

bakeazbakeazbakeazbakeazbakeaz

**Por una reconciliación  
asimétrica**

**De la «geometría» del terror  
a la de su superación**

**Galo Bilbao Alberdi**

# Escuela de Paz | 15

Dirección: José Ángel Cuerda, Xabier Etxeberria y Josu Ugarte

Coordinación editorial: Blanca Pérez

La **Escuela de paz** es un lugar de encuentro y de diálogo, un instituto de formación e investigación, un centro de información y documentación, un equipo de consejo, mediación e intervención en el medio escolar, y un instrumento de análisis crítico y de denuncia pública, que nace con el objetivo de educar en una cultura de paz fundada en la promoción de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, del desarrollo sostenible, de una ciudadanía democrática y cosmopolita, y de una ética cívica basada en la tolerancia y la solidaridad intercultural.

**Bakeaz** es una organización no gubernamental fundada en 1992 y dedicada a la investigación. Creada por personas vinculadas a la universidad y al ámbito del pacifismo, los derechos humanos y el medio ambiente, intenta proporcionar criterios para la reflexión y la acción cívica sobre cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación teórica entre economía y ecología, las políticas hidrológicas y de gestión del agua, los procesos de Agenda 21 Local, las políticas de cooperación o la educación para la paz y los derechos humanos. Para el desarrollo de su actividad cuenta con una biblioteca especializada; realiza estudios e investigaciones con el concurso de una amplia red de expertos; publica en diversas colecciones de libros y boletines teóricos sus propias investigaciones o las de organizaciones internacionales como el Worldwatch Institute, ICLEI o UNESCO; organiza cursos, seminarios y ciclos de conferencias; asesora a organizaciones, instituciones y medios de comunicación; publica artículos en prensa y revistas teóricas; y participa en seminarios y congresos.

Esta publicación está impresa en papel reciclado.

*Las opiniones expresadas en este ensayo no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.*

La edición de esta publicación ha sido posible gracias a la financiación de la **Dirección de Atención a las Víctimas del Terrorismo** del Departamento de Interior del Gobierno Vasco.

© Galo Bilbao, 2008

© Bakeaz, 2008

Santa María, 1-1.º • 48005 Bilbao

Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071

Correo electrónico: [escueladepaz@bakeaz.org](mailto:escueladepaz@bakeaz.org)

<http://www.escueladepaz.org>

ISSN: 1698-2258

Depósito legal: BI-1289-08

## Índice

---

• <b>Introducción</b> .....	4
• <b>De simetrías y asimetrías en la «geometría del terror»</b> .....	5
Algunas asimetrías que hemos vivido acriticamente .....	5
Algunas simetrías inaceptables. ....	7
• <b>Fundamentación de la asimetría: las éticas de la alteridad</b> .....	9
El pensamiento de Emmanuel Lévinas .....	9
La ética de la compasión de Reyes Mate .....	11
Corrección y complemento a esta propuesta. ....	12
• <b>Reconocimiento de la asimetría en diversos aspectos de la reconciliación</b> .....	13
La asimetría en los sujetos de la reconciliación. ....	13
La asimetría en las condiciones necesarias del proceso de reconciliación .....	15
• <b>Hacia un concepto de reconciliación que manifieste la asimetría</b> .....	20
• <b>Balance (auto)crítico conclusivo y poético</b> .....	23
• <b>Notas</b> .....	25
• <b>Bibliografía</b> .....	31

La dialéctica bien-mal, a diferencia de las otras, no es igualitaria. Frente al mal, el bien es más delicado, más inestable, más menudo. El bien está siempre en estado de inferioridad (fragilidad); no puede combatir a su adversario en condiciones de igualdad.

Nicolae Steinhardt, *El diario de la felicidad*

## • Introducción

La *reconciliación*, en el contexto en el que nos encontramos ahora, se nos presenta inicialmente como un término o concepto ético, en principio valioso y positivo, pero que adquiere un sentido muchas veces problemático y polémico. Este cuestionamiento procede a menudo de las propias víctimas del terrorismo. Por eso resulta necesario, al abordar la cuestión, analizar con cierto detenimiento el concepto y clarificar en lo posible su significado.<sup>1</sup>

Probablemente, y entre otras, una de las razones de este rechazo es que la reconciliación que se predica presupone de forma clara un esquema subyacente de igualdad, de simetría entre los sujetos: dos partes enfrentadas, a las que les asisten razones innegables junto con responsabilidades por la generación de injusticias flagrantes, que comparten incluso en muchos casos la condición bifrente de víctimas y victimarios al mismo tiempo. En estos términos es como se propone la reconciliación en una situación posbélica (especialmente de una guerra civil), en la salida de un régimen dictatorial (recuérdese el concepto de «justicia transicional»), en el final de un conflicto grave de cualquier índole o incluso en cualquier disputa de intereses, por trivial que ésta sea.<sup>2</sup>

Como acertadamente ha apuntado Daniel Innerarity en un artículo inspirador de muchas de las ideas aquí vertidas,

[...] una de las fórmulas de desprecio que se cierne sobre las víctimas en los momentos de resolución de un conflicto [...] podríamos llamarlo «la amenaza de la simetría». El filósofo Hans Jonas lo formulaba como el temor a que la bondad y la infamia terminen *ex aequo* en la inmortalidad. (2006b: 19)

La hipótesis que voy a intentar desarrollar y mostrar aquí es precisamente que el esquema basado en la simetría no es adecuado para el conflicto de violencia terrorista que padece el País Vasco desde hace cuatro décadas, y que es necesario, por tanto, formular teóricamente y avanzar prácticamente hacia un concepto de reconciliación que resulte *asimétrico*, por considerarlo más justo moralmente e incluso más eficaz políticamente, en términos cívico-democráticos. Además, esta asimetría puede concretarse y expresarse en la asunción de la perspectiva de las víctimas del

terrorismo y en la prioridad de las mismas —que he justificado y desarrollado en otros lugares—<sup>3</sup> como sujeto referencial del proceso de reconciliación.

Ésta será mi pretensión en lo que sigue. Para llevar adelante esta tarea, tras un acercamiento inicial a nuestra propia realidad, apuntando simetrías y asimetrías inadecuadas, perceptibles y operativas, intentaré fundamentar o justificar el carácter asimétrico subyacente a la reconciliación, basándome en una teoría ética contemporánea; posteriormente rastrearé su presencia y destacaré su importancia en los sujetos protagonistas de la reconciliación (víctimas, victimarios, sociedad) o en las condiciones (verdad, memoria, justicia, perdón y acuerdo) de su realización. También es necesario, como elemento complementario de lo anterior, elaborar un concepto o definición de reconciliación que sintetice expresamente las conclusiones obtenidas. Por supuesto, por último, no puede faltar en este recorrido la consignación de las críticas a las que el planteamiento aquí expuesto puede razonablemente verse sometido.

## • De simetrías y asimetrías en la «geometría del terror»

Para quien considere que la problemática abordada en estas páginas es un simple ejercicio intelectual o una cuestión abstrusa, carente de sentido, más propia de la geometría que de la ética o la política, bastará realizar un somero análisis, muy intuitivo y parcial, de nuestra propia realidad —en concreto, de la conflictividad violenta que padece—, para hacerle ver que no es así. El juego de simetrías y asimetrías ha estado siempre presente tanto en la caracterización de la realidad terrorista como en el posicionamiento que los distintos sujetos sociales hemos mantenido ante ella. Es más, se puede decir que la aceptación acrítica de simetrías y asimetrías inadecuadas por parte de grupos humanos numerosos en nuestro contexto ha contribuido a alentar, justificar, mantener o por lo menos consentir la misma existencia de la violencia ilegítima en nuestra tierra. Veámoslo con algunos ejemplos.

### Algunas asimetrías que hemos vivido acríticamente

Resulta cuando menos llamativo que quienes propugnan a día de hoy la búsqueda de una solución simétrica, de igual a igual, «sin vencedores ni vencidos», entre todos los afectados del conflicto terrorista, hayan aceptado o incluso fomentado durante tantos años unas manifiestas asimetrías en el tratamiento del problema, que han calado en una parte importante de la opinión pública, de tal manera que se han asumido sin ningún tipo de reparo, a pesar de ser cuando menos moralmente dudosas, si no claramente injustas. Aunque son muchos los casos reseñables, nos conformaremos con consignar algunos de los más llamativos, a modo de ejemplos ilustrativos de esta indebida asimetría.

Tradicionalmente se ha prestado mucha más atención —mediática, social y política— a quienes han practicado la violencia que a quienes la han padecido. Los primeros han sido protagonistas desde el primer momento, hace ahora ya cuarenta años, mientras que los segundos no han conseguido sino a duras penas una visibilización social desde hace apenas una década. Durante mucho tiempo, los distintos agentes sociales —desde los políticos hasta los movimientos pacifistas— han tenido una mayor preocupación por el hecho de la violencia, y por el deseo de que ésta dejara de producirse, que por las víctimas reales que provocaba. Socialmente, y en conjunto, hemos dedicado mucha más atención a los protagonistas activos del terrorismo —incluso su pala-

bra ha gozado de una credibilidad incuestionable y superior— en detrimento de los pasivos, paradójicamente movidos, en el mejor de los casos, por la voluntad de evitar aumentar la lista de damnificados, pero sin contar con los ya producidos. Las víctimas importan, todavía hoy, mucho menos que los criminales (¿tal vez porque son menos peligrosas?). Incluso entidades socialmente relevantes, como la Iglesia, que disponía en su tradición de importantes elementos narrativos, valorativos y prácticos que le podrían haber movido a centrar su interés en favor de los «caídos en el camino», también han volcado sus energías en dirigirse a los causantes de la injusticia para condenar su actitud, demandar el abandono de la misma, velar por sus derechos inalienables y ofrecer la posibilidad del perdón y la reinserción social. Ciertamente, en las condiciones de una conflictividad terrorista, como la nuestra, es mucho más sencillo predicar la conversión y el amor salvador de Dios al victimario, por perverso y malvado que éste sea (o incluso precisamente por ello), que ofrecer solidaridad y esperanza al inocente sufriente, injustamente maltratado.<sup>4</sup>

De hecho, la influencia de los terroristas y, sobre todo, de las organizaciones que los acogen, ha sido muy grande en la vida política, inmensamente mayor y casi exclusiva, hasta hace pocos años, en comparación con la ejercida por los colectivos y asociaciones que han agrupado a sus víctimas. Los primeros eran tenidos siempre en cuenta; los segundos han sido prácticamente ignorados y, cuando han logrado un cierto protagonismo, éste se ha cuestionado seriamente, así como su legitimidad y modo de ejercerlo.<sup>5</sup>

Una consecuencia difícilmente justificable de esta curiosa asimetría ha sido que, desde el comienzo de su actividad, se ha dado mayoritariamente, por parte de la sociedad, un sentido público y político a los terroristas y a sus acciones, y se le ha negado por definición y de entrada al correlativo sufrimiento provocado en la víctima, que se propugna, incluso bienintencionadamente, como privado y despolitizado.

