechos), republicana (civismo) y comunitarista (identidad política) de la ciudadanía, respectivamente.

– La ciudadanía se asemeja a un «proceso» expuesto a factores que alteran la articulación *Estado-nación-ciudadanía*. Hoy en día el más influyente de todos ellos es el fenómeno del *multiculturalismo* o *multiculturalidad*. Su irrupción ha comenzado ya a provocar «fisuras» en ese anclaje –en beneficio de la vía multicultural–, sobre todo en su versión ortodoxa o tradicionalista, que postula la indivisibilidad de los tres conceptos.

– El *multiculturalismo* como noción descriptiva –no normativa– plantea un problema imprevisto que se manifiesta siempre en la esfera pública de una única sociedad.

– Existen cinco *dimensiones* de la multiculturalidad en Europa, cada una con sus respectivas *lógicas* y *lenguajes*:

| Dimensión | Lógica | Lenguaje |
|---|---|---|
| Identidades culturales..... | Minoría / mayoría..... | Discriminación |
| Inmigración..... | Inclusión / exclusión..... | Derechos |
| Multinacionalidad..... | Autogobierno..... | Competencias / reconocimiento |
| Unión Europea..... | Estatal / supraestatal..... | Supra-transnacionalidad. |
| Globalización..... | Política-económica-social-cultural. | Derechos humanos-justicia |

**ANTONIO ELORZA: «¿Cómo debe afrontar la democracia las tensiones de la multiculturalidad?»**

Elorza disertó sobre la multiculturalidad bajo dos dimensiones: la del Estado plurinacional y la del pluralismo étnico de comunidades con amplias capas de población inmigrante. En su análisis prevaleció el enfoque histórico; en concreto, destacó la influencia de los agentes y procesos que desde el siglo XVII han condicionado estos dos fenómenos. De hecho, vaticinó que sólo «un proceso histórico libre dictará el futuro» de esas comunidades, y en definitiva de la vigencia de sus identidades.

– El hombre posee un sentimiento xenófobo muy arraigado por su tendencia *natural* o *ideológica* para percibir al *otro* como a un ser inferior o peligroso que debe ser privado de sus derechos.

– Es preciso eliminar la asociación existente entre *multiculturalismo* y *riesgo para la democracia*, y abogar por el concepto de *filoxenia* (acogida y solidaridad con el extranjero) como proyecto político.

– Se impone un diagnóstico de la multiculturalidad que identifique los rasgos específicos de cada caso (por ejemplo, la cohesión e inmovilismo que dificultan la integración de los colectivos islámicos en el mundo occidental), así como conocer las experiencias registradas en países de tradición inmigrante (con especial atención al modelo de acogida estadounidense).

– Ha de primar el reconocimiento desde la diferencia como método de integración en detrimento de la imposición o coacción de la minoría.

– El modelo político-jurídico más indicado para el fomento de la pluriculturalidad es el Estado descentralizado, donde las comunidades con cultura propia pueden disponer de sus propios mecanismos de autogobierno.

– El impulso de la integración desde las identidades particulares no es suficiente si no se estimula la participación política que evite la *guetificación* y respete la autoorganización en todos los órdenes de la vida.

– El «reconocimiento progresivo» del *otro* mediante la concesión de sus derechos ha de darse en tres fases: 1.ª, los derechos civiles de reunión, manifestación, etc.; 2.ª, a partir de un breve número de años de estancia, la participación política en las elecciones municipales; y 3.ª, una vez socialmente integrado, la plena ciudadanía.

**JOSETXO BERIAIN: «Cuestiones identitarias, multiculturalidad y globalización».**

Beriain analizó la *modernidad* como fenómeno revolucionario que *construye el cuerpo social*, pero que, al mismo tiempo, lo erosiona con los conflictos que provoca. Desde el punto de vista histórico, cada civilización ha adoptado su propio proyecto modernizador, y en la actualidad asistimos a la vigencia de *modernidades múltiples*, representadas en cuatro modelos: el europeo, el de EE. UU., el japonés («la domesticación del *samurai*») y el fundamentalista.

– El modelo europeo está basado en la conjunción del Estado-nación, el capitalismo industrial y la industrialización de la guerra, y el japonés en el progreso y el principio del honor (en detrimento de la lógica militar).

– El modelo de EE. UU. («excepcionalismo americano») se fundamenta en la denominada *religión civil*. Esta primacía de la sociedad civil sobre el Estado contribuye, si no a la integración de todos los colectivos, sí a la formación de un *mosaico* de identidades culturales que, aun irremediablemente *separadas*, se avienen a un mismo procedimiento cívico o mínimo común denominador jurídico de derechos y obligaciones, que permite la convivencia entre sus ciudadanos.

– El modelo fundamentalista islámico («moderna antimodernidad del fundamentalismo»), presente en todas las civilizaciones monoteístas, se concreta en un fenómeno que no es conservador, ni irracional, ni reacio al avance científico-técnico ni económicamente precario. Se trata de «una religión política» contra el programa cultural y político de la modernidad occidental; «un activismo violento movido por la voluntad de poder en nombre de Dios»: «la vida es lucha sin cuartel y el mundo no es sino un campo de batalla. Los fundamentalistas luchan contra un enemigo construido como tal [...] por una tradición imaginada infalible [...] con palabras, ideas, votos y, en última instancia, con balas y personas-bomba [...]. [...] luchar bajo la bandera de Dios supone convertir una metáfora, la lucha, en un sacrificio, y el sacrificio, no sólo en inmolación del prójimo, sino en autoinmolación».

– Es preciso que Occidente revise sus esquemas modernizadores, las categorías y relaciones sociales de ellos resultantes, y defina otro modelo que, sin la tentación de querer trasladarlo o reproducirlo al resto del mundo, se ajuste mejor a la realidad actual y a los nuevos entornos que se avecinan, mediante «parámetros o notas provisoras» y fórmulas autocorrectoras.

– En última instancia, se trata de preservar lo esencial de la nueva modernidad: que todos los ciudadanos podamos guarecernos bajo «un paraguas moral» sin tener que renunciar a nuestra capacidad de elegir, a nuestra condición de «herejes».

**RICARD ZAPATA: «Estado, naciones y ciudadanos (y II)».**

En su segunda sesión, Zapata se centró en el complejo fenómeno de la inmigración: en su diagnóstico y en la metodología orientada a solucionar los conflictos de múltiple incidencia que genera (vivienda, educación, sanidad...). Nos referimos a un nuevo éxodo en la historia de los movimientos migratorios que, en la actualidad, constituye el «motor de cambio» social más importante.

– La política de inmigración que se está aplicando en los países receptores «vulnera los principios básicos» de la democracia y el liberalismo, y fomenta nuevas formas de coacción y dominación, basadas en la discriminación de corte medievalista.

– El objetivo final sería la *acomodación* (no la *integración*) del inmigrante, que va más allá de la simple consecución los derechos.

– Para cumplir con este reto, son recomendables estas iniciativas: la consideración del acto migratorio como un derecho humano; una política plural –no global o universalista– más atenta a las causas del éxodo que a sus efectos; un equilibrio en el acceso entre la restricción absoluta y la entrada descontrolada; la adquisición de la ciudadanía a través de la condición de *residente* –no del *nacional*–; el fomento del asociacionismo entre inmigrantes; y, por último, un «sistema pluralista de decisión» sometido a la acción coordinada entre todos los agentes sociales implicados, sobre todo entre las distintas Administraciones Públicas competentes.

**JAVIER DE LUCAS: «Derecho a la diferencia y diferencias de derechos: ¿por qué no pueden ser ciudadanos los emigrantes?».**

La construcción de la diferencia y la gestión de la presencia de inmigrantes en el espacio público de la Unión Europea fueron las líneas argumentales empleadas por De Lucas. Su exposición culminó con una serie de propuestas en ambos aspectos.

– Se constata el afianzamiento de un proceso de construcción de la diferencia que justifica la exclusión o discriminación del inmigrante, a través del cual éste es percibido –que no reconocido– como diferente.

– El instrumento legal de esta concepción es una política de inmigración que atenta contra la universalidad de los derechos humanos y los principios de la democracia multicultural, al vetar el acceso pleno del inmigrante a los derechos políticos, sociales y culturales que corresponden a los miembros de la comunidad pública.

– Son censurables la segmentación y excepciones que están agrietando el Estado de derecho (supresión del *habeas corpus*, falta de motivación en decisiones estatales, recurso al silencio administrativo...).

– Se trata de una política que no busca la acomodación, equiparación o integración del inmigrante como ciudadano, sino su control como extranjero mediante la aplicación de una normativa jurídica discriminatoria o excluyente. Una política *cicatera* que sólo contempla la gestión del tráfico de inmigrantes y únicamente atiende al extranjero que interesa al país receptor: el trabajador *invitado* –laboralmente *útil* y culturalmente asimilable– a través de un contrato de extranjería. Al resto se le ignora impidiendo su entrada o decretando su expulsión.

– El planteamiento excluyente se refuerza gracias al discurso generalizado del miedo: lo prioritario es evitar la amenaza de los inmigrantes, que arrebatan la seguridad, el trabajo y la identidad de los *nacionales*. Esta *xenofobia institucional* logra que se asocie *riesgo para la democracia* y *derechos humanos* con personas que comparten otras culturas, normalmente extranjeros de raza y religión distintas a la nuestras.

– La inmigración ha de ser considerada necesariamente como un elemento clave en la política de toda democracia multicultural –y no una baza partidista en la contienda electoral–.

– Transcurrida la fase del discurso humanitario y asistencial, la cuestión no consiste en convertir a todos los inmigrantes en ciudadanos, sino en que la condición ciudadana sea accesible a una pluralidad de condiciones, incluida la situación actual de los inmigrantes.

– Una propuesta válida sería otorgar al inmigrante la condición de ciudadano, no conforme a su identidad etnocultural, sino a un criterio democrático: el estatuto de residencia estable o vecindad permanente.

– En el ámbito internacional son imprescindibles los acuerdos entre los países de origen, los países receptores y los propios inmigrantes; y en el ámbito estatal, la coordinación interinstitucional y el mayor protagonismo de la Administración local.

**JASONE ASTOLA: «Multiculturalidad y Estado de Derecho: la gestión de la diferencia».**

Astola abordó de forma distendida la dificultad que existe en Europa para poder *gestionar* jurídicamente la diferencia entre comunidades dispares que comparten un mismo territorio. Bajo el doble enfoque de la Teoría del Estado y la Antropología, Astola constató la resistencia de esos Estados, aunque históricamente cada vez más inclusivos, a integrar a minorías que no figuran en su nómina.

– Nos encontramos en un momento de crisis, de adaptación o transición hacia el reconocimiento pleno del *otro* (el conflicto de género, la colisión entre el derecho a la vida y la libertad de conciencia, el sufrimiento vital de la inmigración, la pervivencia de tradiciones rechazadas por la cultura occidental, etc.). No disponemos de modelos o arquetipos de gestión de la diferencia.

– El problema deriva fundamentalmente de la tradición occidental de cimentar el Estado de Derecho desde el principio más importante

del imperio de la ley: la igualdad. Desde esta perspectiva, sólo cabe promulgar normas generales o universales y, en su defecto, normas particulares no discriminatorias.

