

MEMORIA, OLVIDO, INSTITUCIÓN

Joseba Arregi



I

Joseba Arregi Aranburu [Andoain, Gipuzkoa: 1946], doctor en Teología por la Universidad alemana de Münster y en Sociología por la Universidad de Deusto, actualmente forma parte del Departamento de Sociología II de la UPV-EHU. Ha ostentado distintos cargos en el PNV y en las instituciones vascas. Recientemente ha abandonado ese partido y, junto con otras personalidades, ha creado la plataforma ciudadana Aldaketa. Cambio por Euskadi. Ha escrito varios ensayos sobre la cuestión vasca: Euskadi invertebrada (1996), Euskadi como pasión (1999) y La nación vasca posible. El nacionalismo democrático en la sociedad vasca (2000). Colabora habitualmente como analista político en la Prensa diaria (El Correo Español-El Pueblo Vasco, El Diario Vasco, El País, El Periódico de Catalunya).

Todos aquellos que de una forma u otra se han sentido interpelados por la existencia de las víctimas, de las *víctimas primarias*, que son los asesinados y los amenazados por la violencia terrorista, han subrayado de forma unánime el *valor de la memoria* y la *obligación de la memoria*. No de una memoria vengativa, no de una memoria obsesionada por cerrar la historia en el momento en el que sucede la tragedia del asesinato, sino una memoria con capacidad de liberación, con capacidad creativa de unas estructuras sociales y de poder que permitan una historia más humana en el futuro, una historia que haga más difícil la inhumanidad del terror.

La memoria misma, como toda capacidad humana, no está exenta de ambigüedad. Conviene no olvidar que para los griegos *memoria* y *venganza* estaban demasiado cerca la una de la otra. Conviene no olvidarlo para tener siempre presentes los peligros. Conviene que no lo olviden, que no lo

olvidemos, quienes están interesados en el valor liberador y creativo de la memoria.

Desde el punto de vista antropológico, tan importante como la memoria es para el ser humano el olvido. De la misma forma que es preciso conocer el *provenir* para proyectar el porvenir, es necesario saber olvidar para continuar viviendo. Basta con la experiencia personal, sin necesidad de recurrir a análisis más complicados, para saber que ninguna persona puede vivir, sin enloquecer, siendo él mismo con toda su historia totalmente transparente para sí mismo en todo momento. La adecuada combinación entre *memoria* y *olvido* es lo que constituye la realidad de cada persona, un equilibrio de naturaleza esencialmente pragmática y para la que no caben directrices teóricas abstractas.

Lo mismo vale para la relación entre dos personas, para la relación de pareja, para las relaciones familiares: ningún vínculo entre personas es capaz de soportar la presencia total y transparente del pasado. Esa presencia total y transparente del pasado es disolutoria de cualquier vínculo social.

Arte del olvido

Es probablemente la razón por la que afirmó Ernest Renan que todas las naciones se construyen sobre el olvido. Pero es necesario analizar la parte de verdad que puede haber en esa afirmación para que signifique algo más que mera voluntad de ocultación al servicio de algún poder hegemónico.

El teólogo E. Jünger transforma el significado de la frase que proclama la gracia del olvido en un elemento constitutivo del ser humano. Jünger habla del *arte del olvidar*, enmarcándolo en el contexto de la doble característica humana de *decir realidad* por un lado, y de *ser apelado, destinatario de comunicación*, por otro. En la perspectiva del ser humano que dice, éste está sujeto a las realidades que va creando, es un *ser de realidad*. En la perspectiva del *ser interpelado*, del *destinatario de comunicación*, es un *ser de posibilidad*.

En la perspectiva del ser que *dice realidad*, el ser humano es *ser de saber*, de un *saber* que es *poder*. En la perspectiva del *ser interpelado*, receptor de comunicación que le viene de fuera, es ser capaz de libertad y de futuro¹:

«El ser humano *interpelado* conoce, por el contrario, el juego cambiante entre recuerdo y olvido. El ser humano interpelado en su propia persona puede olvidar sus obras en relación a su persona. Puede así dejarlas *tras sí* y hacerse de esta manera libre para el futuro. También en relación al saber vale que sólo el arte de olvidar forma el espíritu humano de tal manera que pueda comprender el mundo. Quien no olvida *nada* es un ser humano sin formación».