También hay que reconocer que, en demasiadas ocasiones, se ha producido una asimetría, no solamente teórica, sino también muy práctica, entre las diversas víctimas del terrorismo. Así, no han tenido la misma consideración y reconocimiento social las producidas entre los años sesenta y ochenta que las generadas a partir de la década de los noventa; han sufrido un particular abandono las víctimas pertenecientes a las Fuerzas Armadas y Cuerpos de Seguridad del Estado (policías, guardias civiles y militares) y, en cambio, han recibido una atención prioritaria las que desempeñaban cargos políticos; también han sido manifiestas las diferencias de reconocimiento de todo tipo (social, judicial, económico, etc.) entre las víctimas provocadas por ETA y las originadas por el terrorismo de extrema derecha o vinculado a los aparatos del Estado (Guerrilleros de Cristo Rey, Triple A, Batallón Vasco Español, ATE [Antiterrorismo ETA], GAE [Grupos Armados Españoles] y GAL [Grupos Antiterroristas de Liberación]). En muchas de estas circunstancias ha funcionado una auténtica y perversa doble moral, una desigual vara de medir los acontecimientos, según quiénes fueran sus protagonistas, tanto activos como pasivos.

Otra concreción y expresión particularmente dolorosa de este trato asimétrico e injusto, socialmente influyente, ha sido la que se ha manifestado con especial intensidad en momentos de tregua, de fijación de posiciones de cara a una posible negociación, del tipo que fuera, previa al hipotético fin definitivo de la violencia: con demasiada facilidad, interpretando inadecuadamente sus demandas y posicionamientos, se ha hecho a las víctimas enemigos de la solución del conflicto (en ocasiones, simplemente por no participar del modo concreto en que ésta se diseñaba o por no estar dispuestas a una reconciliación de cualquier tipo),<sup>6</sup> considerando por el contrario a los terroristas y sus defensores políticos, por el mero hecho de mostrar su disponibilidad a la negociación (daba lo mismo en qué términos o con qué voluntad), como verdaderas «personas de paz».

Por último, ya que hemos apuntado el horizonte de negociación como lugar de una asimetría inadecuada, no está de más anotar que si a partir de una concreción definitiva de la misma se estableciera alguna determinación legal acerca de la consideración penal de los terroristas conde-

nados, el planteamiento de estas medidas de gracia supondría, de hecho, un tratamiento asimétrico de sus beneficiarios con respecto a todos aquellos que hubieran cometido un delito similar al suyo y que no fueran destinatarios de tales ventajas.

### Algunas simetrías inaceptables

Junto con las asimetrías apuntadas se ha producido, paradójicamente, un proceso de signo contrario —frecuentemente con el mismo origen e intención— de formulación y aplicación de supuestas simetrías igualadoras entre distintos sujetos implicados en el conflicto violento.

La categoría más significativa en este apartado es, sin lugar a dudas, la de *equidistancia*. Ésta puede ser caracterizada, de manera genérica, del siguiente modo:

La *equidistancia* se establece a partir de la constatación de la existencia de un contencioso entre dos posiciones que se expresan violentamente. La existencia de dicho contencioso explica la existencia del terrorismo, aunque se afirme no compartir su uso. En tanto se explica la existencia de violencia, se tiende a evitar todo juicio moral sobre ella. La *equidistancia* se establece entre los *agentes del conflicto*, que previamente la violencia se ha encargado de equiparar. Tras el *todos culpables* se oculta al asesino de la novela, llegándose a defender el derecho a la vida como un derecho que hay que conquistar con pragmatismo y sin dogmatismos. (Aulestia, 2005: 261; cursivas del autor)

La equidistancia propugna una igualación de partida, desde la raíz, en un conflicto que en realidad es desigual y no simétrico. Como consecuencias se pueden apuntar, entre otras, las siguientes:

- Se mantiene que las posiciones del Estado democrático de derecho y las de la organización terrorista que se oponen frontalmente a él son equivalentes, lo que provoca la postulación de la negociación estrictamente política entre ambas partes como la figura razonable de solución del conflicto violento.
- Se descalifican igualmente tanto la postura legítima —aunque no sea estratégicamente la más adecuada o compartida— de un partido político democrático como el posicionamiento ilegítimo de una organización terrorista y de quienes la amparan.
- Se ubica impositivamente a las víctimas en uno de los dos bandos del supuesto conflicto de violencias entre el Estado y la organización terrorista.
- La paz que se deriva de dicho proceso negociador —«sin vencedores ni vencidos»— evitará también las necesarias distinciones entre víctimas del conflicto y generadores de éste, siendo todos ellos igualmente responsables o afectados del mismo: el «todos somos culpables» se transforma inmediatamente en «todos somos inocentes».<sup>7</sup>
- Se propugna una genérica condena de la violencia «venga de donde venga», que no se detiene en establecer las necesarias distinciones entre violencia legal o ilegal, legítima o ilegítima.<sup>8</sup>
- Se intenta legitimar la violencia terrorista como «violencia de respuesta» a una supuesta violencia que, ilegítimamente, ejercería el Estado opresor, siguiendo un esquema inadecuadamente importado hace cuatro décadas desde el llamado Tercer Mundo, entonces en vías de descolonización.
- Por último, el supuesto observador imparcial, diseñador de esta interpretación simétrica de la conflictividad terrorista, adquiere automáticamente una (aparente) neutralidad ante la violencia o una (supuesta) postura moralmente superior, cuando no una (falsa) inocencia respecto de ella.

Desde este posicionamiento equidistante, se comienza a desarrollar toda una batería de esquemas interpretativos y valorativos de la realidad conflictiva, que adquieren incluso gran consistencia específica, con rasgos muy propios, como son la «equiparación» y el «tercer espacio».

La *equiparación*, originalmente interpretable como la supuesta idéntica valoración de las acciones terroristas y de las actuaciones policiales en su represión (fueran éstas legítimas y proporcionadas o no), sería una versión muy específica y diferenciable de la teoría de la equidistancia —o, en la formulación de Aulestia utilizada, un momento previo—, y como tal ha de ser anotada como inadecuada, aunque frecuente, y, a su vez, con distintas expresiones, entre las que destacan las que afectan a la identidad de las víctimas:

- Es especialmente dolorosa la igualación de las víctimas del terrorismo con los sufrientes (detenidos o presos) por la actuación de las fuerzas de seguridad o los tribunales, en el legítimo (moralmente justificado) y legal (ajustado a derecho) ejercicio de sus funciones. En este caso, se olvida que «en los conflictos hay sufrimiento en todas partes, pero no todo el que sufre es víctima [...] no es lo mismo una víctima inocente que un verdugo que sufre» (Innerarity, 2006b: 20).
- Se llega incluso a identificar a las víctimas con el supuesto mal opresor, del cual se les hace máximos responsables, representantes, instrumentos o colaboradores.
- Los damnificados por el terrorismo sufren una victimación secundaria al ser equiparados con sus agresores (lo cual es precisamente lo contrario del reconocimiento que necesitan y se les debe [Innerarity, 2006b: 19]), y mucho más si se caracteriza a ambos grupos como igualmente opuestos a cualquier proceso de paz que se pretende activar.
- También se suele producir una inadecuada comparación entre las víctimas del terrorismo y las que proceden de accidentes de tráfico o males naturales (como enfermedades o catástrofes), habitualmente para relativizar perversamente la importancia de las primeras.
- Incluso desde actitudes de innegable buena voluntad, pero con insuficiente y a la postre injusto juicio moral, se produce una indebida igualación entre las propias víctimas, sin establecer las pertinentes diferenciaciones entre ellas, como, por ejemplo, la de su propio carácter o la de la causa que las ha generado.<sup>9</sup>

Por último, una especificación y consecuencia de la teoría de la equidistancia es la de configurar un espacio propio y diferenciado de los supuestos dos extremos de actuación violenta —terrorista la de ETA y represiva, sin mayores especificaciones, la del Estado—, una *tercera vía* moralmente impecable y poseedora en exclusiva de la llave de la resolución adecuada del conflicto terrorista, que estaría representada por diversos sujetos sociales, entre los que no faltan organizaciones pacifistas y expertos internacionales en educación para la paz y en resolución de conflictos.<sup>10</sup>

Para terminar este apartado, no está de más recoger la constatación, perceptible sociológicamente, de que, frente a falsas simetrías, precisamente

[...] la asimetría y la intensidad de su sufrimiento cotidiano, entre otras circunstancias, hacen muy difícil la necesaria movilización social y la concertación política para avanzar en el proceso de reconciliación sobre la base de dar pasos firmes en la dinámica de asistencia, solidaridad efectiva, verdad, justicia y reparación de las víctimas [...]. (Llera y Leonisio, en VV. AA., 2007: 48-49)

Una vez realizado este breve recorrido por nuestra comúnmente aceptada pero, a mi entender, errónea «geometría del terror», corresponde ahora iniciar el proceso de justificación teórica, ética, de una adecuada asimetría en el abordaje de la reconciliación en nuestro país.



## • **Fundamentación de la asimetría: las éticas de la alteridad**

Es momento de prestar un poco de atención a la propuesta de las llamadas éticas de la alteridad, que pueden ejercer el papel de teoría justificadora, fundamentadora, de la asimetría que aquí se propugna, aunque ya adelanto que introduciendo algunos elementos complementarios o correctores que modifican significativamente su planteamiento original.

Podríamos decir que las corrientes éticas habituales en nuestro contexto cultural (utilitarismo, comunitarismo, dialogismo, pragmatismo...) parten —como toda la filosofía occidental desde que se produjo el «giro antropológico», iniciado ya con el humanismo renacentista y que adquiere carta de naturaleza con el cartesianismo— de la evidencia de la existencia del sujeto, del «yo», que se constituye en categoría moral básica. Esta preeminencia del «yo» resulta evidente, aunque adquiera rasgos diferenciales, en las distintas propuestas éticas contemporáneas: más individualista y hasta egoísta en unas (teorías de la decisión racional), más intersubjetivo en otras (ética discursiva) o, incluso, colectivo en otras diferentes (el «yo» como «nosotros» del comunitarismo). Además, la constatación de una pluralidad de sujetos lleva a la afirmación de su consideración como iguales, que o bien desarrollan entre ellos relaciones de simetría o bien consideran que éstas son el ideal, el modo adecuado de establecer intercambios relacionales justos, moralmente aceptables.

Pues bien, las éticas de la alteridad invierten precisamente estas dos coordenadas básicas de las éticas occidentales contemporáneas, sustituyéndolas por la preeminencia del «otro» en su alteridad (en vez del «yo») y la insistencia en la asimetría relacional (en vez de la simetría) entre ese otro (la víctima) y yo, la no víctima.