– Los ciudadanos debemos ser conscientes de la diferencia en sí misma. Nuestras reservas o miedos ante lo distinto podrán evolucionar «en la medida que asimilemos la diferencia», «entendamos que existen otros que piensan de otra manera», «los hagamos nuestros», sean «parte de nosotros», «aceptemos sus derechos y les demos espacio jurídico». De este modo, estaremos en mejores condiciones para conjugar la libertad de creencias y la libertad de vivir de acuerdo con nuestras creencias, sin que éstas sean mejores que otras sólo por el hecho de ser nuestras.

– En esta época de incertidumbres se impone la continua reconsideración o relativización de los valores que inspiran nuestro ordenamiento jurídico.


EL ESTATUTO DE AUTONOMÍA DEL PAÍS VASCO

## Publicaciones

La edición de contenidos que promuevan el análisis, la reflexión, el debate y las propuestas en torno a los valores de la paz, la democracia y el progreso social es una de las principales actividades de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*.

Y este trabajo de edición se realiza con los dos formatos de publicación, el tradicional y el digital[1]. Con estas bases, se han editado las conferencias de las ***Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco***, y se continúa trabajando en el desarrollo del proyecto de ***Página Web***.

De esta manera, la *Fundación* procura también difundir aquellas iniciativas que organiza y que pueden servir para impulsar una cultura de la ciudadanía.

A continuación, reseñamos brevemente estas dos iniciativas.

[1]La difusión de la figura y de la palabra de Fernando Buesa también ha estado presente en esta línea de intervención. Así, la *Fundación* ha colaborado en la publicación de *Nos queda la palabra...* editada por las Juntas Generales de Álava (véase el epígrafe *En torno a Fernando Buesa*).

## *Cuadernos de reflexiones sociales: el Estatuto de Autonomía del País Vasco*

**El Estatuto de Autonomía del País Vasco. Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa, Vitoria-Gasteiz, 2002, 136 págs. Presentación de Javier Blanco. Contiene CD-Rom. ISBN:84-607-4605-4**

En el marco de su actividad editora, la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa* ha concebido un espacio específico reservado para la publicación de las jornadas, cursos o seminarios que impulsa. Se trata de la serie *Cuadernos de reflexiones sociales* que, en palabras de Javier Blanco, secretario general de la *Fundación*, quiere responder a «un nuevo estilo de edición, más actual e interactivo», mediante la combinación de los formatos tradicional y multimedia con un diseño gráfico atractivo.

El primer número de los *Cuadernos* parte de las intervenciones de las *Jornadas sobre el Estatuto de Autonomía del País Vasco* (Vitoria-Gasteiz, 25 de octubre, y 8 y 15 de noviembre de 2001), ya reseñadas en páginas precedentes[2]. Sin embargo, la edición no se limita a reproducir las *Jornadas* parcialmente (en extractos: soporte papel) o en su integridad (CD-Rom), sino que se ve enriquecida con la inclusión de una valiosa información de referencia distribuida entre uno y otro formato. Esta documentación se apoya en la presentación de una breve síntesis del proceso estatutario, tablas y gráficos de evolución, bibliografías (genéricas y de los participantes de las *Jornadas*), cronologías (del proceso autonómico y de transferencias) y un índice onomástico. La elaboración y la selección de los textos corresponden a Francisco José Llera y Carmelo Moreno del Río, profesores del Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la UPV-EHU.

Estos materiales acompañan al contenido de las conferencias, cuyos ponentes y moderadores fueron los siguientes:

**1ª. Sesión** [25.10.2001]: moderada por Xabier Markiegi

*Alberto Oliart*
*José María Benegas*
*Emilio Guevara*
*Santiago Carrillo*

[2] Programa, contenido y participantes de las *Jornadas*, en este mismo apartado.

**2ª. Sesión** [08.11.2001]: moderada por Juan Carlos Da Silva

*Pascual Jover*
*Román Knörr*
*Roberto Lertxundi*
*Pello Salaburu*

**3ª. Sesión** [15.11.2001]: moderada por Alberto Figueroa

*Kepa Aulestia*
*Luis Daniel Izpizua*
*Francisco Llera*
*Imanol Zubero*

**Página Web de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*: www.fundacionfernandobuesa.com**

En la actualidad, la *Página Web* de la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa* se desarrolla para difundir tanto las actividades que organiza como la figura de Fernando Buesa. Y ello, desde un planteamiento informativo-documental, bajo el impulso y la promoción del valor de la palabra, la cultura de la paz y el ejercicio pleno de la ciudadanía.

En concreto, a través de sus *ventanas* se pueden conocer principalmente las intervenciones parlamentarias de Fernando Buesa y la organización e iniciativas de la *Fundación* (memoria y agenda de actividades tales como actos de homenaje, cursos y jornadas, publicaciones), algunas de las cuales forman parte del contenido de este número 2 de *El valor de la palabra. Hitzaren balioa*.



Serie: *Los espacios de la palabra (y la conciencia).*

# 9. OTROS ESPACIOS

## Espacios para *encontrar* y *encontrar-se*

Nuestro espacio se enriquece con los otros espacios: los de Uno y los de los Otros. Son espacios interiores y exteriores que alimentan el ejercicio de la ciudadanía.

En esta sección pretendemos ofrecer *otros espacios*.

El pensamiento y la disposición ante el vivir se oxigenan con el encuentro con los Otros. *Encontrar* es *encontrar-se*.

**José Ignacio Aranes** nos acerca al encuentro de un *buscador de encuentros*. **Eduardo Chillida** anhela *encuentros con la luz*, *con los errores que aciertan*, *con la trascendencia: el tiempo y el espacio*, *con las preguntas y las respuestas*, *con el 3: la síntesis y la alquimia.*

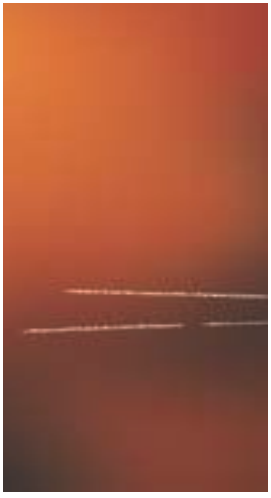


Imagen V

La obra y la trayectoria de Eduardo Chillida, que falleció en Donostia-San Sebastián el 19 de agosto de 2002, *nos iluminan hacia lo que podemos ser*.

# Eduardo Chillida: buscador de encuentros*

*José Ignacio Aranes*



***José Ignacio Aranes Usandizaga*** *[Donostia-San Sebastián, 1961] es licenciado y doctor en Ciencias de la Información por la UPV-EHU. Ha impartido Cursos de Doctorado sobre los tratamientos informativo-documentales y los nuevos paradigmas de la comunicación. Es autor de investigaciones y publicaciones, como* Industrias y políticas culturales en España y País Vasco *(1995). Ha trabajado en Prensa diaria y ha sido director de* Mediatika*, cuaderno de investigación de Eusko-Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos (Sección de Medios de Comunicación). Coordinador de proyectos del equipo* DOKU*, realiza trabajos de investigación / documentación / edición. En la actualidad, ultima el libro* Casco Antiguo de Cultura Contemporánea de la ciudad de Vitoria-Gasteiz.

* **Agradecimientos.**

Al Museo Chillida-Leku por abrirnos lo que han abierto para todos. A su director, Luis Chillida; a la responsable del Departamento de Comunicación, Almudena Barcáiztegui, por facilitarnos las fotografías publicadas en este artículo: *Chillida leyendo en su estudio* (de Jesús Uriarte) y *La casa del Poeta. Estela VII* (de Íñigo Santiago), y a *Vivi* Lizariturry por su atención.

Y a Cristina de la Fuente, de la Galería Arteko, por su esfuerzo para conseguirnos *La indetenible quietud*, obra con 32 poemas de Clara Janés y 6 grabados de Chillida.

Y, justamente, a Clara Janés, que nos confirmó personalmente lo que buscábamos: su palabra en torno a Chillida, en el libro mencionado y en otro al que aludiremos: *Vivir*.

Y a quienes sin falsas ceremonias, a partir del trabajo de Chillida, nos han enseñado a ver las luces, sus luces y con ellas las nuestras: desde la poesía, la filosofía, la música, la arquitectura, la vida...

Y nuestro lamento (las limitaciones de un artículo) por no haber podido recoger la palabra de otras personas, también valiosas, que la utilizaron para *esclarecer-nos*. Quizás haya ocasión.

*«El asombro ante lo que desconozco*
*fue mi maestro. Escuchando su*
*inmensidad. He tratado de*
*mirar, no sé si he visto».*

**Eduardo Chillida**

*«Lucho con las cosas, más quizás que*
*para conocerlas,*
*para saber por qué no las puedo conocer.*
*Es decir, para conocerme».*

**Eduardo Chillida**

## 1. Encuentros con la luz

Eduardo Chillida Juantegui: buscador de encuentros. Su primer encuentro con la luz sucedió en Donostia-San Sebastián, el 10 de enero de 1924. Había nacido. A esa primera cita luminosa, la más enigmática y de mayor prodigio, siguió una sucesión de espléndidos fogonazos que nos alumbran y se mantienen encendidos desde dentro y hacia fuera: es la energía de su obra plástica. Para ello, para alcanzar la plenitud y la permanencia que muestran esos fogonazos de llamarada interior, concentrada y con estelas perennes, antes fueron necesarios el sudor y el trabajo en el laboratorio de intuiciones, ideas y propuestas, los ensayos en el estudio con esbozos y maquetas, la *purificación* de las formas y finalmente la esforzada materialización en el taller y la fragua. El estudio y el taller: sus territorios exclusivos.

En Hernani, en la fragua de Manuel Illarramendi: una de las casas de la luz alimentada, fue donde se produjeron los primeros hallazgos felices para E. Chillida tras su vuelta de París, en 1951, y las búsquedas hasta entonces relativamente satisfactorias en ese período de aprendizaje que le condujo a trabajar con el yeso y la piedra, con la referencia de la *luz blanca*,

característica de las obras de la Grecia clásica, que él admiraba. No era su luz: la *oscura*. La recuperó en el Cantábrico, con el hierro[1].

En *la fragua del pueblo*[2] y con el hierro. La importancia decisiva de este arranque, con la estela *Ilarik*, ha sido confesada por el propio escultor e interpretada por personas certeras como el poeta y galerista Jacques Dupin, el filósofo Gaston Bachelard o el gran desvelador Octavio Paz. Los tres poseedores de la audacia comprensiva en la poesía y el ensayo.

Gabriel Celaya, poeta del pueblo guipuzcoano donde estaba esa primera fragua, Hernani, trazó asimismo un retrato del lugar donde Chillida se las veía con el fuego y el hierro. Lo conoceremos, pero antes acudiremos al trío mencionado. Empecemos con Dupin. Son palabras suyas:

> «Eduardo Chillida nació en 1951, en una fragua de Hernani, de su encuentro con el vacío. [...]. El vacío no es la nada, sino la matriz del espacio. No se define más que por lo que excluye o ignora. Pero, sin embargo, se deja aprehender en la experiencia, en el impulso y la caída, en la ausencia y el vértigo, en el amor. Medio homogéneo e inerte pero atrayente, es la obsesión, y el tormento, y la materia primera del escultor»[3].

El vacío: *la materia primera del escultor*. Así es, la materia *prima* más difícil, pero la que mejor acoge los materiales y las formas que articulan el espacio; la materia más *fecunda* para *encontrar* y *encontrar-se*.

---

[1]Cfr. BÄRMANN, Mathias: «Cuando la trasparencia se hace piedra. Sobre las esculturas de alabastro de Eduardo Chillida», en CHILLIDA, Eduardo: *Chillida. 1948-1998* [Catálogo]. Guggenheim Bilbao Museoa, Bilbao, 1999a, págs. 75-95.