El mismo autor citado subraya que el *arte del olvido* no es algo que se pueda gestionar con ligereza. El elemento que impide esa tentación de actuar con ligereza en cuestiones de memoria y olvido está, según Jüngel, en la relación estricta que existe, en una perspectiva teológica, entre el olvido y el perdón del que es destinataria, del que puede ser destinataria, la persona interpelada, perdón que no está a su disposición. En este contexto el *arte del olvido* no es de gestión subjetiva, sino interpersonal, sometida a la comunicación, vinculada a la interpelación de la que es destinatario el ser humano por su propia constitución antropológica.

La pensadora Hannah Arendt lo expresa de forma muy significativa cuando dice que la novedad en la historia, lo nuevo que surge en la historia, y la mentira tienen la misma raíz: la contingencia histórica. Nada de lo que acontece en la historia es necesario. *Lo histórico* se define precisamente por su no necesidad, por su contingencia, por la posibilidad de que pudiera haber sido de otra forma. Porque *lo histórico* es contingente, es posible *lo nuevo* en la historia. Pero por la misma razón, porque *lo histórico* es contingente, porque no es necesario, porque no nos impone su realidad de forma impera-

¹ E. JÜNGEL (1975: 369): «El ser humano que corresponde a Dios», en Hans-Georg GADAMER y Paul VOGLER (eds.): *Nueva Antropología. Vol. VI: Antropología filosófica. Primera parte*. dtv, Stuttgart.

tiva y necesaria, es posible la mentira. Esta cercanía connatural, debida a compartir la misma fuente en la contingencia histórica, entre el olvido y la mentira obliga a ser muy cuidadosos con *el arte y la gracia del olvido*. (Hannah Arendt desarrolla esta idea en su libro *Crisis de la república*²).

Obligación de la memoria

Frente a los pensadores que pretenden recuperar la función antropológica del olvido, se colocan los que plantean la *obligación de memoria* como fundamento de cualquier reflexión con pretensión liberadora frente a la situación de las sociedades actuales. En un número dedicado a la «Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da qué pensar», la *Revista Anthropos* comienza su editorial con las siguientes palabras³:

«La memoria activa y consciente de Auschwitz implica revelar la raíz y el modo estructural y dinámico de la invención de la condición de inhumanidad social, de la exclusión radical y de la programación ideológica de un genocidio constante y plural en el ámbito de nuestra cultura. Realidad significativa ésta que surge de la entraña oscura del propio Proyecto Ilustrado, de la selectiva Modernidad occidental y de la propia condición ambigua de la creatividad humana. [...]. Y, asimismo, esta memoria exige con urgencia la Novedad de otra teoría política que abra la actual realidad histórica a un porvenir sorprendente, audaz e inesperado».

Esta corriente de pensadores acusa a la filosofía de ocultar parte de la realidad, de olvidar todos aquellos aspectos de injusticia, sufrimiento, humillación, debilidad de los pobres y vencidos de la historia. Y al mismo tiempo que acusa a la filosofía corriente de ese olvido, afirma que no es posible avanzar en la liberación de lo humano de la humanidad sin rescatar del olvido la memoria, rescate encarnado en lo que Reyes Mate denomina el *imperativo categórico* formulado por Adorno: pensar de forma que Auschwitz

² Hannah ARENDT (1973, 1999): *Crisis de la república*. Taurus, Madrid. (1999: 2.ª edición).

³ Editorial (2004: 3): «La memoria activa y consciente de Auschwitz implica revelar la raíz y el modo estructural y dinámico de la invención de la condición de inhumanidad social», *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, abril-junio, n.º 203.

sea imposible en el futuro. Obligación de memoria es obligación de rescatar el sufrimiento de la ocultación de la historia. Escribe Reyes Mate: «*Yo me refiero, sin embargo, a un olvido de carácter histórico que consiste en declarar in-significante para el conocimiento la historia passionis de la realidad*»⁴.