### El pensamiento de Emmanuel Lévinas

Antes de comenzar con su exposición, hay que advertir que se va a realizar un acercamiento muy parcial y aproximativo al pensamiento de Emmanuel Lévinas, que es de gran complejidad tanto de contenido como formal. A pesar de ello, creo que será suficiente para subrayar sus peculiaridades y originalidad en el contexto del pensamiento ético occidental y presentarlo como posible fundamento teórico, necesitado a su vez de correcciones, de una propuesta de reconciliación asimétrica.

Lo primero que hay que destacar es que Lévinas no elabora propiamente una teoría ética. Su pretensión es más específicamente metafísica. Intenta desarrollar una «filosofía primera» alternativa a la filosofía del Ser, a la ontología dominante en el pensamiento europeo desde los presocráticos hasta su maestro Heidegger. De manera esquemática, se ha escrito que el proyecto de nuestro autor tiene una tarea múltiple:

- a) la primera se centra en tratar de conseguir una «nueva» lectura de la idea cartesiana de *Infinito* que excede todo objeto y que remite siempre al «más allá», a «lo Otro»;
- b) una segunda manera la constituiría el empeño en «decir» la *transcendencia* que lleva a la exterioridad y al «afuera» como alternativa opuesta a la inmanencia;
- c) de la mano de ambas, Lévinas propone una concepción de la *metafísica*, deliberadamente centrada en la «experiencia ética» del rostro o de la responsabilidad, que él opone al predominio de la ontología, de corte naturalista y sagrado;
- d) finalmente propone una nueva comprensión de la alienación como pérdida en el «cabe sí», o clausura en el sí mismo de la interioridad, cuyas consecuencias siempre son el «olvido del otro» o su rendición. (González R. Arnáiz, 1992: 100; cursivas del autor)

El pensamiento de Lévinas discurre movido por dos ideas fundamentales: en primer lugar, buscar el sentido de lo humano a partir del cuestionamiento de lo incuestionado por el pensamiento occidental (el yo), desde el otro; en segundo lugar, y consecuente con lo anterior, elaborar precisamente a partir de esta relación asimétrica entre el otro y el yo una alternativa a la ontología heideggeriana como lugar del sentido: éste se encuentra precisamente más allá del Ser, en la experiencia original de encuentro con el otro, que no demanda propiamente comprensión sino compasión, que no es una cuestión ontológica sino moral.

De cara a la temática que se desarrolla en estas páginas, se puede decir que Lévinas pretende, desde su talante humanista, descubrir el sentido de lo humano en la relación directa e inmediata, sin intermediarios, entre el Yo y el Otro. Ésta es la primera tarea de la filosofía, que culmina en la reivindicación de la ética como el espacio original donde se produce dicha relación, que en última instancia puede caracterizarse como experiencia de responsabilidad asimétrica por el otro. De este modo, nuestro autor inaugura un modo de reflexionar filosófico muy original que pretende postular, frente a la ontología, la ética como filosofía primera, dentro de un necesario y urgente proceso de moralización del pensamiento europeo.<sup>11</sup> Haciendo uso de un modo muy peculiar de la fenomenología de Husserl, Lévinas defiende que la relación original, fundamental, es una relación de alteridad y asimetría: la relación con el Otro (el diferente), con su rostro y su piel. Este otro se me impone, me interpela desde su altura, al tiempo que se me manifiesta en su pobreza y fragilidad radicales. Se podría decir que el otro, en tanto que rostro, es una autoridad sin fuerza, que no puede recurrir a la amenaza del castigo ni a la seducción del premio, porque su exigencia es muda y él es impotente ante mí, pues no puede hacerme nada.

Sin embargo, esta peculiar revelación del rostro del Otro interpela al Yo (*me interpela*), cuestionando su autosuficiencia y reclamando su responsabilidad. La fragilidad, la necesidad del otro, me pregunta, toma la iniciativa y yo me siento obligado a responder a su requerimiento, instaurándose de ese modo la libertad de hacerlo en un sentido u otro. Soy así responsable del otro antes de haber elegido serlo. La responsabilidad levinasiana no es la de la ética tradicional europea —la de la libre asunción por mi parte y ante los otros de las consecuencias de mis acciones—, sino su radicalización: precede a mi iniciativa, soy responsable del otro sin haber hecho todavía nada, antes de hacerlo, incluso soy responsable de lo hecho por los que me han precedido. Soy responsable del otro sin haber pedido serlo y antes de todo compromiso libre por mi parte. Esta responsabilidad no puede ser eludida porque, primero, no es iniciativa mía, sino interpelación del otro, y, segundo, porque es ella la que me constituye en mi singularidad de sujeto libre para responder. Decididamente, la responsabilidad precede a la libertad. La responsabilidad es una pasividad radical, que llama a responder en la acción, haciendo que la subjetividad sea el *uno-para-el otro*.<sup>12</sup>

Para nuestro autor, es el otro el que hace surgir en el yo la conciencia, que es ya de entrada moral, pues ser asignado a la responsabilidad significa ser asignado a la bondad, ya que existe algo así como un fondo de humanidad, de fraternidad universal, un acuerdo con el Bien anterior a la elección concreta entre el bien y el mal y, por supuesto, más allá de los límites del ser o la nada. Por el contrario, ignorar el dolor del otro y, sobre todo, justificarlo es el inicio de toda inmoralidad, el triunfo del Mal.

Consecuentemente con lo dicho, la exigencia ética puede caracterizarse como radicalmente heterónoma. No surge originalmente del yo, sino del otro que me interpela y obliga. Hay una obediencia que se impone, previa a todo mandato concreto, previa incluso a la obligación universal kantiana del cumplimiento de la ley. Es la obligación ante el otro, el servicio gratuito a él. Ésta es la universalidad primera: que cada ser humano es asignado a la responsabilidad para con el otro.

Si esto es así, no queda más remedio que reconocer que la relación inicial que establece todo sujeto moral es, por definición y necesariamente, asimétrica, sin rasgo de reciprocidad e igualdad

alguna, porque relacionarse moralmente es antes «ser para» el radicalmente distinto que «estar con» el idéntico o al menos similar a uno mismo. La reciprocidad igualitaria no es el modo originario de la relación moral, sino su problematización y cuestionamiento.

De este modo, el otro se convierte desde el primer momento en el árbitro, riguroso y exigente, de mi vida moral. El yo nunca estará contento con su propia actuación, siempre mantendrá la sospecha de no ser lo bastante moral en su responsabilidad única e ilimitada ante el otro. La pregunta adecuada no es qué hace el otro por mí, sino qué puedo hacer yo por ese otro ante el cual estoy obligado (ob-ligado), es decir, atado a su destino.

La originalidad levinasiana se manifiesta también en el desarrollo de otras categorías morales básicas, como la de la justicia. Ésta es entendida como la aparición del Tercero, de los otros iguales que el Otro, en la relación directa y asimétrica del cara a cara del yo con el otro. El Tercero se hace presente a través del rostro del Otro, reclamando un trato igual al que dispense al otro concreto ante el que me encuentro. La responsabilidad se hace así desmesurada.

En Lévinas, la experiencia ética, reconocida como realidad metafísica original, se abre también a la perspectiva religiosa. Precisamente este carácter de ultimidad que tiene el enunciado *¡heme aquí!* —que no es propiamente tematizado por la conciencia del yo, sino que surge irreprimible de su alma— es el testimonio de la existencia de una fraternidad universal, originaria, rastro a su vez del Infinito, del Absolutamente Otro. El Infinito es concretamente esa tensión increíble de una responsabilidad que desborda totalmente el yo. El Infinito habita, está presente en mí en la responsabilidad ilimitada para con el otro.

### La ética de la compasión de Reyes Mate

En la misma línea que Lévinas, Reyes Mate también elabora una propuesta ética desde la alteridad, en la que lo nuclear es la prioridad de la víctima y su interpelación en un contexto de relación intersubjetiva asimétrica.

Nuestro autor enmarca esta formulación ética en un proyecto filosófico y cultural más amplio y ambicioso: la recuperación de la tradición judía (Jerusalén) que se encuentra en el origen del pensamiento occidental y que ha sido prácticamente olvidada y acallada por la pujanza y preeminencia de la tradición griega (Atenas). Por todo ello, a la hora de formular su propia teoría, se inspira en autores europeos de origen judío (Horkheimer, Adorno, Walter Benjamin, Rosenweig o el propio Lévinas), dotándola de un estilo original y disidente frente a las tendencias académicas prevalentes.

Reyes Mate, siguiendo en este punto a Benjamin, destaca sobre todo el deber de recordar a las víctimas del pasado y de resarcirlas en lo posible de la deuda adquirida con ellas, concretada en sus derechos pendientes de cumplimiento. Dado que la rehabilitación total es imposible, al menos hemos de hacer todo lo posible por que la injusticia cometida en el pasado no vuelva a repetirse. De este modo, son las propias víctimas las que nos muestran que hay un futuro más humano y las que nos lo ofrecen si nos hacemos cargo de ellas.

Según Mate, el texto evangélico del buen samaritano (Lucas 10, 29-36), siguiendo una interpretación estrictamente filosófica, ilustra claramente la dinámica ética fundamental que surge desde la víctima. El relato arranca a partir de una pregunta —«¿quién es mi prójimo?»— que un jurista lanza a Jesús cuando éste proclama el mandamiento del amor al prójimo. La pretensión de la pregunta es establecer límites objetivos, aclarar hasta dónde debe llegar su deber de amar por su condición previa de sujeto. Tras la narración de la parábola, Jesús altera radicalmente este planteamiento con su contrapregunta: «¿cuál de los tres se hizo prójimo?». La respuesta no puede ir ya por los derroteros de establecer a quién (el herido en el camino con el que me encuentro) he de prestar mi ayuda, sino quién actuó como sujeto moral (el samaritano). El próji-

mo no es el caído sino el viandante. La subjetividad moral previa queda radicalmente cuestionada. El ser humano sólo se constituye en auténtico sujeto moral en la relación intersubjetiva con la víctima. Es precisamente ésta —el no sujeto, el que se encuentra en condiciones infrahumanas— la que me permite acceder a la condición de sujeto plenamente humano en la medida en que respondo a su demanda. «La compasión es un movimiento intersubjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres» (Mate, 1991: 20). La solidaridad con la que respondo al caído viene precedida y posibilitada por el movimiento de demanda que surge de él hacia mí, otorgándome la categoría de sujeto humano moral.

Esta prioridad de la víctima se percibe claramente en el sentido que tiene la compasión como categoría moral. El sufriente no es un *objeto* de mi acción solidaria, de mi sentimiento compasivo, sino un *sujeto* humano cuyas exigencias de dignidad demandan mi actuación. Una actuación, en consecuencia, que tiene una dimensión racional (no sólo sentimental) y política (no sólo asistencial) ineludible, pues ha de trabajar por remover los obstáculos que imposibilitan el desarrollo de dicha dignidad.