[2]*La fragua del pueblo*. Martin van der Koelen: «Presentación», en CHILLIDA, Eduardo: *Opus P.I: catálogo completo de la obra gráfica 1959-1972*. Chorus-Verlag, Mainz-München, 1999b, págs. 6-29.

[3] DUPIN, Jacques: «Repeticiones alrededor del vacío», en BARAÑANO, Kosme María de: *Symposium Chillida*. Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco, Zarautz, 1992, págs. 43-49. El texto de Dupin forma parte de las intervenciones que se presentaron en el *Symposium Chillida*, dirigido por K. M. de Barañano y celebrado en el marco de los *IX Cursos de Verano - II Cursos Europeos de la Universidad del País Vasco*.

Secuencia en tres *encuentros-nacimientos*: número mágico para Chillida, al que volveremos. *Primer encuentro-nacimiento* (a la luz): 1924. *Segundo nacimiento* (al hierro): 1951. Y *tercer nacimiento* (a la casa de la tierra y del cielo): 2002. No abusemos, ni siquiera de las cronologías. Las fechas y los episodios sin vuelta de la vida ahí quedan, ciertamente, pero por fortuna cada día es un *nacimiento* y, en ocasiones, ocurre que *nacemos* varias veces. Bienvenidos sean los *nacimientos*.

Cada obra de Chillida es un *encuentro-nacimiento* que puede engendrar otros *encuentros*. En las piezas de Chillida *todo cuadra en un todo*: es la unidad. Se trata quizás del sentido holístico que nos enseñaron los griegos: la percepción de lo universal hasta en lo minúsculo. O de lo unitario, o de la *unicidad*: término empleado por el crítico Santiago Amón para observar el ensamblaje y la singularidad de *la materia*, *el pensamiento* y *el quehacer*: «Una fue la llamada, único el trayecto, única ha de ser la obra»[4]. Pensamos, asimismo, en la simbiosis que concita la obra de Chillida: el conocimiento es una sensación y las sensaciones son conocimiento. Comprobamos que lo orgánico es metafísico; la materia se hace espiritual; la densidad es liviana; lo poético es natural; el silencio se oye; los enunciados secos son líricos; las aristas se curvan; lo aéreo es telúrico. Pero *todo parece ser como ha de ser*. Condición, esta última, reservada a quien puede recibir el calificativo de *clásico*.

El filósofo Gaston Bachelard, conocedor y amigo de *los sueños* en la poesía, el arte y la ciencia, sostiene que Chillida comienza a *ser Chillida* con el hierro. Y comparte con Eduardo Chillida su entusiasmo en el trabajo con el fuego, las tradiciones y -cómo no- los sueños.

> «[...] Las tradiciones y los ensueños son constantes: el verdadero herrero no puede olvidar los sueños primitivos. El sueño concreto lo domina. Todo en él se vuelve historia, larga historia. Recuerda el óxido y el fuego. El fuego sobrevive

[4]AMÓN, Santiago: «La Unicidad de la obra de Chillida», en CHILLIDA, Eduardo: *Escultures, obra gráfica: Octubre-Desembre 1980* [Catálogo]. Galería Maeght, Barcelona, 1980, págs. 10-11.

> en el hierro frío. Cada martillazo es una firma. [...]. Un gran sueño rabioso ha sido martilleado. [...]. Pero ¿acaso no se encuentran inconscientemente dentro de nosotros mismos, simples hombres de manos pálidas, esos sueños. [...][5]».

Atendamos ahora a Octavio Paz, experto cultivador entre otras prácticas del profundo y sutil arte literario del *haiku*, que tantos *aromas* crea y que tan bien puede acompañar las creaciones de Chillida. Acaso sea por la manera de *decir* y de *no decir* (el silencio y lo que se sugiere) del *haiku*: inclinado a dejar que nos alcance el conocimiento a través de la contemplación de la naturaleza, aunque a menudo en la escritura de estas piezas, entre lo ascético y lo sensual, algunos confundan la banalidad con la sabiduría, la ramplonería con lo sublime.

Pero vayamos con Octavio Paz y el retorno desde París de Eduardo Chillida en 1951. Vayamos a la entrada de Chillida en la fragua, al hierro y al trabajo con su primera materia: la del espacio.

> «La vuelta a la tierra fue la vuelta al hierro y la vuelta al hierro fue el regreso a sí mismo. Pero no al ego ni a la conciencia personal sino a aquello que es anterior al yo: el espacio. La aprehensión del espacio es instintiva, es una experiencia corporal: antes de pensarlo y definirlo, lo sentimos. El espacio no está fuera de nosotros ni es una mera extensión: es aquello en donde estamos. El espacio es un *donde*. Nos rodea y nos sostiene pero, simultáneamente, nosotros lo sostenemos y lo rodeamos. Somos el sostén de aquello que nos sostiene y el límite de lo que nos limita. Somos el espacio en que estamos»[6].

*El taller de Chillida*. Gabriel Celaya, quien eligió su nombre en un *segundo nacimiento*, el de Gabriel Celaya –poeta–, frente o por lo menos

[5]BACHELARD, Gaston: «El cosmos del hierro», en CHILLIDA, Eduardo: *Elogio del hierro* [Catálogo]. IVAM, Institut Valencià d'Art Modern, Valencia, 1998, págs. 134-136. Para los amigos de los sueños puede consultarse otro título de G. Bachelard donde también figura el texto aquí referenciado: «El cosmos del hierro». Nos referimos a *El derecho de soñar*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1985, págs. 56-61. La obra reúne una coleccíon de artículos: pequeños *sueños*.

[6]PAZ, Octavio: *Sombras de obras. Arte y literatura*. Seix Barral, Barcelona, 1996, pág. 218.

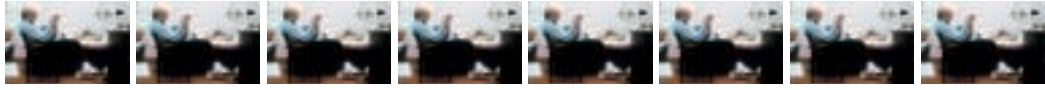
sobre su primera identidad, la de Rafael Múgica –ingeniero y con la condición social y familiar que le acompañaba–, titula así su texto: *El taller de Chillida*. Sabía de lo que escribía: como poeta e ingeniero. Gabriel Celaya fue un *ferrón* y también un *arrantzale* de las palabras. Nos permitiremos una presentación del poema en tres partes:

> *«El taller es oscuro y prometeico.*
> *No fuegos fatuos. Fuegos combativos. Fuegos vascos.*
> *Fuegos y juegos*
> *Que levantan lo sano por lo alto [...]».*
>
> *[...] «Chillida lo hace a su modo como antes hicieron otros,*
> *golpeando y sudando,*
> *sudando y pensando,*
> *hace... [...]».*
>
> *[...] «Y así surgen del caos los dioses prometeicos.*
> *Encima del taller está el Estudio,*
> *la mesa del dibujante y el ingeniero de sueños,*
> *los cálculos razonados, los proyectos,*
> *pero...».*[7]

El cierre de su poema, como el de varios de sus versos, es en realidad una apertura. Lo aparentemente incierto de la búsqueda creativa *manda*: los puntos suspensivos.

Sin puntos suspensivos continuamos hacia los encuentros, incluso, hacia los que evidencian *errores que aciertan*. Avancemos.

[7]CELAYA, Gabriel: «El taller de Chillida», en CHILLIDA, Eduardo: *Op. cit.*, 1999a, pág. 118.





*Chillida leyendo en su estudio.* Foto: Jesús Uriarte [Imagen cedida por el Museo Chillida-Leku]



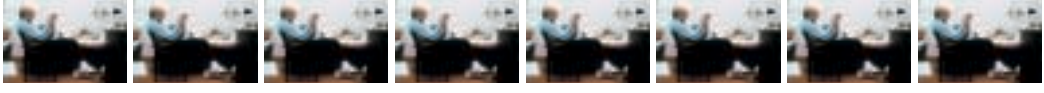


## 2. Encuentros con *los errores que aciertan*

Los hallazgos, los encuentros y *los errores* también, según Chillida. «En el fondo, yo creo cada vez más que mi obra está hecha con infinidad de errores que se compensan unos con otros. Estoy convencido de que eso es mi obra», aseguraba, para añadir: «Y además tiene otra característica de la que todavía mucha gente no se ha dado cuenta: es una rebelión contra la gravedad»[8].

Los hallazgos, los encuentros y *los errores que aciertan*. Son esculturas con la energía abrazada en madera, hierro, acero, hormigón, mármol, granito, yeso, terracota o alabastro. Encuentros son las piezas de barro con los besos del fuego y la piel de la tierra. También lo son los grabados y *collages* que muestran el espacio con las líneas constructoras y las ventanas del recogimiento y la esperanza: xilografías, aguafuertes, litografías. Igual que los dibujos de trazo firme y hermosas caligrafías de autor: las letras configuran la superficie blanca y con texturas del papel. O las pequeñas pero misteriosamente densas piezas de oro, alguna de plata o de bronce, creadas para que las lleve el cuerpo o el alma de personas queridas: medallas, cruces, colgantes.

[8]Cfr. HUICI, Fernando: «Palabras, caminos en torno al *Elogio del Horizonte* y otras esculturas», en CHILLIDA, Eduardo: *Elogio del Horizonte*, Progreso editorial, Oviedo, 1990, pág. 18.



A los encuentros citados se suman las palabras escuetas de un guipuzcoano con el alma respirada por la tierra, el cielo y el mar –la mar–; palabras de quien ha sido considerado por algunos como hermético y difícil en las aproximaciones verbales[9]; palabras que saben titular las obras como un poeta o un filósofo oriental; palabras que nombran como un explorador cuando bautiza un enclave ya para siempre[10]; palabras que interrogan y anuncian los procesos de búsqueda y el empeño por indagar con lo que uno tiene y no tiene (todavía). «Tengo las manos de ayer, me faltan las de mañana»[11], confesaba el escultor con el anhelo de la búsqueda incompleta y la sabiduría de quien conoce lo que aún no ha recibido; aunque, diremos, en las manos de hoy están las de ayer y, si se repara bien, se encuentran las de mañana.

Y por último, pero antes que nada o que todo, sus obras-encuentros obedecen a un mirar cargado de humanismo (estética más ética); a un mirar con los ojos, las entrañas, el espíritu y las manos, en fin, de un hombre tenazmente bueno[12].

Tras esas exploraciones y encuentros Chillida dejó de ver la luz para, quizás, descubrir ingrávido otra luz con ojos dulces de viaje un día de agosto: el 19. Ese encuentro sucedió también en Donostia-San Sebastián, en el Monte Igeldo, en su casa Intz-Enea, entre la tierra, el cielo y la mar, encima del *Peine*

[9]Cfr. FULLAONDO, Juan Daniel; MUÑOZ, María Teresa: *Laoconte crepuscular: conversaciones en torno a Eduardo Chillida*. Kain, Madrid, 1991, págs. 7-11.

[10]La obra *Peine del Viento* se presenta como un buen ejemplo del *nacimiento* y *bautizo* de *un lugar* en su ciudad: Donostia-San Sebastián. En el extremo opuesto de la bahía de la Concha se halla –otro *encuentro*– la obra de Jorge Oteiza *Construcción vacía / Eraikuntza hutsa*, ubicada en el Paseo Nuevo unos meses después del fallecimiento de Chillida.