No resulta difícil asumir la verdad de estas afirmaciones en torno a la *obligación de la memoria* como rescate de la injusticia y del sufrimiento ocultados en la historia. Tampoco resulta difícil entender la fuerza creativa y liberadora asignada a dicha memoria, que no trata simplemente de recrear el paso en el presente, sino de crear un futuro mejor.

Pero también la *obligación de memoria* tiene sus dificultades, como las tenía el *arte del olvido*. La afirmación rotunda de la mayoría de estos pensadores de que el Holocausto está inscrito en la estructura misma del proyecto ilustrado, la intuición de que el problema de la violencia –el problema de la injusticia y del sufrimiento– está inscrito estructuralmente en la forma de ser del mismo ser humano, la convicción de algunos de ellos de que la única forma de captar la verdad de la memoria del sufrimiento oculto es por medio del arte y de la poesía –«*El arte se constituye así en el único escondite de la esperanza, de la emergencia de toda Novedad y ruptura con un destino trágico, acorde con una voluntad de maldad*»⁵–, fuera del logos, y la esperanza de que un planteamiento político fundamentado en el rescate de la memoria de las injusticias y de los sufrimientos puede conducir a erradicar todo sufrimiento en un futuro –María Teresa de la Garza Camino⁶–, ponen sobreaviso sobre algunas dificultades de esta exclusiva *obligación de memoria*.

El problema principal de esta filosofía de la memoria, filosofía que se quiere eminentemente práctica en cuanto construye la memoria como el cimientamiento de la acción liberadora y humanizadora, radica en que tiende a ocul-

⁴ Reyes MATE (2004: 46): «¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?», *Anthropos*, abril-junio, n.º 203.

⁵ Editorial (2004: 16): *Anthropos*, abril-junio, n.º 203.

⁶ María Teresa de la GARZA CAMINO (2004: 198-203): «La memoria indígena como clave de la identidad y la justicia», *Anthropos*, abril-junio, n.º 203.

tar la ambigüedad de todo lo humano, también de la memoria, aunque se pretenda que esta ambigüedad quede curada por la total negatividad de lo recordado, el Holocausto, Auschwitz. Pero, aunque se pudiera sostener la afirmación de la total negatividad de los hechos recordados, la total negatividad del Holocausto y de Auschwitz, ello no es garantía de que su recuerdo, la formulación concreta de su memoria, la forma concreta que esa memoria adquiere en cada caso, esté más allá de la ambigüedad propia a todo lo humano.

El hecho mismo de que el número ya citado de la revista *Anthropos* examine el poder liberador y humanizador de la memoria a partir del Holocausto y de Auschwitz, pero sin referirse en ningún momento al totalitarismo bolchevique, es indicativo de que la memoria, aunque se fundamente en la negatividad total de los hechos recordados, no está exenta de sus propios peligros, de construir nuevas ocultaciones.

No sólo del olvido está cerca la mentira a la que alude Hannah Arendt, sino también de la memoria, en la medida en que tanto el olvido como la memoria, ambos, son selectivos. Si, como dice Renan, todas las naciones están construidas sobre el olvido, la misma frase contiene la afirmación de que todas las naciones están construidas sobre la memoria, pero en ambos casos, tanto la memoria como el olvido, fruto de una selección profunda. Si la cercanía del olvido con la mentira es indicativa de su ambigüedad, la imposibilidad de trasladar la negatividad total de un acontecimiento –aun admitiendo la hipótesis de que algo así sea posible en la historia humana– a la memoria concreta de ese mismo acontecimiento es indicativa de que la memoria puede convertirse en fuente de otros olvidos, de otras ocultaciones, poniendo así de manifiesto su propia ambigüedad.

En esta situación lo que procede es analizar cuál puede ser la correcta relación entre el *olvido* y la *memoria*, entre la *gracia del olvido*, como algo necesario para la humanidad de los humanos desde la perspectiva antropológica, y la *obligación de la memoria* sin la que es impensable una acción de futuro liberadora y humanizadora. Y el análisis de esta relación puede conducir a la pregunta de si esa relación entre *memoria* y *olvido* se puede plasmar en algo concreto y visible socialmente, y cómo se puede producir esa plasmación.