### Corrección y complemento a esta propuesta

Las éticas de la alteridad constituyen una llamada de atención crítica a los postulados básicos del pensamiento filosófico —metafísico y ético— occidental y son de inestimable valor tanto para justificar la responsabilidad hacia el otro como, más específicamente, para fundamentar la asunción de la perspectiva de las víctimas por parte de quienes no lo somos.

Sin embargo, hay que reconocer también que esta propuesta —especialmente en su versión levinasiana más estricta—<sup>13</sup> tiene sus propios riesgos y dificultades: su carácter de filosofía primera dificulta especificar orientaciones concretas para abordar problemas reales; sobre todo su expresión —pero también su método— parece sobrepasar los límites de la racionalidad filosófica, adentrándose en los terrenos más propiamente religiosos; pero, especialmente, la objeción más importante es la que destaca su radicalización de la categoría del otro, hasta el punto de desdibujar la realidad del yo como sujeto.

Esta última dificultad apuntada merece ser tenida en cuenta en el planteamiento que se hace en estas páginas, por lo que demanda un tratamiento diferenciado, aunque breve.

En el terreno filosófico, y más específicamente en el ético, es sin duda necesario participar del empeño por destacar la diferencia y la alteridad, especialmente, como en nuestro caso, cuando afecta —no lo olvidemos— a una minoría injustamente tratada, las víctimas del terrorismo. El encuentro con ese otro es una relación en la que está en juego nuestra capacidad de responder a una llamada y obrar consecuentemente en la dirección del bien. Si no lo hacemos así, si nos sustraemos a esta interpelación, no solamente cometemos una falta, sino que perdemos nuestra identidad como sujetos morales. Ante este riesgo, hay que destacar la apertura a la experiencia del otro en lo que tiene de extraño y distinto. Sin embargo, es innegable que, desde un punto de vista antropológico, es el reconocimiento precisamente del otro en cuanto semejante lo que constituye el motor de arranque de la preocupación por él. Si somos incapaces de reconocer en el otro el rostro de alguien que es lo mismo que yo —y que soy lo mismo que él—, lo que surge es la indiferencia o, peor aún, el rechazo.<sup>14</sup> Cuando no vemos en el prójimo su condición de semejante, se desactiva el resorte del reconocimiento y, consecuentemente, el de la compasión. El otro ha de ser por tanto reconocido como un *alter ego*, como otro «yo» o, más precisamente, como un «otro como yo».<sup>15</sup>

En este punto, la aportación de Ricoeur —sensible a los planteamientos de Lévinas, pero crítico con ellos— puede resultar valiosa y operativa, y a ella me remito, reinterpretada y aplicada al

tema que aquí se aborda.<sup>16</sup> Es cierto que el punto de partida puede ser —y lo es en el caso de las víctimas— una situación inicial claramente asimétrica. Pero la norma moral suprema de actuación —la «Regla de oro»: «trata al otro como tú quieres ser tratado»— insta, para corregir esa situación, una total simetría. La reciprocidad igualitaria no es el modo originario de la relación moral, pero ha de llegar a ser su deseable ideal de realización, como meta, como aspiración justa y necesaria, aunque no como punto de partida.

Mientras que la asimetría de la alteridad es de carácter estructural, un dato de partida, un rasgo de la definición de la situación humana de interacción, la asimetría de la reconciliación propugnada en estas páginas va dirigida expresamente a cuestionar y descalificar la supuesta simetría —perversa y falsa— entre víctima y verdugo, para posibilitar precisamente que se pueda restablecer —pero ya como igualdad entre ciudadanos que nunca habría tenido que ser vulnerada— en el seno de una sociedad sin terrorismo. Si se reconoce que el punto de partida conflictivo es asimétrico, la reconciliación —terapéutica, reparadora— que lo supere no puede menos que serlo también, para llegar, tras su efecto corrector, a la deseada simetría.

## • Reconocimiento de la asimetría en diversos aspectos de la reconciliación

Corresponde ahora analizar, siquiera brevemente, distintos aspectos integrantes o partícipes de la reconciliación, para comprobar fenomenológicamente la existencia de una asimetría implícita y constante tanto en los sujetos protagonistas de la reconciliación como en los elementos configuradores de la misma.

### La asimetría en los sujetos de la reconciliación

Profundizando un poco en la contemplación detallada y atenta de los distintos sujetos intervinientes en la reconciliación, nos encontramos con la acentuada asimetría que se produce entre ellos.

■ **La asimetría entre víctimas y victimarios.**<sup>17</sup> Las víctimas, en cuanto tales, son sujetos pasivos, inocentes, que no han hecho nada que justifique el trato que han recibido. No han elegido serlo, como tampoco normalmente —salvo casos patológicos, además de los personal o políticamente interesados— perseveran voluntariamente en su condición de tales,<sup>18</sup> aunque asuman este hecho como parte integrante de su identidad.

Por el contrario, los victimarios son sujetos activos, culpables de una violación flagrante de los derechos humanos. Han decidido libre y voluntariamente ser lo que son, al tiempo que —algo que se olvida con demasiada frecuencia— pueden aminorar el sufrimiento que lleguen a padecer por ello, por ejemplo, desistiendo de su condición, reconociendo el mal causado, asumiendo sus responsabilidades y renunciando definitivamente a apoyar la actividad terrorista.<sup>19</sup>

Incluso desde la perspectiva de lo que podemos denominar la dimensión social o impersonal de la reconciliación, esta asimetría queda pronto puesta de manifiesto: cuando víctimas y victimarios se reconocen mutuamente, de manera genérica, como ciudadanos con derechos iguales, lo que han de hacer las primeras es bien poco o nada (no han negado tal carácter a sus agresores, ni siquiera cuando han reclamado el cumplimiento de la justicia, que en un Estado de derecho no conculca la condición ciudadana del reo, aunque limite su ejercicio), no así los segundos, que, habiéndoles arrebatado la posibilidad de ejercicio de dicha condición en su agresión, deben explí-

citamente reintegrársela. En estas circunstancias, parafraseando a Ricoeur, podemos decir que el reconocimiento de ciudadanía que el agresor hace de la víctima iguala lo que la ofensa (la supresión de tal carácter) había hecho desigual.

■ **La asimetría entre víctimas y sociedad en general.** Aunque de manera genérica y global se suele decir que toda la sociedad es víctima, pues ella en su conjunto y sus integrantes sufren las consecuencias del terrorismo, se corre un peligro evidente de ideologización si nos catalogamos como tales quienes no hemos padecido la victimación directa, pues es precisamente la ruptura, la asimetría, la que puede quedar difuminada: se diluye el perfil nítido de la víctima, se olvida a los sufrientes concretos, se oculta la responsabilidad del resto de la sociedad...

Sin embargo, la cesura existe, es innegable: la víctima es, por definición, el excluido en su condición de ciudadano, un igual (simetría original) que ha sido desigualmente (asimetría de la victimación) tratado, cuestionando así las evidencias democráticas.<sup>20</sup> La excepcionalidad para la mayoría (la vivencia del peligro y el temor por perder la propia vida o derechos vinculados a ella) se convierte precisamente en la normalidad para las víctimas. Piénsese, por ejemplo, en las personas sometidas a la violencia de persecución, a la amenaza terrorista constante: su espacio «biopolítico» —por utilizar la terminología de Foucault— está configurado por el principio de «hacer vivir o dejar morir» (el Estado ha de intervenir activamente, protegiéndolas, pues en caso contrario son objetivo fácil para quienes pretenden asesinarlas: su destino es la muerte si no se hace nada por evitarlo, si se las deja a su suerte) en vez de por el que rige el del resto de sus conciudadanos, es decir, «hacer morir o dejar vivir» (en este caso, el de la mayoría de nosotros; no hace falta ninguna intervención activa para que perseveremos en nuestra existencia, al no estar amenazados: si se nos deja a nuestra suerte, si no hay actuación que lo impida, seguimos vivos). La víctima se presenta como el distinto, un «otro» que no comparte conmigo más que las condiciones generales del contexto sociopolítico —por cierto, vividas, por desgracia, de un modo dramáticamente muy diferente del mío— y con cuya presencia se inicia un proceso, no de identificación, sino de contraste radical.

■ **La asimetría entre las propias víctimas.** Un acercamiento afinado a la realidad de las propias víctimas del terrorismo nos permite descubrir que la asimetría, la diferencia insalvable, existe incluso en el interior de su propio colectivo. Ni siquiera la afirmación de que «todas las víctimas son iguales», alentada sin ninguna duda por una profunda buena intención moral, puede desdibujar, ocultar o superar las profundas cesuras existentes en los sujetos pasivos de la victimación.

Una primera distinción puede establecerse entre víctimas *radicales* (asesinados) y víctimas *vivas* (bien sea heridos, secuestrados, extorsionados o sometidos al hostigamiento). Es evidente que quienes han muerto, siendo excluidos definitivamente de la sociedad real y concreta existente, tienen una condición claramente diferente de la de aquellos que, por distintas razones y circunstancias, por suerte siguen entre nosotros. Entre estas últimas se puede establecer incluso una nueva distinción entre quienes no han superado su proceso de victimación, estando condicionados de manera significativa por su carácter de víctima, con todo lo que ello negativamente comporta (sentimientos de impotencia, frustración, odio..., incluso de culpabilidad), y aquellos otros —a los que podríamos asignar el calificativo de *supervivientes*— que han logrado superar satisfactoriamente el trauma que supone la victimación y que, sin negar su condición, no la presentan como su señal de identidad primaria, se sienten reintegrados en la vida social normalizada y ejercen sus derechos como el resto de sus conciudadanos.

También se puede diferenciar entre lo que cabe llamar víctimas *directas* o primarias, aquellas que han padecido en propia carne, en primera persona, la acción terrorista, y víctimas *indirectas* o secundarias, esto es, familiares, allegados y amigos de la víctima directa y que, por eso mismo, soportan algunas consecuencias (dolor, pérdida, etc.) de la agresión injusta.

Dado el carácter de los actos terroristas, tampoco es irrelevante comprobar que, por un lado, se puede hablar tanto de víctimas *pretendidas* (aquellas que han sido señaladas como objetivo de la acción, bien personalmente o por el grupo o colectivo al que pertenecen y con el que se las identifica: políticos de determinados partidos, profesionales de las Fuerzas Armadas, de la Policía, de la judicatura o el periodismo...) como de víctimas *casuales* (indefinidas, no buscadas expresamente —por ejemplo, en la realización de un atentado indiscriminado— o incluso identificadas erróneamente como objetivo); por otro, lo cual es muy significativo en un terrorismo que se considera a sí mismo —y demanda ser reconocido— de carácter político, tampoco es exactamente lo mismo una víctima ideológicamente *señalada*, relevante precisamente por los planteamientos políticos que representa y defiende, que aquella otra *neutra*, cuya afiliación se desconoce y que no es públicamente reconocida por su adscripción política.

Finalmente, hay que admitir que entre las víctimas del terrorismo podemos encontrarnos de hecho con una mayoría que son solamente víctimas inocentes y una minoría, significativa y problemática en su tratamiento, que a su condición pasiva, injusta y no pretendida de víctimas añaden la de haber sido a su vez y, en general previamente,<sup>21</sup> de manera activa, injustificada y voluntaria, victimarios.