[11]CHILLIDA, Eduardo: «texto de la conferencia promovida […] en Trinity College, Dublín (Irlanda) – International Conference on sculpture», en UGARTE, Luxio: *Chillida: dudas y preguntas.* Erein, Donostia-San Sebastiá, 1993, pág. 105.

[12]De su probada y discreta honestidad nos hablan episodios como los recogidos en MARTÍNEZ AGUINAGALDE, Florencio: *Palabra de Chillida*. Universidad de País Vasco, Bilbao, 1998, págs. 117-119.

*del Viento*, uno de sus dos *Finisterres*[13], rodeado de esa otra obra múltiple (la obra de las vidas) que creó con su compañera Pilar: la familia Chillida-Belzunce.

Otras luces. Recurramos a la voz/luz de Antonio Gamoneda, de palabra acerada, sin concesiones, limpia.

> *«Amé las desapariciones y ahora el último rostro*
> *ha salido de mí.*
> *He atravesado las cortinas blancas:*
> *ya sólo hay luz dentro de mis ojos»*[14]

Un tiempo antes de ese 19 de agosto de 2002, Eduardo Chillida, con la oscura enfermedad, ya había comenzado a despedirse de algunas luces. Ahora descansa bajo la protección de un viejo magnolio. Es como si se hubiera trasladado al seno de la tierra o del aire, al caserío de Zabalaga, a Chillida-Leku, a esa obra colectiva que todos los suyos velan y que Pilar Belzunce alentó con la energía que le singulariza; es como si hubiera encontrado lo que nunca dejó de buscar: *el lugar* y *su lugar* (*el lugar de Chillida*). Y *el lugar de Chillida* ha conseguido también convertirse en un *lugar de paz y libertad*[15]. Es quizás, también, uno de los logros de la trascendencia[16]. ¿Se sumará a este proyecto ya realizado, el Chillida-Leku, el que aún espera: Tindaya, la casa de la montaña, la montaña vacía?

Bien. En estas líneas no pretendemos seguir las marcas del itinerario vital, de lo que suele entenderse como *la aventura de una vida*. Algo nos obli-

[13]*Sus dos Finisterres*. Tras *Peine del Viento*, Chillida descubrió en su tarea de explorador de *lugares*, a la que se entregaba con entusiasmo, un *Finisterre* más abierto y expuesto a la mar y al cielo: el monumental *Elogio del Horizonte*, en Gijón. Cfr. HUICI, Fernando: *Op. cit*., págs. 13-35.

[14]GAMONEDA, Antonio: *Libro del frío* [del poema «Amé las desapariciones»]. Siruela, Madrid, 1992, pág. 151.

[15]Chillida Leku: *el lugar de Chillida*. Uno de sus hijos, Luis Chillida, encargado de dirigir el Museo de Chillida, una mañana limpia de un sábado de septiembre (los fulgores comulgaban en las retinas) le confesaba a quien esto escribe que eso era precisamente lo que deseaban lograr: un lugar donde se sintieran la paz y la libertad (con las obras de Eduardo Chillida).

ga a respetar ese *espacio* y ese *tiempo* de lo íntimo, del que desconocemos lo esencial y que con demasiada frecuencia recibe un tratamiento abierto a casi todo: la desidia, el olvido injusto, el control censor de los *comisarios-comisarios* o la invasión de las ceremonias mediáticas, que encubren tantas veces la autocelebración de los impostores. Y ese respeto con Eduardo Chillida es particularmente obligado. Adquiere un sentido añadido por la manera reservada y hasta pudorosa en que ha tratado *su espacio* y *su tiempo* (lo que determina la vida de un hombre) y por el modo en que ha trabajado con *el espacio* y *el tiempo* (lo que configura, muy especialmente en su caso, la obra de un creador, un artista-escultor-dibujante-grabador-poeta-filósofo-arquitecto).

### 3. Encuentros con la trascendencia: el tiempo y el espacio

Serán en sus obras, desde luego, en las aventuras de sus proyectos, donde asistiremos a los encuentros del *espacio* y del *tiempo*, cuyos *alfabetos* ha ido erigiendo Eduardo Chillida para aprender a *leer* la realidad y para que nosotros también aprendamos a hacerlo: a *leer-nos*.

Uno de esos *alfabetos*, el centrado en la escultura, logró ofrecernos un medio que retiene y nos introduce en lo sagrado, en la profundidad, en las palabras justas: las que se dicen como si fuera la primera –o la última– vez. Este medio, sí, es el de la escultura, una disciplina que ha sido mayoritariamente abandonada a lo arbitrario y a la autosatisfacción. En Chillida, en cambio, las posibilidades de la escultura para pensar y tocar *el ser* fueron recuperadas desde el diálogo con la materia y el espíritu de la realidad, la

[16]Sobre los sentidos de la trascendencia. Un filósofo como Levinas, tan cercano –pensamos– a la espiritualidad de Eduardo Chillida, ha reflexionado acerca del sentido de la trascendencia y su posible vinculación (radical) con lo que significa la muerte. «Cabe, ciertamente, preguntarse si la muerte no es la trascendencia misma; si entre los elementos de este mundo –simples avatares– en los que el cambio transforma solamente, es decir, salvaguarda y supone un término permanente, la muerte no representa el acontecimiento excepcional de un devenir de tras-sustanciación que, sin volver a la nada, augura su continuidad de un modo diferente al de la subsistencia de término idéntico. Pero esto equivaldría a definir el *concepto problemático* de la trascendencia. Estremecería los cimientos de nuestra lógica». LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 282.

escucha y la tarea de trabajar con los elementos de la naturaleza; *hablar-nos* desde o hacia la trascendencia: *lo que está más allá*, *más allá de aquí y de ahí*, *más allá de uno* y *de los otros*. En este *su* hablar radica su disposición creadora: genuina y nada retórica: en tratar de *hablar-nos* de *lo que está más allá desde el más acá*. La trascendencia como el impulso, la necesidad y el resultado de acercarse y superar los límites, las fronteras; de explorar y conocer el espacio que se articula con el tiempo y se descubre, en cualquier caso, en la visión, la escucha y el tacto de sus obras. Las palabras, propiamente, algo dicen de esta indagación, de la concepción espacial (y ontológica: *el ser*) de Chillida y de filósofos como Heidegger[17].

La plenitud manifestada en todos los registros que utiliza deriva de este sentido de la trascendencia al que llega ayudado por una constitución espiritual tan musculosa como la de su físico trabajado: la nobleza del cuerpo recio y de las manos poderosas de quien ha sido guardameta de fútbol y está acostumbrado a *medir* los espacios y *leer* los movimientos. Sus años de estudiante de arquitectura completarán el dominio espacial. Por otro lado, serán claves su dimensión filosófica y su carácter religioso: *franciscano*, y su tenacidad: su capacidad *rumiante*[18].

La trascendencia: *el más allá* nos conducirá al *origen*, a la quintaesencia, a la virtualidad, a la materia de los sueños, a los elementos que nos hacen ser lo que somos, a los principios de *la madre de las madres*: la naturaleza, que entre su proverbial abnegación, el maltrato físico que sufre y la suplantación de la palabra (la suya) que padece, está ahí, a la espera de ser reconocida y escuchada. Los títulos de la obras de Chillida son suficientes, honran y elogian a los elementos: la Luz, el Fuego, el Agua, el Horizonte. Y homenajean a las personas. Personas –y seremos literales en cuanto al modo en que se mencionan e incompletos en el listado– como Gabriel Aresti, Balenciaga, J. M. Barandiaran, Fray Bartolomé, Luis

[17]Cfr. BARAÑANO, Kosme María de: «Heidegger y Chillida», en BARAÑANO, Kosme María de: *Op. cit*., 1992, págs. 123-142. Sin ánimo de exhaustividad en las referencias, resulta asimismo esclarecedor un texto breve de Víctor Gómez Pin: «Un herrero entre Heidegger y Einstein», *El país* (20.08.2002, pág. 27)

Bergareche, Bolivar, Rosalía de Castro, Ciorán, Andoni Elizondo, Jorge Guillén, Heidegger, San Ignacio, San Juan de la Cruz, Annely Juda, Kepa y Luciano, Omar Khayyan, Aimé Maeght, Joan Miró, Orixe, Octavio Paz, Sir Roland Penrose, Picasso, Joan Prats, Rembrandt, Eusebio Sempere, Ly Twombly, Joan Vignoli, Nicanor Zabaleta, María Zambrano...

Acérquense a cualquiera de las piezas de Eduardo Chillida y sentirán sus latidos[19]: los de Chillida, los suyos y los de la *gran madre*, la *natura*, la casa celeste, que escucha a Juan Sebastián Bach (la música celestial). Esto es: a través *del más allá* alcanzamos *el más acá*: *nos alcanzamos*. Ser y cono-

[18]*Un Rumiante*. Entre los rasgos característicos de Eduardo Chillida, uno de sus ocho hijos, Pedro, ha utilizado el calificativo de *rumiante* para subrayar la tenacidad estética y ética que mostraba su padre: *gure aita*, en el trato con los asuntos, con la vida. El retrato humano que Pedro Chillida ha hecho de su padre en textos como el escrito en el 75 cumpleaños de Eduardo Chillida, en el que hace referencia a su facultad *rumiante*, a su honradez, a su generosidad, a su pudor, a su..., nos revela al personaje entrañable a través de una escritura destacable entre otras cosas por la desenvuelta vitalidad y la práctica de la memoria, la que permite no incurrir en una de las peores injusticias, la del olvido. Pedro no (se) olvida, de su padre ni de otros como su tío, el pintor exquisito: Gonzalo. Leamos: «Qué quieren que les diga. Lo que siento, lo que sentimos todos sus familiares, es lo que sienten ustedes. Amor y, al menos nosotros, respeto y admiración. Espero que ustedes también por los suyos y el mío. Créanme que se lo merece.

Para ti aita y para el tío Gonzalo *Ziu ziu, bronziu. Imitaré los murmullos de la selva*. Ellos saben de qué va». CHILLIDA, Pedro: «Chillida. Gure aita», *El Diario Vasco*, 20.08.2002, pág. 16; y 10.01.1999, Suplemento especial, pág. 12.

También de Pedro Chillida –a quien habría que agradecer el que pueda escribir lo que escribe y cómo lo escribe– nos atrevemos a rescatar parte de lo que ya figura en la letra menuda de los periódicos. Lo hacemos porque nos ayuda a *tocar* la dimensión humana de la enfermedad y la muerte, ausentes y evitadas en esta sociedad (cierren los ojos o miren a otro lado), y lo hacemos porque nos ayuda además a ser *mejores*. «Yo solía apoyar todas las noches mi cabeza en su pecho y siempre trataba de agarrarme y hablarme, de hacerme notar que comprendía mi intención. Pobrecito, quieto, viendo desfilar a la familia ante sus ojos, paseando con Ignacio, con Anderson, con Harvey, con el emocionante Juantxo Arteaga. Sufrido y silencioso tratando de comprender.

Alguien grande extinguiéndose con grandeza y con paciencia». CHILLIDA, Pedro: «Agur aitatxo», *El Diario Vasco* (21.08.2002, pág. 16).