II

El ser humano existe en las objetivaciones que él mismo produce para que le sirvan de mediación desde sí mismo hacia sí mismo. El ser humano existe en las expresiones que encarnan su expresividad esencial. El elemento fundamental de la expresividad humana es el lenguaje. La mediación fundamental que posibilita al ser humano es el lenguaje. El lenguaje es la institucionalización fundamental de la expresividad humana, expresividad que es la característica estructural del ser humano.

Lenguaje: luces y sombras

En el lenguaje se abre el ser humano al mundo, descubre su mundo, representa el mundo en el que vive, con el que lucha, con el que mantiene intercambios difíciles y complejos. En el lenguaje, precisamente porque es *representación, mundo representado*, el mundo queda velado, oculto. El lenguaje es, al mismo tiempo, la ventana hacia el mundo y el velo que oculta el mundo. En el lenguaje, en cada lenguaje, el ser humano *dice mundo*, y lo dice de una forma limitada, en una perspectiva limitada. En cada lenguaje el ser humano *tiene mundo*, y lo tiene de una manera concreta, no en su totalidad. Cada forma de *abrir mundo* en el lenguaje crea sus propias sombras, deja algo fuera del campo de visión, fuera de la dicción concreta. La poesía y el arte son el esfuerzo por recuperar lo que queda oculto en el abrir de cada lenguaje, el intento de recuperar lo que queda olvidado, de arrojar algo de luz sobre las sombras que crea el mismo lenguaje. No es ninguna incoherencia que la poesía tienda al hermetismo, la pintura a la abstracción, la música al minimalismo, el arte en su conjunto al silencio: porque al ser humano le está vedado decir el todo de la realidad sin crear siempre sombras, le está vedado superar todas las perspectivas, o abarcar todas las perspectivas, sin proyectar zonas ocultas.

Con independencia de la verdad, o no, de que toda realidad humana es estructuralmente lingüística, se puede afirmar que la combinación de *apertura y velo*, de *luz y sombra*, de *acceso y ocultación de realidad* que se da en cada lenguaje humano, es paradigmática para entender y formular la pre-

gunta que se ha plantado anteriormente sobre la relación y el equilibrio entre *memoria* y *olvido*, entre *olvido* y *mentira*, entre *memoria* e *innovación*.

La referencia a la realidad iluminada y ocultada por el lenguaje no se constriñe a la realidad física, sino que se extiende y es válida para todo tipo de realidad, especialmente para la realidad constituida por las relaciones interpersonales y por la realidad social, en cuyo contexto y en cuya matriz tienen lugar las relaciones interpersonales. Si el lenguaje es la institución humana básica, si las costumbres son las instituciones sociales básicas, las *vigencias* de las que hablaba Ortega, será preciso decir que es propio de las instituciones moverse en esa ambivalencia de apertura y ocultación que caracteriza al lenguaje humano.

Explica René Girard que en el comienzo de toda sociedad se halla siempre la experiencia de la violencia sagrada. En el paroxismo al que llega la violencia impulsada por la dinámica del deseo mimético se produce el *asesinato fundacional* de la sociedad, un asesinato que queda recogido, recordado y, al mismo tiempo, velado y oculto en la institucionalización de la sociedad: la sociedad existe porque se ha producido el *asesinato fundacional*, y sigue existiendo porque recuerda ese asesinato, pero lo recuerda de forma que su recuerdo queda recogido, velado e incluso oculto en la misma *institución-sociedad*. La repetición ritual de la fundación de la misma sociedad es la memoria de su fuente, pero de una fuente que queda oculta en el mismo rito institucional.

III

Estas dos referencias a la estructura ambivalente del lenguaje como la cristalización de la expresividad fundamental humana, y a la ambivalencia de la misma *institución-sociedad*, ambivalencia que en ambos casos consiste en abrir y cerrar, en iluminar y crear sombras, en recordar en la institución el *asesinato fundacional* y ocultarlo bajo el velo, haciendo posible el olvido institucionalizado, permiten volver a retomar el complejo y siempre difícil equilibrio entre *memoria* y *olvido*, y permite, al mismo tiempo, plantear el recuerdo de las víctimas y su significado político en toda su dimensión.