Estas distinciones existentes entre las propias víctimas del terrorismo generan consecuentes diferencias importantes si las aplicamos a la problemática cuestión de la reconciliación, como puede fácilmente comprobarse:

- La reconciliación se hace imposible —al menos en los parámetros intrahistóricos— con la víctima radical: ¿cómo se puede solicitar el perdón a un muerto?, ¿cómo puede él ofrecernos el suyo y expresarnos su voluntad de reconciliación?, ¿quién puede atreverse a hacerlo en su nombre?
- Entre las víctimas vivas, algo tan simple como la magnitud del daño sufrido es un condicionamiento —por suerte, no determinante— importante. No es lo mismo haber resultado levemente dañado, física o psicológicamente, que haber padecido un mal grave o irreversible. Por lo tanto, la consecuente predisposición a gestos y actitudes de reconciliación puede ser lógicamente muy diversa según los casos.
- Dentro del colectivo de las víctimas indirectas, sobre todo si lo son de allegados asesinados, la reconciliación con el victimario se hace particularmente difícil, pues parece vivirse en muchas ocasiones como una traición a la memoria del fallecido.
- Las víctimas neutras o casuales pueden desviar sus sentimientos negativos —o incluso hacerlos desaparecer— hacia causalidades impersonales (el azar, la mala suerte o el destino), difuminándose la responsabilidad de los causantes humanos de su sufrimiento. Se solventan así muchas dificultades previas a la reconciliación.
- Las víctimas que han sido también victimarios pueden elaborar procesos de reconciliación bidireccionales que, por su mismo carácter, están vedados a quienes han sido solamente víctimas del conflicto violento.<sup>22</sup>

En definitiva, como podemos comprobar, la igualdad radical de las víctimas del terrorismo no es igualdad de las circunstancias en las que se produce la victimación y, mucho menos, igualdad a la hora de abordar por su parte la cuestión de la reconciliación.<sup>23</sup>

### La asimetría en las condiciones necesarias del proceso de reconciliación

Sin ser exhaustivos, nos vamos a conformar con apuntar algunas expresiones de la asimetría que subyace al cumplimiento de las condiciones de una reconciliación adecuada, que no son otras que la verdad, la memoria, la justicia, el perdón y el acuerdo de convivencia.

■ **Verdad.** El conocimiento de la verdad de lo ocurrido es una de las demandas prioritarias por parte de las víctimas y no así de los victimarios, que han hecho precisamente de la tergiversación y la transmutación perversa de los conceptos y de los acontecimientos, producidas por el propio terror que han administrado, uno de los instrumentos más eficaces de legitimación de su injusta estrategia. Mientras que las primeras exigen que salga a la luz pública la verdad, lo que realmente aconteció, pues en esa tarea se manifestará, con mayor claridad aún, la condición de inocencia que las caracterizaba, los segundos se afanan en mantener lo ocurrido en la sombra de la duda, de la ambigüedad o del olvido y, cuando lo reivindicán, se tergiversa con una interpretación espuria y manipuladora, ocultando siempre la verdad del mal cometido.<sup>24</sup> Siendo esto así, hay que concluir que no toda interpretación de lo ocurrido en el pasado es igualmente legítima y válida, por lo que no se puede establecer una verdad oficial que satisfaga a víctimas y victimarios por igual, como paso previo a una deseable reconciliación.<sup>25</sup> Es cierto que lo acontecido es susceptible de múltiples interpretaciones, pero no toda interpretación es igualmente veraz (desde la perspectiva de la subjetividad, de las intenciones y motivaciones del sujeto) ni verdadera (desde la perspectiva de la objetividad, de los hechos tal y como sucedieron).<sup>26</sup> Nuevamente aquí nos encontramos, como en tantas otras ocasiones ya apuntadas en estas páginas, con una simetría imposible, con una necesaria asimetría.

■ **Memoria.** Nunca se ponderará lo suficiente la importancia de elaborar una adecuada memoria del pasado —y todavía, desgraciadamente, del presente— amenazado por la violencia terrorista.<sup>27</sup>

Una memoria adecuada no solamente dificulta la repetición de los errores cometidos, ni siquiera es un derecho más que tienen las víctimas en exclusiva y que la sociedad les debe garantizar. Elaborar una memoria de las víctimas es posibilitar la incorporación a la identidad colectiva de un pueblo la enorme riqueza que supone la experiencia de los damnificados por el terrorismo. Significa no solamente no olvidar lo ocurrido sino recordar como parte de nuestra forma de ser lo que de positivo ha acontecido en medio de tanto terror padecido. En concreto, el testimonio de la víctima,<sup>28</sup> directo o mediado, permite a ésta recuperar la libertad perdida —pues, como ya se ha dicho, no ha elegido su condición, ha sido victimada involuntariamente—, al convertirse en autora de su propia historia, y a los que la escuchan atentamente les posibilita educarse moralmente, de tal manera que acontece un pequeño milagro: de la narración del mal sufrido en el pasado por otro se obtiene y aprende el bien a ejercer por uno en el futuro.

Es innegable que la memoria es plural, diversa y sometible a múltiples interpretaciones. No hay memoria objetiva y neutra. Sin embargo, no cualquier memoria vale del mismo modo ni toda versión del pasado es igualmente legítima. En cualquier caso, de acuerdo con el planteamiento que aquí se defiende, por difícil que sea establecer un relato apropiado del pasado, éste nunca será un imposible punto medio equidistante entre las narraciones de las víctimas y las de los agresores. La memoria colectiva se construye a partir de unos principios éticos y políticos que no han estado presentes en los victimarios, incluso son precisamente los que ellos han pretendido eliminar o subvertir. La memoria social demanda recordar a quienes han representado, en muchos casos por su acción explícita y en otros, por su simple pasión no buscada, esos valores sobre los que se asientan las instituciones y la vida de la comunidad política. Parafraseando a M.<sup>a</sup> Fida Moro, la hija de Aldo Moro, que ha desarrollado un ejemplar proceso de reconciliación con los asesinos de su padre, podemos decir que si los terroristas han hecho la historia con sangre, ahora corresponde a las víctimas escribirla con tinta.

En consecuencia, no se puede recordar públicamente y homenajear a unos y otros. Durante muchos años, los victimarios han tenido entre nosotros actos de reconocimiento social muy significativos, aunque no estuviesen apoyados por la mayoría de la población. Han sido consentidos pasivamente por los mismos que hemos tardado demasiado tiempo en expresar públicamente el



reconocimiento —esta vez sí, necesario— a las víctimas del terror. Si, por fin, conseguimos que la memoria de los damnificados por el terror se imponga a la de sus ejecutores, habremos logrado una gran y necesaria transformación, consistente en «reemplazar la narrativa de las gestas por la narrativa de los sujetos pacientes» (Innerarity, 2006b: 25).

■ **Justicia.** También la cuestión de la justicia se ve afectada por la asimetría. Reyes Mate recuerda frecuentemente que en el abordamiento del fin de la violencia funcionan dos esquemas: el del «precio de la paz» (que, decimos ya nosotros, es deudor del esquema de la simetría, de la justicia conmutativa, propio de las transacciones comerciales: el pago está legitimado cuando hay equivalencia razonable entre el bien que se va a adquirir y el costo solicitado para ello) y el de «la sangre que clama justicia». Pero, incluso en este segundo caso, cabe responder desde la perspectiva de una concepción punitiva de la justicia (que no se desmarca del esquema de la simetría: el que la hace la paga y sufre el castigo proporcional a la injusticia cometida..., que se vuelve, de hecho, en la mayoría de las ocasiones, imposible en la práctica) o de una justicia restauradora, asimétrica —pues pone mayor interés en el resarcimiento del mal padecido por el agredido que en el castigo al agresor, estando éste siempre subordinado al logro de aquél—, gracias a la cual las víctimas se verán mejor —aunque posiblemente nunca de manera plena— protegidas en sus legítimas aspiraciones de justicia.<sup>29</sup> Incluso puede plantearse ya aquí como hipótesis, necesitada de una mayor profundización y matización que ahora no corresponde, la idea de la conveniencia de diseñar una nueva versión de la justicia, que podríamos calificar de «victimal», que priorice con claridad a la víctima y sus derechos, sin menoscabo de las condiciones garantistas del sistema penal actual,<sup>30</sup> que manifiesta todavía un olvido importante —evidentemente asimétrico, pero en sentido contrario, negativo, al que propugno aquí— hacia la víctima de la injusticia, centrándose con toda claridad en el sujeto causante de ésta. Afortunadamente, de hecho, también es constatable una tendencia de mayor protagonismo de las víctimas en las modificaciones y mejoras que en los últimos años se van introduciendo en los sistemas jurídicos de nuestro entorno.

■ **Perdón.**<sup>31</sup> Socialmente, hablamos con excesiva facilidad indistintamente del perdón ofrecido o solicitado. Ambos nos parecen valiosos e incluso creemos que es indiferente cuál se produzca antes. A ambos protagonistas, agresores y agredidos, los invitamos por igual para que ejerzan la versión del mismo que les corresponde. Sin embargo, hay que decir que moralmente no se le puede exigir ni obligar a la víctima a que ofrezca el perdón y, sin embargo, asiméricamente, sí es una obligación moral del victimario solicitar el perdón por la injusticia cometida (otra cuestión bien distinta es el modo como esto pueda hacerse).

Por otro lado, la reincorporación a la sociedad tanto de víctimas como de victimarios es un paso obligado hacia la reconciliación. La sociedad, de acuerdo con los criterios de dignidad humana y bien común, no puede consentir que se desprecien las aportaciones de todos y cada uno de sus miembros. Pero nuevamente reaparece aquí la asimetría: la sociedad y el Estado tienen la responsabilidad de propiciar la reinserción de los victimarios, demandando de éstos una participación activa y unas condiciones razonables; sin embargo, la sociedad y el Estado tienen la responsabilidad de lograr la reintegración de las víctimas pero, en este caso, por el contrario, sin poder pedir nada a cambio, pues ellas ya han hecho todo lo que debían, al renunciar a la venganza y dejar en manos de la Justicia la determinación de culpabilidades, la calificación de los hechos y la definición de las condenas consecuentes.

■ **Acuerdo de convivencia.** Parece lógico pensar que todo proceso de reconciliación debe culminar en la formulación de un acuerdo de convivencia entre las partes enfrentadas, reconocido y aceptado por todas ellas, para regir la vida sociopolítica en un futuro alejado, no sólo tempo-

ralmente sino, sobre todo, formal y materialmente, de los avatares violentos padecidos en el pasado.