[19]Modos de escuchar: los latidos y los pasos. «Lo perfecto es sentarse y dejarse llevar, esperar sin hacerlo, estar, estar sin más. Tranquilos, sin prisas ni apremios excesivos para adueñarse y poseer la obra. Mejor no intentarlo, así, sin esfuerzos, sin... Además, qué hermoso es escuchar andar a los otros por la piedra, oír sus pasos o no oír nada si la mente se ha ido». ARANES, José Ignacio: «La diversidad de la plástica vasca», *La Voz de Euskadi*, 20.09.1984, págs. 20-21 (Panorama).

cer. La plenitud ontológica y la epistemológica. La potencia matérica, la humanística, la religiosa, la panteísta...

Para perfilar la plenitud latente de cada uno de sus proyectos creativos habría que recorrer algunos verbos esforzados y generosos; verbos que él conjugó con la persistencia de quienes son leales a los faros interiores; verbos como buscar, indagar, explorar, investigar, encontrar, idear, construir, proponer, sugerir, ofrecer. Ofrecer el sentido del encuentro y celebrar el encuentro del sentido.

En la disposición para el encuentro radica una de las condiciones para alcanzar la plenitud en sus diversas formas. Eduardo Chillida lo sabía y su obra es el origen, el camino y el resultado de esa inquietud creadora y al mismo tiempo de su certidumbre por indagar. Y en ese anhelo por crear y también, diríamos, por existir y trascender, uno de los encuentros más determinantes, el metodológico, es el que formula preguntas y respuestas: las preguntas lanzadas y las respuestas perseguidas, a menudo canalizadas en procesos de creación-producción-investigación. Así también se perfilan los alfabetos, las variantes de *habla* que encuentra la *lengua* plástica y gráfica. La búsqueda creativa necesita de las variantes, del encadenamiento sobre la línea constructiva de argumentación: la *sintaxis*. Y requiere la inmersión *semántica* de las connotaciones, la profundidad de la significación simbólica. Ambos territorios están cruzados por el tiempo y el espacio: el fenómeno del *ser*. Y pueden apreciarse en la piel de la materia, escucharse en las vibraciones de las piezas. Chillida buscará la creación *con* la materia y, no menos, la creación *de* la materia: su expresión propia, su alumbramiento, su alma[20].

[20]Pedro Manterola considerará la obra de Chillida como *metafórica* y *moral* en su relación con la materia. «Porque las cosas sólo pueden ser lo que permanece oculto en su naturaleza, *lo que son* misteriosamente en el fondo insondable de la naturaleza, es decir, lo que *deben ser*. En este *deber ser* de la materia se concentra todo el pensamiento estético de Chillida». Cfr. MANTEROLA, Pedro: *El jardín de un caballero. La escultura vasca de la posguerra en la obra y el pensamiento de Mendiburu, Oteiza y* Chillida. Diputación Foral de Gipuzkoa, Arteleku, Donostia-San Sebastián, 1993, pág. 73.

## 4. Encuentros con las preguntas y las respuestas

El *interrogar-se* de Eduardo Chillida no puede alejarse más del recurso gratuito o retóricamente literario. Para Chillida comporta, ya en sí mismo, la búsqueda ardua y *rumiante* de la respuesta: el buscar. «Yo no represento, pregunto»[21], afirmará con la convicción humilde y ambiciosa de quien acepta lo que no sabe y desea invitarnos al viaje del conocer.

El *discurso* de la obra de Chillida es la obra misma, y viene alentado por la disposición hermenéutica del *preguntar* para *comprender*, del *escuchar* para *reconocer* a *Uno*, a *los Otros* y a *lo Otro*. La realidad –desconocida– es única y múltiple. Y su visión comprensiva desemboca en el *interrogar-se*. H. D. Gadamer, nutrido inicialmente por M. Heidegger, avanzó en una línea convergente a la de Chillida. Su propuesta de una *ontología hermenéutica* amplía los límites del conocimiento sobre la realidad. La interpretación (*el preguntar-se* y *el responderse*), se constituye en uno de los aspectos definidores del ser humano.

De hecho, la formulación de las preguntas posee la virtualidad exploradora del buscar y, desde luego, del encontrar. Las obras se encargarán de proponer *el sentido*. No resulta casual que al referido *Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, leído el 20 de marzo de 1994, lo titulase así: *Preguntas*.

*Preguntas.* Algunas de ellas son ya conocidas, casi célebres. Veamos: «¿No será el arte consecuencia de una necesidad, hermosa y difícil, que nos conduce a tratar de hacer lo que no sabemos hacer?», escribirá Chillida en el aire[22].

Y tampoco resulta casual que unos años antes (agosto de 1988), en una conferencia pronunciada en el Trinity College de Dublín, hubiera avanzado la misma idea. «Desde el espacio con su hermano el tiempo, bajo la gra-

[21]CHILLIDA, Eduardo: *Preguntas*. Artes Gráficas Lorea, Donostia-San Sebastián, 1999c, pág. 44.

[22]CHILLIDA, Eduardo: *Op. cit*., 1999c, pág. 39.

vedad insistente, sintiendo la materia como un espacio más lento, me pregunto con asombro sobre lo que no sé»[23].

Chillida opera con ese reto permanente: *tratar de hacer lo que no sabemos hacer*. Y lo practica en toda su radicalidad; tanta que de ello, de esa tentativa a la que se entrega por entero con la devoción silenciosa de los que buscan lo que les trasciende, de esa tentativa, sí, hará uno de sus principios creadores o, lo que en él es lo mismo, uno de sus principios vitales.

«Tengo las manos de ayer, me faltan las de mañana», hemos leído. Estas palabras transmiten en qué consiste proyectar, proyectarse: como creador y como persona. El empeño y la esperanza de *tener manos*, *manos* que se proyectan desde el control del otro corazón (el mental): *manos que piensan*. Y en ello la facilidad resulta sospechosa. Ha contado Chillida cómo, al comprobar que su mano en el dibujo había llegado a mostrarse más rápida que su cabeza (se le adelantaba), se impuso la obligación de dibujar con su otra mano, la izquierda, para que siguiera la orden del dictado mental[24]. También así, podría concluirse, se perfilaban las *manos de mañana*: las manos que piensan e investigan, las manos nobles que no quieren dejar de ser humildes; las manos representadas como el espacio articulado humanamente, el espacio *res-guardado* y *des-plegado*.

José Ángel Valente, otro de los poetas vinculados a la obra de Chillida, se ha referido al doble movimiento de apertura y cierre, al espacio doble *res-guardado* y *des-plegado*, a la virtualidad creadora de las manos»:

> «[...]. La mano se abre y se cierra, parpadea o late como un ala: la mano es ala, ave, signo de una anunciación. La mano tiene en ese doble movimiento el ritmo del corazón. [...]. Las manos son un símbolo absoluto de la creación. Dios, en el

[23]CHILLIDA, Eduardo: «Texto de la Conferencia pronunciada [...] en Trinity College, Dublín (Irlanda) - Internantional Conference on sculpture», en UGARTE, Luxio: *Op. cit*., págs. 104-105

[24]Cfr. UGALDE, Martín. *Hablando con Chillida*. Txertoa, Donostia-San Sebastián, 1975, pág. 40.

> Génesis, levanta –escultor primero y abstracto por su puesto, porque la forma hombre no existía– del barro humedecido la forma humana. Ése es el solo acto creador. Lo que viene después es la multiplicación»[25].

Sobre todo ello descansa asimismo la maestría de Chillida, sobre la humildad poética.

> «Yo no entiendo casi nada y me muevo torpemente, pero el espacio es hermoso, silencioso, perfecto.
> Yo no entiendo casi nada, pero comparto el azul, el amarillo y el viento»[26].

## 5. Encuentros con el 3: la síntesis y la *alquimia*

Su pensamiento concilia y supera las paradojas, las ambivalencias, el sentido occidental y el oriental de percibir lo real; la materia y el vacío; el silencio y las palabras; el aire y la tierra; la fortaleza orgánica y la delicadeza; el espacio y el tiempo; el agua y el fuego; la densidad y la levedad; el blanco y el negro; lo presente y lo ausente, lo claro y lo oscuro...

Es la capacidad proyectiva de Chillida la que le permite trascender lo dual en los planos estético, filosófico y *matérico*. La superación se realiza a través de la síntesis, de la reducción a lo esencial de cada propuesta, que nace limpia de adherencias ajenas a las *marcas* de la naturaleza derivadas del espacio y el tiempo. Del dualismo y las bipolaridades: el número 2, a la síntesis superadora, a la cifra que lo trasciende: el número 3. Este número posiblemente sea el que evidencie mayor proyección dialéctica para procesar y destilar la realidad y su conceptualización.

Eduardo Chillida ha revelado su querencia al 3. «Descubro que el número 3 actúa dentro de mí y ha actuado toda la vida y sigue actuando.

[25]VALENTE, José Ángel: «Chillida o la transparencia», en CHILLIDA, Eduardo: *Op. cit*., 1999a, págs. 105-113.

[26]CHILLIDA, Eduardo. *Op. cit*., 1999c, pág. 43.

¿Qué hay para que el número 3 actúe así? Pudiera ser que el espacio euclidiano tiene 3 dimensiones, no creo que sea suficiente. Pienso [que] es el número vital más económico que existe»[27].

Y al 3, su número *mágico*, se llega después de haber viajado, de haber recorrido lo que representan el 1 y 2: la afirmación y la negación, el anverso y el reverso; al 3 (el movimiento) se llega después de haberse detenido. La sabiduría acaso se manifieste cuando de forma anticipada o procesada alcanzamos una síntesis proyectiva en nuestro mirar y en nuestro hacer.

Chillida lo consiguió en el arte con la participación de la arquitectura (lo constructivo) y la poesía (la inmersión y el vuelo). Sin la poesía y la construcción no hay arte, sentenció[28]. En su caso, el arte posee la rotundidad de un espléndido árbol o de una roca varada en el mar.

*Elogio del ferrón* y forjado de un 3. Tampoco a Jon Juaristi se le escapan el hierro y el número de la síntesis. Su poema, del que trascribimos sus primeras líneas, se inaugura espléndido.

*«O, le bon marèchal! Chillida: un grito*
*que viene de la mar contra el cantil.*
*Un mazo mercurial. El infinito*
*golpear de la luz. Yunque sutil*
*del sueño en que se forja un tres inscrito*
*en la materia mística. Febril,*
*el forjador moldea, esculpe el mito,*
*alas de mariposa en el candil» [...]*[29]

Junto a la densidad, uno de los *valores* vitales en Chillida: la *concentración del tiempo*, la *concentración del espíritu*[30], el aire y las sonorida-

[27] UGARTE, Luxio: *Op. cit.*, pág. 61.

[28]Sentencia interrogante, en CHILLIDA, Eduardo: *Op. cit.*, 1999c, pág. 38.

[29]JUARISTI, Jon: «Elogio del Ferrón», en CHILLIDA, Eduardo: *Op. cit*., 1999a, pág. 119.

des. Clara Janés escribe una poesía de las iluminaciones, una poesía de la revelación. Es intensa, sensual, recogida, mística. Con la obra de Chillida ha mantenido varios *encuentros*[31]. En uno de ellos el 3 se lanza, está en el aire.