Recientemente ha recordado un líder nacionalista vasco que la intención de todos los actos de ETA es una *intención política*, implicando con ello que sus asesinatos poseen una intencionalidad política. A pesar de que esta afirmación produce un rechazo instintivo en muchos ciudadanos, posee un alto grado de verdad y debe ser tomada muy en serio, extrayendo de ella ciertamente unas consecuencias opuestas a las que extrae el líder nacionalista vasco citado. Pues de esa afirmación no se deriva necesariamente, ni mucho menos, la obligación de entablar negociaciones políticas con ETA con vistas a preparar su fin, sino el significado político de las víctimas de ETA, entendiendo por *víctimas* quienes fueron objeto directo y primario de sus atentados mortales.

La verdad de las víctimas

El tratamiento de la *obligación de memoria*, sin dejar de lado el *arte y la gracia del olvido*, a partir del significado político de las víctimas, sigue siendo una asignatura pendiente en la sociedad vasca. Y sigue siendo una asignatura pendiente, a pesar de que, al parecer, existe una unanimidad casi completa en la voluntad de tratar bien a las víctimas, de recordarlas, de satisfacer sus necesidades materiales, de darles cariño, de mostrar cercanía, entendiendo por *víctimas* a los familiares de quienes fueron *víctimas primarias*.

El hecho de que esta unanimidad en la importancia de tener presentes a las víctimas familiares se haya convertido en discurso oficial y sea proclamado desde las más altas instancias institucionales puede llegar a ocultar la incapacidad de hacer frente como sociedad al significado político de las víctimas. La frase de que es preciso mostrar cariño y cercanía a las víctimas-familiares, aunque no se compartan sus ideas políticas, es indicativa del proceso de ocultamiento que ese discurso unánime está llevando a cabo.

Las víctimas, las *primarias*, son poseedoras de una verdad, pero de una verdad que no radica en la verdad subjetiva de lo que pudieron haber pensado en vida. No es cuestión de pararse a analizar y discutir si tal asesinato por ETA era partidario del diálogo en determinado sentido, o si tal otra *víctima primaria* era contraria a cualquier diálogo. La verdad de las *víctimas primarias* no radica

en lo que pensaron en vida, sino en la intención política que las instituyó como víctimas por medio del asesinato: instituyéndolas como víctimas, ETA estaba negando el principio político que representaban las personas elegidas como víctimas. Y lo que representaban los asesinados eran los principios que constituyen el Estado, la *Constitución* y el *Estatuto de Gernika*. El principio que niega ETA, por medio del asesinato de las personas que lo representaban de formas distintas, es el principio del pacto, del compromiso, de la renuncia a la pretensión de exclusividad de las creencias personales, de las ideas políticas, de los proyectos políticos de cada uno para, a partir de esa renuncia, construir el espacio público institucionalizado de la democracia en el que es posible y necesario el diálogo entre actores limitados en sus pretensiones. El principio que niega ETA en los asesinados es el que se opone a la construcción de Euskadi desde cualquier homogeneidad, y por supuesto desde la homogeneidad nacionalista.

La memoria de las *víctimas primarias* es una memoria que debe dar respuesta a esa verdad objetiva de las mismas. Y por esa razón no es algo que puede quedar reducido al ámbito de la moral personal –cariño, cercanía, amparo a las *víctimas secundarias*– como pretende el discurso unánime y correcto que se va instaurando en la sociedad vasca. Dicho sea todo esto sin quitar ni un ápice de valor a la moral privada y personal también en lo que afecta al trato con las víctimas familiares.

Es preciso, pues, abordar la respuesta que debe darse al significado político de las *víctimas primarias*, una respuesta que, por lo que se acaba de indicar, debe tener su lugar en el espacio público. Y es aquí precisamente donde engarzan las reflexiones anteriores sobre la institucionalización de la expresividad esencial humana, sobre la ambivalencia de esa institucionalización a partir del mismo lenguaje, ambivalencia que combina necesariamente la *apertura* con la *ocultación*, la *iluminación* con las *sombras*, la *memoria* con el *olvido*. Y es aquí también donde es aprovechable la idea de R. Girard de la *institución-sociedad* como el lugar ritual en el que se combina el recuerdo del *asesinato fundacional* con el *velo del olvido* del mismo, combinación de *memoria* y *ocultación* que posibilita la pervivencia de la sociedad misma en la afirmación permanente de los límites recogidos por la definición institucional, límites que marcan *el dentro* y *el afuera*, *lo iluminado* y *lo oculto*, *lo recordado* y *lo olvidado*.