En el caso de un conflicto terrorista como el que hemos padecido —y seguimos sufriendo en la actualidad—, este marco de convivencia no puede ser una especie de punto intermedio entre las posiciones de victimarios y víctimas, entre *terroristas* vulneradores de la legalidad democrática y cumplidores de ésta, entre quienes pretenden subvertir *violentamente* el legítimo orden social y quienes lo respetan e incluso lo defienden,<sup>32</sup> en definitiva, un punto de equilibrio (no inestable, sino imposible) «entre violencia y democracia» (Innerarity, 2006b: 20). Es cierto que en teoría, ante cualquier situación conflictiva, es razonable suponer que, para alcanzar un acuerdo de resolución, todas las partes han de ceder en sus postulados, mostrar flexibilidad y modificar sus posiciones, pero si nos aproximamos a la realidad concreta del conflicto violento que padecemos en nuestra tierra, no podemos menos que reconocer que, si para llegar a un punto de acuerdo razonable y justo —que no es lo mismo que equidistante, ni siquiera parecido— hay quien tiene que moverse centímetros desde sus iniciales posiciones excluyentes y violentas y otro apenas unos centímetros desde sus posiciones firmemente comprometidas con una convivencia pacífica, entonces no es lógico ni significativo decir, en ese caso, que «todos tenemos que movernos».

Pero evitando respuestas simplistas a problemas complejos, tampoco la solución radica, en principio, en hacer lo que dicen las víctimas. Hay al menos tres razones concluyentes que se pueden aducir para evitar esta opción: las víctimas son, en la condición común que las acoge, plurales —al menos tanto como la propia sociedad a la que pertenecen— en sus adscripciones y aspiraciones políticas (¿a cuáles de ellas priorizar entonces?; ¿a la mayoría?); además, en lo que a argumentación política se refiere, por el hecho de serlo, la opinión de las víctimas no tiene más valor (¿en virtud de qué?) que las razones que les asisten,<sup>33</sup> como a cualquiera de sus conciudadanos; por último, y no por ello menos importante, el significado político de las víctimas consiste, no en el acierto o verdad de la postura que ellas han defendido (como hemos visto, en muchos casos, ni la tenían, ni se les conocía o, incluso, podría coincidir con la de quienes las asesinaron o con la de quienes lo hicieron con otros), sino en la ilegitimidad y error de los postulados de quienes atentaron contra ellas.<sup>34</sup>

Por lo tanto, como anota acertadamente Innerarity,

Reconciliar no es hacer exactamente lo que dicen las víctimas, sino más bien hacer exactamente lo contrario de lo que hicieron los victimarios [...] la mejor reconciliación consiste no tanto en privilegiar la opinión de los excluidos como en asegurar que no puede haber excluidos. (2006b: 22)

El acuerdo de convivencia futuro no ha de buscar dar la razón a los postulados políticos de las víctimas (ya hemos visto que no es ni siquiera posible), sino evitar que se reconozcan aquellos que esgrimieron sus victimarios (en nuestro caso, un nacionalismo totalitario y excluyente). En el marco regulador de las relaciones sociopolíticas entre nosotros no pueden quedar rastros de las aspiraciones terroristas, pues esto supondría una legitimación a posteriori de su estrategia, un reconocimiento de que algún tipo de razón les asistía.<sup>35</sup> Ninguna pretensión totalitaria, violenta, excluyente o discriminatoria, injusta en definitiva, puede asumirse, y todo fin que demande necesariamente para su consecución medios que lo sean queda moral y políticamente descalificado.<sup>36</sup>

■ **Otras cuestiones concretas: generosidad y reconocimiento.** Junto con estos elementos nucleares, constitutivos de una auténtica y plena reconciliación (no siempre posible), encontramos otros vinculados a ellos, entre los que prestaremos un poco de atención solamente a dos, la generosidad y el reconocimiento, para comprobar cómo también es sencillo reconocer en su aplicación y desarrollo una manifiesta asimetría.

a) *Generosidad*. Alrededor del tema de la reconciliación tras un conflicto violento, forman parte del vocabulario común entre nosotros expresiones del tipo: «las víctimas deben aprender a ser generosas con sus victimarios» o «tras el abandono definitivo de la violencia, la sociedad sabrá ser generosa con los victimarios». Por suerte, nunca se ha dicho que los victimarios sean generosos con las víctimas y la sociedad. Es lógico que así sea: si no son justos, ¿cómo pueden ser generosos? La generosidad viene tras el cumplimiento de la justicia, más allá de ella, pero nunca contra ella.

Sin embargo, me da la sensación de que todavía nos falta dar algún paso más y llegar a realizar la afirmación de que «la sociedad ha de ser generosa con las víctimas». Y esto no significa resarcirlas o reconocerlas, porque es de justicia, sino algo que va más allá. ¿A qué estamos dispuestos a renunciar, qué estamos dispuestos a perder o posponer en aras de que las víctimas puedan vivir mejor entre nosotros? Ante el peligro de que la mayoría (el «rodillo democrático») nos impongan, en una mecánica impecable, pero también implacable, a la minoría que son las víctimas, creo que hay que recordar que la democracia, en sus acepciones moralmente más ejemplares, es el gobierno de la mayoría que respeta los derechos de la minoría, ante la que se muestra particularmente generosa. La pregunta que hay que hacerse no es si las víctimas pretenden imponernos sus planteamientos políticos, sino qué estamos dispuestos a hacer en los nuestros para que las víctimas, en cuanto tales, tengan cabida y acomodo razonables. Así, las propuestas políticas de quienes no somos víctimas adquieren mayor valor y legitimidad ética en la medida en que las tengan en cuenta y sean más solidarias y generosas con ellas.

b) *Reconocimiento*. El reconocimiento se ha convertido en la categoría englobante, abarcadora de las distintas demandas y derechos de las víctimas. Tras muchos años de «des-conocimiento» social respecto a su misma existencia, el fenómeno novedoso de la *visibilización*<sup>37</sup> de las víctimas del terrorismo, acaecido entre nosotros a mediados de los noventa del siglo pasado, ha obligado a realizar un profundo ejercicio de «re-conocimiento», aún incompleto y parcial, a pesar de los avances.<sup>38</sup>

En situaciones conflictivas, en circunstancias de identidades en oposición —si no objetiva, al menos subjetiva—, es fácil caer en la asunción de un esquematismo binario, en el que funcionan las categorías «yo»/«otro» o más habitualmente «nosotros»/«ellos», «los unos»/«los otros» y, en el límite de la confrontación, «amigo»/«enemigo». Incluso en estas ocasiones, en las que el elemento determinante es la exclusión por (supuesta) diferencia esencial, del tipo que sea, un análisis siquiera superficial subraya inmediatamente la importancia de la categoría reconocimiento: el otro, especialmente el opuesto radical, se configura como elemento necesario para la construcción de la propia identidad. «Yo» no sería lo que soy si el «otro» no existiera. El asesino se convierte en tal ante la existencia objetiva del asesinado; la víctima lo es en la medida en que se le contraponen el terrorista que la ha provocado. No es casual que, entre los victimarios y su entorno, se rechace el concepto mismo de *víctima* —prefiriéndose eufemismos del tipo «daños colaterales», «consecuencias dolorosas» o «producto de la existencia de un conflicto»—, pues éste reclama el correlativo de *verdugo*, con el que no quieren compararse y, mucho menos, identificarse. El reconocimiento del otro, recíproco y mutuo, en un caso de confrontación es una condición necesaria de la propia identidad. Sin embargo, nuevamente aquí, no es posible buscar falsos equilibrios igualadores:

[...] esta obligación de reconocer a los adversarios, aunque se dirija a todos por igual, no plantea las mismas exigencias a quienes han ejercido la violencia y a quienes no lo han hecho. Aquí tampoco puede aceptarse la simetría. Todos tenemos la misma obligación pero no todos tenemos que hacer el mismo recorrido. (Innerarity, 2006b: 20-21)

El reconocimiento que la víctima debe a su agresor no es igual al que éste adeuda a aquélla. Si, como hemos apuntado antes, el reconocimiento equilibra y restituye lo que la ofensa había desequilibrado y hurtado, el movimiento del mismo ha de ir fundamental, prioritaria y primariamente del injusto hacia su damnificado. El reconocimiento es sobre todo un derecho que tiene la víctima y un deber correlativo que ha de cumplir el victimario, para volver a la situación de igualdad ante la ley y en la sociedad que nunca debió perderse, pues la acción terrorista era injusta e ilegítima.

## • Hacia un concepto de reconciliación que manifieste la asimetría<sup>39</sup>

El esfuerzo, más o menos logrado, de análisis y reflexión realizado en las páginas anteriores debe culminar, necesariamente, en la formulación de una definición de reconciliación que sea relevante y significativa, a la vez que eficaz, en el contexto de la superación de una situación de violencia terrorista, caracterizada no precisamente por la simetría entre dos bandos enfrentados, con su cuota de razón y sinrazón, sino por una asimetría radical, tanto en los sujetos intervinientes como en las condiciones de realización, que imposibilita aplicaciones equidistantes e igualitarias, por bienintencionadas que éstas sean.

A modo de balance de lo ya visto, puede decirse que hay que aspirar a un concepto de reconciliación al mismo tiempo ambicioso (englobante de múltiples aspectos, desarrollados del mejor modo posible) y realista (admitiendo que el mayor logro alcanzable tal vez sólo sea la vivencia humanamente soportable —es decir, no violenta— de los conflictos y no la desaparición de los mismos) pero que, en cualquier caso, sea aceptable y asumible por todas —o al menos la inmensa mayoría de— las víctimas del terrorismo, en la búsqueda de su plena reintegración a la vida ciudadana, de la que fueron injustamente segregadas. En negativo, se trata de reconocer como inadecuadas, y por tanto rechazables, aquellas formulaciones:

- que nieguen no sólo el protagonismo de las víctimas sino su condición de sujeto imprescindible y prioritario en el proceso de paz y reconciliación; la asimetría aquí se concreta precisamente en el reconocimiento de esa preeminencia del colectivo de víctimas de terrorismo frente a otros sujetos activos de la reconciliación;
- que violenten el tiempo propio requerido por las víctimas para acceder a la reconciliación, buscando apresuradamente y con plazos cortos, forzados por los intereses sociales y políticos, acuerdos inasumibles por ellas. La asimetría aquí se expresa en el «desacompañamiento» evidente entre el *tempus* de las víctimas y el de la realidad sociopolítica general, teniéndose que adaptar —al menos como criterio guía general— el de ésta al de aquéllas, y no al revés;
- que formulen la concreción de la verdad, la memoria, la justicia, el perdón y el acuerdo de convivencia, es decir, las condiciones integrantes de la reconciliación —y, por lo tanto, los contenidos de ésta—, como un punto de equilibrio, un terreno intermedio y equidistante entre las posturas de agresores y agredidos;
- que se basen en generalizaciones teóricas bienintencionadas, que resultan contraproducentes en su aplicación práctica, como, por ejemplo, la de que todos tenemos que ceder y nos asiste parte de razón. Es cierto que todos cometemos errores o debemos alterar algo de nuestros planteamientos, pero en el caso del terrorismo no hay empate, sino asimetría profunda: unos han matado y otros han sido asesinados, unos deben modificar su postura radicalmente y otros apenas nada.