*«Resbalar deslizarse caer acabar*
*levantarse alzarse saltar iniciar*
*se posa la onda en la mano redonda*
*cerrar abrir asirse desasirse*
*recogerse*
*en tres tiempos»*[32]

La contundente naturalidad con la que se nos aparecen sus obras se explicaría por el sentido de lo absoluto y de la totalidad que tiene Chillida al abordar su trabajo. Y será ese sentido el que apreciamos. Sus piezas no *representan* el arte, *son* el arte. Y se imponen ya como parte de la naturaleza, o ¿será más bien ésta la que se ha incorporado en las obras de Chillida? Diríamos que sí: ambas cosas. Y esto se consigue por la asombrosa conjunción de los aspectos centrales que intervienen en la creación plástica. Pensamos en la relación conceptual que establece con cada obra y en el tratamiento de los materiales: desprenden la sonoridad orgánica de la plenitud y se ofrecen generosos para que acariciemos *su piel*. Pensamos en la traza espacial y en la presencia del volumen y el vacío: en sus escalas. Pensamos en la participación de la línea y los perfiles; en los cortes, las siluetas, las *heridas-hendiduras* sobre el cuerpo que palpita... Pensamos en cómo cada pieza elige/erige sobre un lugar sobre *el lugar* íntimo y público. La obra es la de un arquitecto y un poeta. Un arquitecto que construye de una manera hon-

[30]Cfr. UGALDE, Martín de: *Op. cit*., pág. 40.

[31]*Encuentros*. Mencionaremos sólo otro encuentro-diálogo entre la escritura poética y la plástica, también poética: el realizado por Carlos AURTENECHE: *La casa del olvido*. Bermingham, Donostia-San Sebastián, 1999. Y renunciaremos, porque se nos agota el espacio de un artículo, al apunte de otras conversaciones poéticas, como la colaboración mantenida entre Chillida y Jorge Guillén, el poeta de la tersura vital, con el que *se encontró* en Harvard. Ambos gestaron el libro *Más allá*. Maeght. París, 1973.

[32]JANÉS, Clara: *Vivir* [del poema«Espacios sonoros II»]. Hiperión, Madrid, 1983, pág. 23.

damente limpia, que prescinde de lo accesorio (*podando* y *quitando*) hasta llegar a lo esencial.

Está claro. «El espacio es más hermoso que lo que pones en él», afirmará Chillida[33]. Pero en su espacio, en el espacio que se nos ofrece, estará todo lo vital. Nuestros ojos han de ser quienes vean...

Por nuestra parte, y como estamos en el número mágico, distinguiremos tres tipos de espacio, en cuanto a la energía que poseen las obras de Chillida. En ocasiones, los tres tipos participan en una misma pieza. Sin orden prederminado. En unas obras el espacio es receptivo y de acogida. En otras el espacio está concentrado, tiene una densidad máxima. Y, finalmente, existen piezas en las que el espacio interviene como *ventana* para acceder a otros espacios. Cada tipo de espacio convoca una relación distinta con lo real.

En este momento uno tiene la sensación de que lo que nos convoca, de nuevo, es el número 3. Gabriel Celaya avanza por tres puntos para concluir con una síntesis notable de la obra de Chillida. Su *razón secreta* se encontraría en la dialéctica entre el espacio exterior y el espacio interior, y su *mayor raíz* residiría en el *entrañable amor a la materia* del escultor[34].

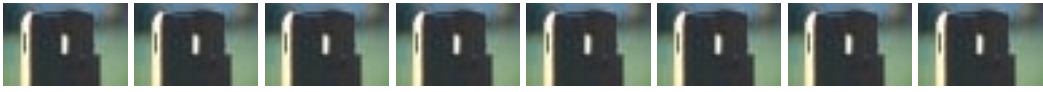
Su *razón secreta* y su *mayor raíz*. La generosidad creativa de Eduardo Chillida (de una grandeza humilde de la que aún probablemente no seamos del todo conscientes) radicaría en habernos transmitido ambas a través de sus obras. Su *razón secreta* y su *mayor raíz* nos iluminan hacia lo que podemos *ser.* ■

---

[33]UGARTE, Luxio: *Op. cit.*, págs. 60-61.

[34]CELAYA, Gabriel; CHILLIDA, Eduardo: *Los espacios de Chillida*. Polígrafa, Barcelona, 1974, pág. 42.

A nuestro juicio, la *razón secreta* y la *mayor raíz* a las que se refiere Gabriel Celaya están presentes en todos los trabajos de Eduardo Chillida. Una pieza como *Elogio de la Arquitectura* puede representar de forma destacada ese diálogo entre los planos y los espacios interiores (*internos*) y los exteriores (*externos*), así como el trato del material: el hierro como el cuerpo orgánico y la piel mineral de la obra.



**Eduardo Chillida:**
**buscador de encuentros**





*La casa del Poeta.* Estela VII. 1991. Acero. Foto: Íñigo Santiago [Imagen cedida por el Museo Chillida-Leku]

DANÍ

# CIUDA



DERE

A



CHOS

# HUMANOS

## 10. CIUDADANÍA / DERECHOS HUMANOS: REFERENCIAS
***Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea***

**Nota introductoria**

Es intención de *El valor de la palabra. Hitzaren balioa* seguir presentando las principales declaraciones y disposiciones que contemplan la defensa de los derechos humanos y libertades, así como la promoción de las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía.

Para este segundo número hemos recuperado la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, recogida en la declaración nº. 23, aneja al Acta de la Conferencia del *Tratado de Niza*, proclamada por el Parlamento Europeo, el Consejo y la Comisión el 7 de diciembre de 2000 en la citada localidad francesa[1].

Se trata de una declaración política que, por el momento, carece de vinculación jurídica directa. Precisamente, es esta ausencia de aplicación normativa el punto más débil de su planteamiento, tal y como han denunciado estudiosos en la materia decepcionados con el resultado final[2].

No obstante, la *Carta* puede tener un efecto jurídico indirecto como instrumento interpretativo del Tribunal Europeo de Justicia, al igual que el *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales* (comúnmente, *Convenio Europeo de Derechos Humanos*) del Consejo de Europa, aprobado el 1 de noviembre de 1998. Con todo, la *Carta* podría adoptar el rango legal en el transcurso de la Conferencia Intergubernamental que se celebrará en el año 2004.

Al margen de esta y otras críticas vertidas en los foros políticos y académicos[3] (como, por ejemplo, las derivadas de la ausencia de reconocimiento expreso de algunos derechos de índole socio-económica y otros de carácter grupal o colectivo), la la *Carta* ha adquirido una trascendencia histórica. Considerada actualmente como el texto más innovador en el ámbito de los derechos humanos, la *Carta* pretende cumplir con una doble finalidad: reconocer, valorar y difundir los derechos, libertades y principios básicos de los ciudadanos comunitarios, y contribuir a la elaboración de la futura Constitución de la Unión Europea.

Asimismo, la *Carta* inauguró satisfactoriamente una nueva dinámica en la acción comunitaria y en la metodología del trabajo conjunto, puesto que la elaboración del propio texto permitió la participación de la sociedad civil (además de las instituciones comunitarias y de los Parlamentos y los Gobiernos de los Estados-miembros, órganos éstos que finalmente lo aprobaron).

Por consiguiente, cabría concluir que la *Carta* comporta un avance más –modesto pero simbólico– en la construcción del proyecto europeísta. Pero no ya desde la vía económica, muy concurrida hasta ahora, sino desde la vía político-social, la que deberá seguir siendo explorada en beneficio del ejercicio de los derechos y libertades de los ciudadanos comunitarios.

Con respecto a su estructura y contenido, la *Carta* consta en concreto de 54 artículos distribuidos en 7 capítulos: *Dignidad*, *Libertades*, *Igualdad*, *Solidaridad*, *Ciudadanía*, *Justicia* y *Disposiciones generales*. A grandes rasgos, los derechos en ella recogidos se pueden agrupar en tres apartados: los derechos de libertad e igualdad y los principios procesales fundamentales; los derechos básicos que corresponden únicamente a los ciudadanos de la Unión; y, por último, los derechos de naturaleza económica y social.

A continuación, reproducimos el contenido íntegro de la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*.

---

[1]«Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea», *Diario Oficial de las Comunidades Europeas* (*DOCE*), 18 de diciembre de 2000, Serie C, n.º 364, págs. 1-22.

[2]Para un análisis crítico de la *Carta* puede consultarse el artículo reciente de RUBIO LLORENTE, Francisco: «La Carta Europea de los Derechos», *Claves de razón práctica*, mayo 2002, n.º 122, págs. 4-11.

[3]La Sección de Derecho de Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos organizó uno de estos debates: la *Jornada de estudio sobre la Carta Europea de Derechos*, que se celebró el 18 de mayo de 2001 en Donostia-San Sebastián, con la participación de especialistas en Derecho Comunitario y Derechos Fundamentales y de representantes políticos e institucionales. La posterior publicación de sus intervenciones fue enriquecida por la coordinadora de la *Jornada*, Maite Zelaia, con una selección de referencias específicas en torno a la *Carta*. Véase ZELAIA GARAGARZA, Maite: «Bibliografía sobre la Carta Europea de Derechos», *Azpilcueta. Cuadernos de Derecho* (Donostia-San Sebastián), 2001, n.º 17, págs. 137-144.

# CARTA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA

## PROCLAMACIÓN SOLEMNE

El Parlamento Europeo, el Consejo y la Comisión proclaman solemnemente en tanto que Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea el texto que figura a continuación.

Hecho en Niza, el siete de diciembre del año dos mil.

[...]

## PREÁMBULO

Los pueblos de Europa, al crear entre sí una unión cada vez más estrecha, han decidido compartir un porvenir pacífico basado en valores comunes.

Consciente de su patrimonio espiritual y moral, la Unión está fundada sobre los valores indivisibles y universales de la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad, y se basa en los principios de la democracia y del Estado de Derecho. Al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, sitúa a la persona en el centro de su actuación.

La Unión contribuye a la preservación y al fomento de estos valores comunes dentro del respeto de la diversidad de culturas y tradiciones de los pueblos de Europa, así como de la identidad nacional de los Estados miembros y de la organización de sus poderes públicos en el plano nacional, regional y local: trata de fomentar un desarrollo equilibrado y sostenible y garantiza la libre circulación de personas, bienes, servicios y capitales, así como la libertad de establecimiento.

Para ello es necesario dotándolos de mayor presencia en una Carta, reforzar la protección de los derechos fundamentales a tenor de la evolución de la sociedad, del progreso social y de los avances científicos y tecnológicos.

La presente Carta reafirma, respetando las competencias y misiones de la Comunidad y de la Unión, así como el principio de subsidiariedad, los derechos reconocidos especialmente por las tradiciones constitucionales y las obligaciones internacionales comunes de los Estados miembros, el Tratado de la Unión Europea y los Tratados comunitarios, el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, las Cartas Sociales adoptadas por la Comunidad y por el Consejo de Europa, así como por la jurisprudencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

El disfrute de tales derechos origina responsabilidades y deberes tanto respecto a los demás como de la comunidad humana y de las futuras generaciones.
En consecuencia, la Unión reconoce los derechos, libertades y principios enunciados a continuación.

## CAPÍTULO I

### DIGNIDAD

*Artículo 1*
**Dignidad humana**

La dignidad humana es inviolable. Será respetada y protegida.

*Artículo 2*
**Derecho a la vida**

1. Toda persona tiene derecho a la vida.

2. Nadie podrá ser condenado a la pena de muerte ni ejecutado.

*Artículo 3*
**Derecho a la integridad de la persona**

1. Toda persona tiene derecho a su integridad física y psíquica.

2. En el marco de la medicina y la biología se respetarán en particular:

– el consentimiento libre e informado de la persona de que se trate, de acuerdo con las modalidades establecidas en la ley,

– la prohibición de las prácticas eugenésicas, y en particular las que tienen por finalidad la selección de las personas,

– la prohibición de que el cuerpo humano o partes del mismo en cuanto tales se conviertan en objeto de lucro,

– la prohibición de la clonación reproductora de seres humanos.