Moral pública e instituciones

La memoria de las víctimas de ETA debe ser una memoria que tenga una materialización institucional, que se haga *carne y hueso* en la forma de institucionalización que se le dé a la sociedad vasca. La exigencia planteada muchas veces de la necesidad de una respuesta institucional a las víctimas se ha malinterpretado, en el sentido de que debe haber algún acuerdo de las instituciones vascas recordando a las víctimas, llamando a los ciudadanos vascos al desarrollo de una moral privada y personal respecto a las víctimas.

Pero no es de eso de lo que se trata. La memoria de las víctimas es una cuestión de moral pública. Y la expresión de la moral pública se encuentra en sus instituciones, se encuentra en la naturaleza institucional de las sociedades. La moral pública que debe recoger la memoria de las *víctimas primarias* de ETA debe estar inscrita en la definición institucional que se dé a la sociedad vasca. La memoria de las *víctimas primarias* de ETA, la verdad objetiva de esas víctimas, exige una determinada forma de definir institucionalmente la sociedad vasca, Euskadi. La memoria de las *víctimas primarias* del terrorismo que las ha instituido como tales víctimas, porque eran la representación de lo contrario a la pretensión de definir institucionalmente Euskadi desde la homogeneidad nacionalista, impide precisamente esa definición institucional de Euskadi desde la hegemonía nacionalista.

La memoria de las víctimas, de aquellos que han sido los perdedores de la historia, los que representan en la historia humana el sufrimiento y la debilidad, obliga a superar la abstracción de los debates que se plantean en la sociedad vasca respecto a la definición institucional de Euskadi. Se discute de forma abstracta sobre la licitud y la legitimidad de todas las ideas, sobre la licitud y la legitimidad de cualquier planteamiento, con tal de que todas las ideas y todos los planteamientos se propongan por medios pacíficos. Es decir: muchas veces se plantean los debates políticos en la sociedad vasca en la abstracción de que, condenada la violencia ilegítima, todas las ideas son igualmente lícitas, válidas y legítimas.

La realidad concreta de las víctimas de ETA obliga a abandonar la abstracción, el debate sobre legitimidades abstractas, y a preguntarse qué significa en concreto y frente a la realidad ineluctable de las *víctimas primarias*, asesinadas por ETA con una intención concreta y nada abstracta, la legitimidad de cada planteamiento, de cada proyecto político. Y la realidad concreta de las *víctimas primarias* de ETA coloca en la ilegitimidad los proyectos políticos que estén en continuidad con la intención política de ETA que condujo a ésta a instaurarlas como víctimas: una Euskadi que reniega del pacto y del compromiso, una Euskadi que no acepta estar construida sobre la renuncia a la pretensión de exclusividad de los proyectos políticos.

Definición abierta de Euskadi

Si la definición institucional de Euskadi, de la sociedad vasca, no encarna esta significación política de las víctimas, esta verdad concreta de las *víctimas primarias*, su memoria sería algo sin consecuencias, no tendría efectos liberadores ni humanizadores, no aportaría nada a la historia de la democracia, a la conquista siempre pequeña e interminable de la libertad posible en cada momento histórico.

La memoria de las víctimas es un impulso democrático para Euskadi, en cuanto puede y debe ser fuente de valoración del significado profundo del pluralismo sin el que no existe libertad: un pluralismo inscrito en la definición institucional misma de la sociedad, y no el respeto del diferente desde una sociedad definida de forma hegemónica y homogénea. La memoria de las víctimas de la historia reciente de Euskadi, de los últimos treinta o cuarenta años, sólo puede ser humanizadora si sirve para que los ciudadanos vascos adquieran conciencia de su propia limitación, de la limitación de sus creencias e ideas políticas, de sus identidades, y de si esa conciencia queda plasmada en la forma en que se define la sociedad vasca a sí misma.