Formuladas estas condiciones, paso a dilucidar el contenido de la categoría reconciliación. Comencemos reconociendo que dicho término —como el resto de los conceptos morales básicos: justicia, libertad, etc.— es ambiguo, polisémico, rico en connotaciones e interpretaciones diversas. Esto no acontece solamente en el terreno del habla común, en el que el rigor y la precisión no son exigencia. Tampoco en el ámbito de los estudios académicos hay acuerdo sobre el significado y alcance del concepto *reconciliación*, a pesar —o precisamente por ello— de su uso generalizado: los modos como se emplea entre expertos en teología, filosofía o psicología son bien diversos, lo cual no debería ser significativo, dado el distinto carácter de cada una de estas disciplinas, pero es que incluso en el interior de cada una de ellas, el vocablo es concebido de modo distinto y, muchas veces, difícilmente conciliable con otros.<sup>40</sup>

Esta pluralidad interpretativa también se hace presente en el ámbito de la investigación por la paz. Así, Carlos Martín Beristain, modificando una relación previa de Van der Merwe, y sin pretender ser exhaustivo, nos expone varios sentidos de nuestro concepto, presentes en los estudios académicos:

[...] *construcción de la comunidad*, de relaciones vecinales, familiares, etc., desintegradas a causa del dolor, los celos y el miedo; construcción de una *ideología no excluyente*, un nuevo consenso respecto a los derechos humanos; promoción de *entendimiento entre* culturas cuya convivencia se ha visto deteriorada, promoviendo la comprensión mutua, respeto y posibilidades de desarrollo; *conversión moral*, cambio personal, aceptación del otro y reconocimiento de los propios errores, delitos, etc., *restitución de la integridad* a las víctimas y un camino de reconstrucción con sus experiencias de sufrimiento y resistencia; *hacer cuentas con el pasado* por parte de los perpetradores y responsables de las atrocidades; restablecimiento de la *relación víctima-perpetrador*. (Martín Beristain y Páez Rovira, 2000: 96-97, n. 60; cursivas de los autores)<sup>41</sup>

De esta relación sólo nos queda destacar que los distintos significados no son contradictorios entre sí, sino más bien complementarios, pues recogen formulaciones que corresponden a niveles distintos de la realidad (sociales, políticos, culturales, interpersonales, etc.).

Como simple muestra o ejemplo de esta diversa comprensión de la reconciliación en los estudios por la paz podemos confrontar el uso que hacen de ella dos eminentes representantes de esta disciplina, Johan Galtung y John Paul Lederach, valorándolas brevemente según los criterios aquí apuntados.

En la exposición que hace Galtung (1998) en su obra *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, comprobamos que la reconciliación se identifica con un aspecto o dimensión de un proceso global para superar una situación de violencia. Así, nos habla de la reconstrucción aplicada a la violencia directa, de la reconciliación para la violencia cultural (para las partes en conflicto) y de la resolución para la violencia estructural. Más en concreto, identifica la reconciliación (en la que intervienen agresor, víctima y Estado) con la suma de un proceso de «cierre», de carácter conductual, que supone el fin de las hostilidades, más otro de «curación», de carácter actitudinal y dirigido a la rehabilitación de las personas afectadas. A pesar de este carácter parcial de la reconciliación (de la que el autor desarrolla hasta doce esquemas o modelos distintos), Galtung insiste en mostrar que está tan íntimamente ligada a los dos aspectos que la acompañan que trabajar sólo en uno de ellos olvidando los otros dos es no alcanzar ni siquiera el planteado, y, en concreto, afirma que la colaboración de las partes en el logro de la reconstrucción y la resolución es un buen modo de conseguir la reconciliación.

Según los referentes establecidos en las páginas precedentes, esta versión de reconciliación planteada por Galtung se muestra, tal vez, excesivamente limitada pero, sobre todo, poco específica para abordar la conflictividad terrorista en contextos democráticos como el nuestro, y en cam-

bio más adecuada para otras situaciones (transiciones a la democracia o final de una conflagración bélica). Como aspectos positivos cabe destacar la incidencia especial y diferenciada que tiene tanto en los agresores como en sus víctimas y el esfuerzo por desarrollar distintos enfoques «culturales» de la reconciliación (en los que se percibe, por otro lado, un gran anhelo simétrico).

Por su parte, J. P. Lederach (1998), en *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, utiliza un concepto de reconciliación más global y abarcador. Parte de una doble comprensión de ésta:

- Como *focus*, como perspectiva que se estructura y orienta hacia los aspectos relacionales de un conflicto.
- Como *locus*, representa un espacio de encuentro entre las partes en conflicto. En esta segunda acepción, la reconciliación es el lugar en el que confluyen: la verdad (admisión, transparencia, revelación, claridad); la misericordia (aceptación, gracia, apoyo, compasión, cicatrización); la justicia (igualdad, buenas relaciones, enderezar la cosas, restitución) y la paz (armonía, bienestar, seguridad, respeto).

Como se puede comprobar con facilidad, en este caso nos encontramos con una formulación de la reconciliación ambiciosa y posibilista —«sostenible», dice expresamente el autor— a la vez. Como debilidades se pueden destacar dos: la inadecuación para abordar un conflicto terrorista en el seno de una sociedad democrática, como es nuestro caso, y la existencia de un esquema simétrico de intercambio de los elementos de la reconciliación entre sus protagonistas<sup>42</sup> (al reconocimiento de la verdad por parte de unos le corresponde el ofrecimiento de la misericordia de los otros, o la exigencia de los derechos de justicia comporta correlativamente la aceptación de la paz como interdependencia).

Este acercamiento, puramente ejemplar y germinal, en ningún caso exhaustivo, a las distintas definiciones de reconciliación, quedaría incompleto si no se presentara al menos una opción procedente de nuestro propio contexto, para lo cual no parece una mala elección remitirse a la propuesta hecha por Jonan Fernández (2006) en su obra *Ser humano en los conflictos. Reflexión ética tras una vivencia directa en el conflicto vasco*, que, como su mismo subtítulo revela, surge de la experiencia del autor en medio de nuestra realidad conflictiva.

En opinión del anterior líder del movimiento pacifista Elkarri y actual responsable del centro por la paz Baketik, la reconciliación tiene una doble acepción, correlativa a una también doble formulación de su objetivo:

Primera acepción y objetivo máximo: volver a amigarse. Segunda acepción y objetivo mínimo: volver a respetarse. En muchos casos será posible volver a la amistad, en otros casos no será poco haber logrado que medie un respeto. No soy partidario de hacer amigos por obligación, ni de obsesionar a las partes de un conflicto y mucho menos a las víctimas de uno u otro lado con el *deber* de amigarse con los «otros». Creo más en una reconciliación que se asiente en el principio del respeto. Si además la amistad es posible, miel sobre hojuelas. (Fernández, 2006: 52)

Como expresión más breve y sintética, adecuada para la reconciliación que corresponde a un conflicto de carácter destructivo entre sectores que se han infligido mal mutuo, propugna la de «recuperar una convivencia basada en el respeto y la aceptación mutua» (ibídem: 299).

En un intento por despejar dudas y malentendidos, completa su definición con una formulación contrapuntística, en la que parece dirigir un mensaje a los diferentes sujetos del proceso reconciliatorio. Así, dice (a la sociedad) que la reconciliación «no es una obligación de las víctimas sino una responsabilidad social», «no es olvido sino memoria crítica» (seguramente dirigiéndose a

los victimarios) y, por último (en velada referencia a las víctimas), «no es ajuste de cuentas sino generosidad» (ibídem: 301).

¿Qué decir de esta definición? Como aspectos positivos, cabe destacar que estamos ante un concepto de reconciliación modesto y razonable, que parte de la conciencia de sus dificultades y el deseo de su realización. Por otro lado, también conviene subrayar positivamente que se incida más en la responsabilidad de la sociedad que en la de las propias víctimas para su consecución. Por el contrario, entre las debilidades del planteamiento estaría el uso de un esquema de interpretación de la confrontación conflictiva en el que prima la bipolaridad equilibrada, la simetría (dos partes, más o menos iguales, con reparto equitativo de razones y errores, que se enfrentan mutuamente), un esquema que, como he repetido insistentemente, no parece adecuado para acercarse a la realidad del conflicto violento y terrorista que padecemos en nuestro país.<sup>43</sup>

Los enfoques de estos expertos son deudores de las implicaciones del paradigma de la mediación,<sup>44</sup> que obedecen a los supuestos para los que fueron concebidos, pero que resultan manifiestamente inadecuados para los contextos en que la violencia estructural no es el dato dominante.

No nos queda para terminar este apartado sino presentar una propuesta de definición de la reconciliación que intente reflejar los planteamientos expuestos en estas páginas. Podría ser la siguiente, haciendo uso de la terminología ya explicada: *aquel proceso que, englobando los aspectos de verdad, justicia, memoria, perdón y acuerdo, restaura donde lo había —o crea donde no existía— un marco de convivencia, o al menos unas condiciones humanas de desenvolvimiento de la vida social y sus conflictividades, que asegure el reconocimiento debido (y posible) a las víctimas «radicales» y que posibilite a las víctimas «vivas» su nueva y deseable condición de «supervivientes».*<sup>45</sup>

En definitiva, cuando hablamos de la superación de un conflicto de violencia terrorista en el seno de una sociedad suficientemente democrática —aunque imperfecta y mejorable— como la nuestra, la reconciliación que se propugne ha de ser netamente asimétrica, no planteada desde el intercambio igualitario entre los protagonistas. Entre éstos destacan las víctimas, referente ineludible del proceso tanto para los victimarios como para la sociedad en su conjunto. Son precisamente estos dos últimos sujetos los que han de cargar con la responsabilidad mayor —lo cual no significa que las víctimas que lo deseen no puedan ejercer su propio protagonismo, y hasta relevante— en el desarrollo de la propuesta reconciliatoria asumiendo, cada uno a su manera, unos compromisos diferenciados con las distintas víctimas en los terrenos de la verdad, la memoria, la justicia, el perdón y el acuerdo de convivencia, que sean aceptables y aceptados por los inocentes damnificados en el conflicto. Sólo así parece posible imaginar una reconciliación auténtica, deseable y moral entre nosotros, aquella que haga suya —con las posibilidades y limitaciones inherentes a su condición— la perspectiva de las víctimas.

## • Balance (auto)crítico conclusivo y poético

Soy consciente del carácter problemático de la propuesta pergeñada en estas páginas. Es sólo una línea posible —apenas definida y formulada— de reflexión y acción, no la respuesta (demasiadas hay en el mercado político que se arrojan, equivocada o perversamente, en exclusividad tal calidad) a los problemas de la reconciliación entre nosotros.