*Artículo 4*
**Prohibición de la tortura y de las penas o los tratos inhumanos o degradantes**

Nadie podrá ser sometido a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes.

*Artículo 5*
**Prohibición de la esclavitud y del trabajo forzado**

1. Nadie podrá ser sometido a esclavitud o servidumbre.

2. Nadie podrá ser constreñido a realizar un trabajo forzado u obligatorio.

3. Se prohíbe la trata de seres humanos.

## CAPÍTULO II

## LIBERTADES

*Artículo 6*
**Derecho a la libertad y a la seguridad**

Toda persona tiene derecho a la libertad y a la seguridad.

*Artículo 7*
**Respeto a la vida privada y familiar**

Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de sus comunicaciones.

*Artículo 8*
**Protección de datos de carácter personal**

1. Toda persona tiene derecho a la protección de los datos de carácter personal que la conciernan.

2. Estos datos se tratarán de modo leal, para fines concretos y sobre la base del consentimiento de la persona afectada o en virtud de otro fundamento legítimo previsto por la ley. Toda persona tiene derecho a acceder a los datos recogidos que la conciernan y a su rectificación.

3. El respeto de estas normas quedará sujeto al control de una autoridad independiente.

*Artículo 9*
**Derecho a contraer matrimonio y derecho a fundar una familia**

Se garantizan el derecho a contraer matrimonio y el derecho a fundar una familia según las leyes nacionales que regulen su ejercicio.

*Artículo 10*
**Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión**

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio.

*Artículo 11*
**Libertad de expresión y de información**

1. Toda persona tiene derecho a libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras.

2. Se respetarán la libertad de los medios de comunicación y su pluralismo.

*Artículo 12*
**Libertad de reunión y de asociación**

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión pacífica y a la libertad de asociación en todos los niveles, especialmente en los ámbitos político, sindical y cívico, lo que implica el derecho de toda persona a fundar con otras sindicatos y afiliarse a los mismos para la defensa de sus intereses.

2. Los partidos políticos a escala de la Unión contribuyen a expresar la voluntad política de los ciudadanos de la Unión.

*Artículo 13*
**Libertad de las artes y de las ciencias**

Las artes y la investigación científica son libres. Se respetará la libertad de cátedra.

*Artículo 14*
**Derecho a la educación**

1. Toda persona tiene derecho a la educación y al acceso a la formación profesional y permanente.

2. Este derecho incluye la facultad de recibir gratuitamente la enseñanza obligatoria.

3. Se respetan, de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio, la libertad de creación de centros docentes dentro del respeto a los principios democráticos, así como el derecho de los padres a garantizar la educación de y la enseñanza de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas.

*Artículo 15*
**Libertad profesional y derecho a trabajar**

1. Toda persona tiene derecho a trabajar y a ejercer una profesión libremente elegida o aceptada.

2. Todo ciudadano de la Unión tiene la libertad de buscar un empleo, de trabajar, de establecerse o de prestar servicios en cualquier Estado miembro.

3. Los nacionales de terceros países que estén autorizados a trabajar en el territorio de los Estados miembros tienen derecho a unas condiciones laborales equivalentes a aquellas que disfrutan los ciudadanos de la Unión.

*Artículo 16*
**Libertad de empresa**

Se reconoce la libertad de empresa de conformidad con el Derecho comunitario y con las legislaciones y prácticas nacionales.

*Artículo 17*
**Derecho a la propiedad**

1. Toda persona tiene derecho a disfrutar de la propiedad de sus bienes adquiridos legalmente, a usarlos, a disponer de ellos y a legarlos. Nadie puede ser privado de su propiedad más que por causa de utilidad pública, en los casos y condiciones previstos en la ley y a cambio, en un tiempo razonable, de una justa indemnización por su pérdida. El uso de sus bienes podrá regularse por ley en la medida que resulte necesario para el interés general.

2. Se protege la propiedad intelectual.

*Artículo 18*
**Derecho de asilo**

Se garantiza el derecho de asilo dentro del respeto de las normas de la Convención de Ginebra de 28 de julio de 1951 y del Protocolo de 31 de enero de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados y de conformidad con el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea.

*Artículo 19*
**Derecho de asilo**

1. Se prohíben las expulsiones colectivas.

2. Nadie podrá ser devuelto, expulsado o extraditado a un Estado en el que corra un grave riesgo de ser sometido a la pena de muerte, a tortura o a otras penas o tratos inhumanos o degradantes.

## CAPITULO III

## IGUALDAD

*Artículo 20*
**Igualdad ante la ley**

Todas las personas son iguales ante la ley.

*Artículo 21*
**No discriminación**

1. Se prohíbe toda discriminación, y en particular la ejercida por razón de sexo, raza, color, orígenes étnicos o sociales, características genéticas, lengua, religión o convicciones, opiniones políticas o de cualquier otro tipo, pertenencia a una minoría nacional, patrimonio, nacimiento, discapacidad, edad u orientación sexual.

2. Se prohíbe toda discriminación por razón de nacionalidad en el ámbito de aplicación del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea y del Tratado de la Unión Europea y sin perjuicios de las disposiciones particulares de dichos Tratados.

*Artículo 22*
**Diversidad cultural, religiosa y lingüística**

La Unión respeta la diversidad cultural, religiosa y lingüística.

*Artículo 23*
**Igualdad entre hombres y mujeres**

La igualdad entre hombres y mujeres será garantizada en todos los ámbitos, inclusive en materia de empleo, trabajo y retribución.

El principio de igualdad no impide el mantenimiento o la adopción de medidas que ofrezcan ventajas concretas a favor del sexo menos representado.

*Artículo 24*
**Derechos del menor**

1. Los menores tienen derecho a protección y a los cuidados necesarios para su bienestar. Podrán expresar su opinión libremente. Ésta será tenida en cuenta en relación con los asuntos que les afecten, en función de su edad y de su madurez.

2. En todos los actos relativos a los menores llevados a cabo por autoridades públicas o instituciones privadas, el interés del menor constituirá una consideración primordial.

3. Todo menor tiene derecho a mantener de forma periódica relaciones personales y contactos directos con su padre y con su madre, salvo si son contrarios a sus intereses.

*Artículo 25*
**Derechos a las personas mayores**

La Unión reconoce y respeta el derecho de las personas mayores a llevar una vida digna e independiente y a participar en la vida social y cultural.

*Artículo 26*
**Integración de las personas discapacitadas**

La Unión reconoce y respeta el derecho de las personas discapacitadas a beneficiarse de medidas que garanticen su autonomía, su integración social y profesional y su participación en la vida de la comunidad.

## CAPÍTULO IV

## SOLIDARIDAD

*Artículo 27*
**Derecho a la información y consulta de los trabajadores en la empresa**

Se deberá garantizar a los trabajadores o a sus representantes, en los niveles adecuados, la información y consulta con suficiente antelación en los casos y condiciones previstos en el Derecho comunitario y en las legislaciones y prácticas nacionales.

*Artículo 28*
**Derecho de negociación y de acción colectiva**

Los trabajadores y los empresarios, o sus organizaciones respectivas, de conformidad con el Derecho comunitario y con las legislaciones y prácticas nacionales, tienen derecho a negociar y celebrar convenios colectivos, en los niveles adecuados, y a emprender, en caso de conflicto de intereses, acciones colectivas para la defensa de sus intereses, incluida la huelga.

*Artículo 29*
**Derecho de acceso a los servicios de colocación**

Toda persona tiene derecho a acceder a un servicio gratuito de colocación.

*Artículo 30*

**Protección en caso de despido injustificado**

Todo trabajador tiene derecho a una protección en caso de despido injustificado, de conformidad con el Derecho comunitario y con las legislaciones y prácticas nacionales.

*Artículo 31*

**Condiciones de trabajo justas y equitativas**

1. Todo trabajador tiene derecho a trabajar en condiciones que respeten su salud, su seguridad y su dignidad.

2. Todo trabajador tiene derecho a la limitación de la duración máxima del trabajo y a períodos de descanso diarios y semanales, así como a un período de vacaciones anuales retribuidas.

*Artículo 32*

**Prohibición del trabajo infantil y protección de los jóvenes en el trabajo**

Se prohíbe el trabajo infantil. La edad mínima de admisión al trabajo no podrá ser inferior a la edad en que concluye la escolaridad obligatoria, sin perjuicio de disposiciones más favorables para los jóvenes y salvo excepciones limitadas.

Los jóvenes admitidos a trabajar deben disponer de condiciones de trabajo adaptadas a su edad y estar protegidos contra la explotación económica o contra cualquier trabajo que pueda ser perjudicial para su seguridad, su salud, su desarrollo físico, psíquico, moral o social, o que pueda poner en peligro su educación.

*Artículo 33*

**Vida familiar y vida profesional**

1. Se garantiza la protección de la familia en los planos jurídico, económico y social.

2. Con el fin de poder conciliar vida familiar y vida profesional, toda persona tiene derecho a ser protegida contra cualquier despido por una causa relacionada con la maternidad, así como el derecho a un permiso pagado por maternidad y a un permiso parental con motivo del nacimiento o de la adopción de un niño.

*Artículo 34*
**Seguridad social y ayuda social**

1. La Unión reconoce y respeta el derecho de acceso a las prestaciones de seguridad social y a los servicios sociales que garantizan una protección en casos como la maternidad, la enfermedad, los accidentes laborales, la dependencia o la vejez, así como en caso de pérdida de empleo según las modalidades establecidas por el Derecho comunitario y las legislaciones y prácticas nacionales.

2. Toda persona que resida y se desplace legalmente dentro de la Unión tiene derecho a las prestaciones de seguridad social y a las ventajas sociales con arreglo al Derecho comunitario y a las legislaciones y prácticas nacionales.

3. Con el fin de combatir la exclusión social y la pobreza, la Unión reconoce y respeta el derecho a una ayuda social y a una ayuda de vivienda para garantizar una existencia digna a todos aquellos que no dispongan de recursos suficientes, según las modalidades establecidas por el Derecho comunitario y las legislaciones y prácticas nacionales.

*Artículo 35*
**Protección de la salud**

Toda persona tiene derecho a la prevención sanitaria y a beneficiarse de la atención sanitaria en las condiciones establecidas por las legislaciones y prácticas nacionales. Al definirse y ejecutarse todas las políticas y acciones de la Unión se garantizará un alto nivel de protección de la salud humana.

*Artículo 36*
**Acceso a los servicios de interés económico general**

La Unión reconoce y respeta el acceso a los servicios de interés económico general, tal como disponen las legislaciones y prácticas nacionales, de conformidad con el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea, con el fin de promover la cohesión social y territorial de la Unión.

*Artículo 37*
**Protección del medio ambiente**

Las políticas de la Unión integrarán y garantizarán con arreglo al principio de desarrollo sostenible un alto nivel de protección del medio ambiente y la mejora de su calidad.

*Artículo 38*
**Protección de los consumidores**

Las políticas de la Unión garantizarán un alto nivel de protección de los consumidores.

## CAPÍTULO V

## CIUDADANÍA

*Artículo 39*
**Derecho a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo**

1. Todo ciudadano de la Unión tiene derecho a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo en el Estado miembro en que resida, en las mismas condiciones que los nacionales de dicho Estado.