Y precisamente porque la *obligación de memoria* debe quedar recogida y encarnada en la definición institucional de Euskadi, es

posible evitar los peligros de la memoria, es posible evitar que la memoria contenga elementos de venganza, es posible hacer sitio al *arte del olvido*, a la *gracia del olvido*. Porque, como ha quedado dicho más arriba, es propio de toda institucionalización la combinación de *recuerdo* y de *olvido*.

¿Cuál es el papel del olvido, y cómo puede funcionar la *gracia del olvido* a partir de la institucionalización de la memoria? Es preciso distinguir dos niveles de olvido: el nivel social, el institucional propiamente dicho, y el nivel personal.

Si la definición institucional de Euskadi plasma la memoria de las víctimas en el sentido de ser una definición abierta, superadora de cualquier pretensión de definición homogeneizadora, si la definición institucional de Euskadi encarna el significado del pacto, del compromiso, del valor del pluralismo, y lo hace sin ambigüedades, con fuerza y claridad, a partir de esa definición son posibles los cambios, es posible una historia que no se cierre a la reforma, a la novedad, que sea capaz de nuevos horizontes. Pero los nuevos horizontes, la reforma y los cambios sólo serán posibles y sólo serán ciertos —es decir, responderán a lo que su propio nombre indica— si se dan sobre la base de la institucionalización de la memoria de las víctimas, sobre la institucionalización del significado político de las víctimas, y no en contra de ellas. En este último caso no serían nunca *novedad*, *cambio* y *reforma*, sino vuelta atrás al *agujero negro* de la historia pasada, al *agujero negro* de una voluntad todopoderosa y nihilista que se ha creído con poder para quitar la vida sin legitimidad alguna posible.

Lo nuevo, el *cambio* y la *reforma* son posibles precisamente porque existe una base sólida que los hace posible. Y la solidez de la base es precisamente la negación de esa voluntad, todopoderosa y nihilista al mismo tiempo, que ha estado en la fuente del terrorismo de ETA. Por esa misma razón, *lo novedoso*, el *cambio* y la *reforma* no pueden ser cualquier cosa, sino construcciones sobre la base de la institucionalización del pacto, del compromiso y de la autolimitación de los planteamientos políticos.

La esterilidad del debate actual, final de octubre de 2004, sobre la superación, reforma, cambio del marco estatutario y constitucional se debe primordialmente a que la definición institucional de la sociedad vasca como memoria de las *víctimas primarias* de ETA, como respuesta y encarnación de su significado político, de su verdad objetiva, no está suficientemente consolidada. Al contrario: la esterilidad del debate se debe precisamente a que *lo nuevo*, la *reforma* y el *cambio* se promueven para no tener que reflejar institucionalmente la memoria de las víctimas, para no recoger en la definición institucional de la sociedad vasca la obligación de memoria de las *víctimas primarias* del terrorismo. Sin esta memoria, sin embargo, no es posible el olvido que permita avanzar hacia nuevos horizontes. Sin esta memoria institucionalizada, el comportamiento mayoritario de la sociedad será un comportamiento de dar la espalda a las víctimas, de ocultarlas para que no molesten en la vida diaria, y no un *arte* y una *gracia del olvido*.

En el plano personal, por otro lado, la institucionalización de la memoria de las *víctimas primarias*, tal y como se ha planteado en estas reflexiones, es precisamente la condición indispensable para que se haga lugar a la *gracia del olvido*. Los familiares, allegados y amigos de las víctimas no pueden caminar por la senda de la gracia del olvido mientras la sociedad no cumpla con su deber de memoria por medio de la definición institucional de Euskadi. Sólo cuando esa definición, cuyas implicaciones han sido descritas con anterioridad, haya tenido lugar y se haya consolidado, podrán los familiares, allegados y amigos empezar a caminar por la senda de la mitigación del recuerdo, esa senda que permite que la *memoria* y el *recuerdo* pierdan su angustia, esa fijación en el momento en que han surgido, para pasar a recomponer el recuerdo con otras piezas de la historia interpersonal que terminan dando a la memoria un sesgo agrisado y abriendo un pequeño horizonte a la esperanza.

Para todo ello, sin embargo, es necesario que la memoria de las víctimas haya quedado encarnada en la definición institucional de la sociedad vasca, y que esa definición no esté puesta en duda permanentemente. ■