2. Los diputados del Parlamento Europeo serán elegidos por sufragio universal libre, directo y secreto.

*Artículo 40*
**Derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales**

Todo ciudadano de la Unión tiene derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales del Estado miembro en que resida, en las mismas condiciones que los nacionales de dicho Estado.

*Artículo 41*
**Derecho a una buena administración**

1. Toda persona tiene derecho a que las instituciones y órganos de la Unión traten sus asuntos imparcial y equitativamente y dentro de un plazo razonable.

2. Este derecho incluye en particular:

– El derecho de toda persona a ser oída antes de que se tome en contra suya una medida individual que le afecte desfavorablemente.

– El derecho de toda persona a acceder al expediente que le afecte, dentro del respeto de los intereses legítimos de la confidencialidad y del secreto profesional y comercial.

– La obligación que incumbe a la administración de motivar sus decisiones.

3. Toda persona tiene derecho a la reparación por la Comunidad de los daños causados por sus instituciones o sus agentes en el ejercicio de sus funciones, de conformidad con los principios generales comunes a los Derechos de los Estados miembros.

4. Toda persona podrá dirigirse a las instituciones de la Unión en una de las lenguas de los Tratados y deberá recibir una contestación en esa misma lengua.

*Artículo 42*
**Derecho de acceso a los documentos**

Todo ciudadano de la Unión o toda persona física o jurídica que resida o tenga su domicilio social en un Estado miembro tiene derecho a acceder a los documentos del Parlamento Europeo, del Consejo y de la Comisión.

*Artículo 43*
**El Defensor del Pueblo**

Todo ciudadano de la Unión o toda persona física o jurídica que resida o tenga su domicilio social en un Estado miembro tiene derecho a someter al Defensor del Pueblo de la Unión los casos de la mala administración en la acción de las instituciones u órganos comunitarios, con exclusión del Tribunal de Justicia y del Tribunal de Primera Instancia en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales.

*Artículo 44*
**Derecho de petición**

Todo ciudadano de la Unión o toda persona física o jurídica que resida o tenga su domicilio social en un Estado miembro tiene el derecho de petición ante el Parlamento Europeo.

*Artículo 45*
**Libertad de circulación y de residencia**

1. Todo ciudadano de la Unión tiene derecho a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros.

2. De conformidad con lo dispuesto en el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea, se podrá conceder libertad de circulación y de residencia a los nacionales de terceros países que residan legalmente en el territorio de un Estado miembro.

*Artículo 46*
**Protección diplomática y consular**

Todo ciudadano de la Unión podrá acogerse, en el territorio de un tercer país en el que no esté representado el Estado miembro del que sea nacional, a la protección de las autoridades diplomáticas y consulares de cualquier Estado miembro, en las mismas condiciones que los nacionales de este Estado.

## CAPÍTULO VI

## JUSTICIA

*Artículo 47*
**Derecho a la tutela judicial efectiva y a un juez imparcial**

Toda persona cuyos derechos y libertades garantizados por el Derecho de la Unión hayan sido violados tiene derecho a la tutela judicial efectiva respetando las condiciones establecidas en el presente artículo.

Toda persona tiene derecho a que su causa sea oída equitativa y públicamente y dentro de un plazo razonable por un juez independiente e imparcial, establecido previamente por la ley. Toda persona podrá hacerse aconsejar, defender y representar.

Se prestará asistencia jurídica gratuita a quienes no dispongan de recursos suficientes siempre y cuando dicha asistencia sea necesaria para garantizar la efectividad del acceso a la justicia.

*Artículo 48*
**Presunción de inocencia y derechos de la defensa**

1. Todo acusado se presume inocente hasta que su culpabilidad haya sido legalmente declarada.

2. Se garantiza a todo acusado el respeto de los derechos de la defensa.

*Artículo 49*
**Principios de legalidad y de proporcionalidad de los delitos y las penas**

1. Nadie podrá ser condenado por una acción o una omisión que, en el mismo momento en que haya sido cometida, no constituya una infracción según el Derecho nacional o el Derecho internacional. Igualmente no podrá ser impuesta una pena más grave que la aplicable en el momento en que la infracción haya sido cometida. Si, con posterioridad a esta infracción, la ley dispone una pena más leve, deberá ser aplicada ésta.

2. El presente artículo no impedirá el juicio y el castigo de una persona culpable de una acción o una omisión que, en el momento de su comisión, fuera constitutiva de delito según los principios generales reconocidos por el conjunto de las naciones.

3. La intensidad de las penas no deberá ser desproporcionada en relación con la infracción.

*Artículo 50*
**Derecho a no ser acusado o condenado penalmente dos veces por el mismo delito**

Nadie podrá ser acusado o condenado penalmente por una infracción respecto a la cual ya haya sido absuelto o condenado en la Unión mediante sentencia penal firme conforme a la ley.

## CAPÍTULO VII

## DISPOSICIONES GENERALES

*Artículo 51*
**Ámbito de aplicación**

1. Las disposiciones de la presente Carta están dirigidas a las instituciones y órganos de la Unión, respetando el principio de subsidiariedad, así como a los Estados miembros únicamente cuando apliquen el Derecho de la Unión. Por consiguiente, éstos respetarán los derechos, observarán los principios y promoverán su aplicación, con arreglo a sus respectivas competencias.

2. La presente Carta no crea ninguna competencia ni ninguna misión nuevas para la Comunidad ni para la Unión y no modifica las competencias y misiones definidas por los Tratados.

*Artículo 52*
**Alcance de los derechos garantizados**

1. Cualquier limitación del ejercicio de los derechos y libertades reconocidos por la presente Carta deberá ser establecida por la ley y respetar el contenido esencial de dichos derechos y libertades. Sólo se podrán introducir limitaciones respetando el principio de proporcionalidad, cuando sean necesarias y respondan efectivamente a objetivos de interés general reconocidos por la Unión o a la necesidad de protección de los derechos y libertades de los demás.

2. Los derechos reconocidos por la presente Carta que tienen su fundamento en los Tratados comunitarios o en el Tratado de la Unión Europea se ejercerán en las condiciones y dentro de los límites determinados por éstos.

3. En la medida en que la presente Carta contengan derechos que correspondan a derechos garantizados por el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, su sentido y alcance serán iguales a los que les confiere dicho Convenio. Esta disposición no impide que el Derecho de la Unión conceda una protección más extensa.

*Artículo 53*
**Nivel de protección**

Ninguna de las disposiciones de la presente Carta podrá interpretarse como limitativa o lesiva de los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos, en su respectivo ámbito de aplicación, por el Derecho de la Unión, el Derecho internacional y los convenios internacionales de los que son parte la Unión, la Comunidad o los Estados miembros, y en particular el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, así como por las constituciones de los Estados miembros.

*Artículo 54*
**Prohibición del abuso de derecho**

Ninguna de las disposiciones de la presente Carta podrá ser interpretada en el sentido de que implique un derecho cualquiera a dedicarse a una actividad o a realizar un acto tendente a la destrucción de los derechos o libertades reconocidos en la presente Carta o a limitaciones más amplias de estos derechos y libertades que las previstas en la presente Carta.

## Índice del número anterior



ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN

Javier Blanco 15

2. PRÓLOGO

José Ángel Cuerda:
"La ciudad y los valores de la convivencia" 20

3. EN TORNO A FERNANDO BUESA BLANCO 22

4. FUNDACIÓN FERNANDO BUESA BLANCO FUNDAZIOA 26

5. ACTO DE PRESENTACIÓN DE LA FUNDACIÓN: INTERVENCIONES

Valores y compromisos 33
Alfonso Alonso 36
Xabier Markiegi 38
José Ángel Cuerda 42
M.ª Carmen Gallastegui 46
Javier Rojo 51
Federico Mayor Zaragoza 56

6. ARTÍCULOS

Analizar, pensar, proponer 66

Sobre el concepto de ciudadanía
Javier Otaola:
"La invención de la ciudadanía" 70

Acerca de los nuevos entornos contemporáneos
Javier Echeverría:
"Ciudadanía y sociedad de la información: ampliar el contrato social" 86

Ciudadanía y terrorismo: un recorrido por el medio cinematográfico
Santiago de Pablo
"Cine y terrorismo: luces y sombras en una batalla" 100

7. PALABRA GRÁFICA

Ventanas para mirar y ver 122
Martín Díaz Zurutuza 124
Gert Voor in´t Holt 126

8. PALABRA ESCRITA

Ventanas abiertas a las palabras 128
Antonio Altarriba 130
José Manuel Heredia 130
José Luis Cancho 131
José Ignacio Aranes 131

9. CIUDADANÍA / DERECHOS HUMANOS: REFERENCIAS

Nota introductoria 135
Selección 136

10. PÁGINA WEB 150

Los espacios de la palabra
como lugares de acogida ética y estética,
lugares de escucha...





...lugares de la conciencia de uno y con los otros:
la conciencia crítica y afectuosa
que se expande y entreteje la convivencia ciudadana.

## Agradecimientos

El segundo número de
*El valor de la palabra. Hitzaren balioa.*
*Hacia la ciudadanía del siglo XXI. mendeko hiritartasunerantz,*
*revista anual de pensamiento,*
ha sido editado por la *Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa*
con la colaboración del Gobierno Vasco / Eusko Jaurlaritza,
la Diputación Foral de Álava / Arabako Foru Aldundia,
el Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz / Vitoria-Gasteiko Udala
y la Caja Vital Kutxa.

Deseamos agradecer la desinteresada y valiosa ayuda
de quienes han hecho posible esta publicación
con su esfuerzo,
su aliento
y su palabra.

## Esker ona

*El valor de la palabra. Hitzaren balioa.*
*Hacia la ciudadanía del siglo XXI. mendeko hiritartasunerantz*
argitalpenaren lehen zenbaki hau
*Fernando Buesa Blanco Fundazioak* argitaratu du,
ondoko erakundeen laguntzaz:
Eusko Jaurlaritza / Gobierno Vasco,
Arabako Foru Aldundia / Diputación Foral de Álava,
Vitoria-Gasteizko Udala / Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz
eta Vital Kutxa / Caja Vital.

Argitalpen hau ahalbidetu dutenei
eskerrak eman nahi dizkiegu,
beren ahaleginagatik,
beren adoreagatik,
beren hitzagatik.

# *El Valor De La Palabra*

*Hitzaren balioa*

*Hacia la ciudadanía del siglo XXI. mendeko hiritartasuneratz,*
*revista anual de pensamiento*,
en su segundo número, se terminó de imprimir en noviembre de 2002,
en la imprenta Gráficas Santamaría de Vitoria-Gasteiz.

Se empleó papel Martele Emir de 250 gramos en la cubierta
y Creator ivory de 115 gramos en el interior.
En su composición se utilizó la familia tipográfica Bodoni.
La tinta fue Lorilleaux.

La edición consta de 1500 ejemplares.

# *El Valor De La Palabra*

*Hitzaren balioa*

*Hacia la ciudadanía del siglo* ***XXI****. mendeko hiritartasunerantz*

Revista anual de pensamiento
Número 2
Un ágora para analizar, reflexionar, debatir y proponer

Pentsamenduaren urtekaria
2. zenbakia
Analizatu, hausnartu, eztabaidatu eta proposatzeko plazagunea


Entidades Colaboradoras / Laguntzaileak

EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

Diputación Foral de Alava
Arabako Foru Aldundia

Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz
Vitoria-Gasteizko Udala

FUNDACION Caja Vital Kutxa FUNDAZIOA