Hemos comenzado nuestra andadura dibujando una «geometría del terror», intentando detectar los juegos de simetrías/asimetrías que han sido (inadecuadamente) relevantes en las visiones que hemos proyectado sobre nuestra realidad conflictiva. Su constatación nos ha llevado, por un lado, a reconocer su importancia y, por otro, a avanzar la necesidad de formular una correlativa

«geometría de la reconciliación» netamente asimétrica. Creo haber dado plausibilidad teórica a dicha asimetría remitiéndola a las éticas de la alteridad, asumiendo implícitamente las debilidades y aspectos criticables que éstas puedan manifestar e introduciendo explícitamente algunas correcciones. El siguiente paso ha consistido en comprobar, no exhaustiva pero sí suficientemente, dicha asimetría en la realidad concreta —en sus sujetos y condiciones— de una reconciliación adecuada para nuestra situación de violencia terrorista, lo que nos ha llevado, por un lado, a destacar las limitaciones de los conceptos de reconciliación manejados por expertos en la investigación por la paz al no considerar la especificidad —de la que la asimetría es una nota característica y esencial— de dicho conflicto, y, por otro, a formular un concepto de reconciliación que acoja y refleje las opciones defendidas.

No es una dificultad menor reconocer que no hay víctimas identificadas con unas determinadas y uniformes características sino una pluralidad creciente de las mismas, con diferencias que llegan a la división y al enfrentamiento. Además, entre ellas hay víctimas que a su vez son también victimarios, con lo que la asimetría formulada parece cuestionarse (¿o solamente se vuelve más compleja pero más real?). Tal vez, incluso, la propuesta planteada tenga fecha de caducidad evidente y sólo sea una caracterización transitoria de la reconciliación posible actualmente entre nosotros, para llegar en el futuro a otra más simétrica e igualitaria. Por último, tras reivindicar —tanto tiempo como está durando la lectura de estas páginas— la asimetría, especialmente entre las víctimas y quienes no lo somos, parece que, en el contenido de mi propia reflexión y en la orientación que lo motiva (asumir la perspectiva de las víctimas), he obviado la dificultad, superándola, al menos dialécticamente, con una facilidad cuando menos sospechosa.<sup>46</sup>

Todo ello es así, pero, en definitiva, aunque sea exclusivamente como hipótesis, necesitada de profundos contrastes y pruebas, considero que sólo una concepción significativamente asimétrica de la reconciliación puede ser compatible con la justicia y asumible por las víctimas del terrorismo y, por tanto, conseguir ser eficaz en nuestro país.

Para que la reconciliación pueda llegar a manifestarse en el futuro como convivencia política construida «sin perjuicio del normal antagonismo democrático, desde los principios de igualdad, pluralidad e inclusión» (Innerarity, 2006b: 19), con toda seguridad hoy es necesario subrayar, por el contrario, la desigualdad entre víctimas y victimarios, la unidad en la defensa de los derechos humanos fundamentales y la exclusión precisamente de todo aquello —imposición, injusticia, totalitarismo...— que ha provocado o pretendido el terrorismo. Éste ha generado en el pasado una situación necesitada de reconciliación; su persistencia la retrasa permanentemente en el presente y nada de lo que representa será capaz de construirla en el futuro. La reconciliación entre demócratas y antidemócratas, entre víctimas y terroristas, entre Estado de derecho y organizaciones subvertidoras de éste será asimétrica, a favor de los primeros y especialmente de las víctimas, o no será tal.

Todo lo dicho aquí está mucho más certeramente expresado, de manera poética, inquietante, paradójica y retadora a un tiempo, en los siguientes versos —«Canto por los muertos en vano»—<sup>47</sup> de Primo Levi. Evitar que se nos puedan asignar en un futuro ha alentado la pretensión de las páginas que ahora tocan a su fin:

Sentaos y negociad  
como gustéis, viejos zorros plateados.  
Os encerraremos en un palacio espléndido  
con comida, vino, buenos lechos y buena lumbre  
a condición de que negociéis y renegociéis  
vuestras vidas y las de nuestros hijos.  
Que toda la sabiduría del universo  
converja en bendecir vuestras mentes



y os guíe en el laberinto.  
Mas fuera, en el frío, nosotros os esperaremos,  
el ejército de los muertos en vano,  
nosotros los del Marne y Montecassino,  
los de Treblinka, Dresde e Hiroshima:  
estarán con nosotros  
los leprosos y los tracomatosos,  
los desaparecidos de Buenos Aires,  
los muertos de Camboya y los moribundos de Etiopía,  
los negociadores de Praga,  
los exangües de Calcuta,  
los inocentes lacerados en Bolonia.  
Pobres de vosotros si salís sin acuerdo:  
seréis estrujados por nuestro abrazo.  
Somos invencibles porque somos los vencidos.  
Invulnerables por ya eliminados:  
nosotros nos reímos de vuestros misiles.  
Sentaos y negociad  
hasta que la lengua se os seque:  
si perduran el daño y la vergüenza,  
os hundiremos en nuestra podredumbre.

## Notas

1. Ésa ha sido la pretensión de otro texto (Bilbao, 2007), previo a éste, motivador inmediato del mismo y del cual retomo, incluso literalmente, varias de sus ideas básicas.
2. En este momento no pretendo analizar la conveniencia o justicia de este esquema de «reconciliación simétrica» propuesto habitualmente —y supuesto generalizadamente— en las situaciones conflictivas apuntadas, ni mucho menos lo doy por válido de antemano, pues en varias ocasiones, de hecho, oculta asimetrías también llamativas. Solamente hago notar que este esquema no es de suyo el único posible y, en cualquier caso, aun pudiendo resultar válido en otros contextos —con la noble intención de transformar el posibilismo más romo en prudencia que respeta razonablemente la justicia—, no lo es en absoluto cuando hablamos —como acontece en nuestra realidad vasca— de un conflicto violento de naturaleza terrorista en el seno de una sociedad razonablemente democrática, aunque siempre mejorable y perfectible. Daniel Innerarity (2007) insiste en los mismos planteamientos que aquí se defienden, al referirse a la rechazable hipótesis de una reconciliación simétrica en nuestro país: «Una guerra o un conflicto entre comunidades puede acabar así, pero en Euskadi no ha habido ni lo uno ni lo otro. Ni siquiera los infames episodios de violencia de Estado pueden justificar un esquema de simetría, de tal manera que la culpabilidad estuviera repartida a partes iguales».
3. Véase, por ejemplo, VV. AA. (2004: 98-105). Quiero destacar ahora que el hecho mismo de intentar asumir la perspectiva de las víctimas supone ya reconocer una asimetría de partida desde el punto de vista de quien inicia la tarea de redactar estas páginas: uno puede hacerlo porque puede —o, al menos, lo intenta— identificarse con las víctimas, mientras que no puede hacerlo —o no, al menos, sin riesgo de corromperse moralmente— desde la perspectiva de los verdugos, pues no hay identificación posible con ellos. Las víctimas, en cuanto inocentes injustamente tratados, provocan un senti-

miento de compasión que nos acerca a ellos; por el contrario, los victimarios, como causantes de la injusticia flagrante, generan un sentimiento de indignación que nos hace rechazarlos. Para un acercamiento sugerente y extenso a la cuestión de la educación de los sentimientos morales y su relevancia en la dimensión sociopolítica, véase Etxeberria (2008).

4. Según el teólogo J. B. Metz (en *El clamor de la tierra*, Estella, Verbo Divino, 1996, p. 13), «El lenguaje cristiano acerca de Dios perdió muy pronto su sensibilidad hacia el sufrimiento. Desde un principio trató de zafarse del inquietante problema acerca de la justicia en favor de los que sufren injustamente, transformándolo directamente en el problema acerca de la redención de los culpables».
5. Para un ponderado y matizado planteamiento del protagonismo sociopolítico de las víctimas puede consultarse Etxeberria (2007c).
6. Sobre los distintos (y legítimos) escenarios posibles de afrontamiento del final del conflicto terrorista, véase Etxeberria (2007b).
7. Esta interesada y programada confusión tiene su máxima expresión entre nosotros en la generalización victimista —«todos somos víctimas»— que pretende un empate moral permanente entre las auténticas víctimas y las imaginarias o, incluso peor, sus verdugos. Así, por ejemplo, no es extraño presenciar documentales en los que se establezca un paralelismo entre la viuda y el huérfano de un *ertzaina*, por un lado, y la esposa y el hijo de un militante de ETA encarcelado, por otro; tampoco sorprende que desde instancias políticas se reclame una «segunda transición» para Euskadi que satisfaga especialmente a las víctimas del terrorismo y a los presos de ETA.
8. Tal vez, para evitar en lo posible esta inadecuada igualación sería más apropiado establecer una diferencia conceptual inicial entre la «fuerza» (justa, racional y legítima) y la «violencia» (injusta, irracional e ilegítima).
9. Desarrollo brevemente estas y otras distinciones perceptibles dentro del colectivo de víctimas del terrorismo más adelante, en el epígrafe «La asimetría entre las propias víctimas».
10. Esta estrategia adquiere su mayor perversión cuando en uno de los polos —y como expresión del mismo— se coloca a las víctimas del terrorismo. El ejercicio posterior de equiparación y descalificación de ambos extremos —que tiene como resultado el destacar la superioridad moral de la propia postura— significa en la práctica un ataque especialmente injusto para dichas víctimas.
11. Hay que subrayar que Lévinas, lituano de nacimiento, judío, educado académicamente en Francia, vivió el horror del nazismo. A pesar de su admiración intelectual por Heidegger, nunca perdonó a éste su alineación con el régimen del Tercer Reich.
12. A partir de lo dicho se puede caracterizar la filosofía de Lévinas como un cierto «individualismo ético»: por un lado, la ética es la única posibilidad de definir al sujeto individual; por otro, es el individuo singular, interpelado por el otro, el que tiene prioridad tanto frente al sistema moral como al sujeto social, colectivo. Este individualismo no es sino una versión de la obsesión de Lévinas por lo concreto como referente de la razón ética, propiamente experiencial y no argumentativa.
13. Ciertamente, los planteamientos de Lévinas tienen difícil aplicación directa a la cuestión de las víctimas del terrorismo. O más matizadamente: son muy sugerentes para dinamizar la responsabilidad de los que no somos víctimas hacia quienes sí lo son, pero resultan complicados para plantear la justicia, con apertura a la reconciliación, desde el punto de vista de las víctimas. La radicalización de la responsabilidad por el otro, distinto a mí, lleva al propio autor judío a postularse responsable, como víctima, del verdugo nazi que lo violenta (éste sería, para Ricoeur, el ejemplo escandaloso del «paroxismo de la hipérbole extrema» del otro). Sólo la modulación del tema del tercero —de cualquier otro como el otro—, y la justicia consecuente, puede llevar a formulaciones más asumibles: mi pueblo, el resto de los judíos, son ya unos «otros» y por y para ellos reclamo que se haga justicia. En resumen, por decirlo breve pero provocativamente, pocas —por no decir ninguna— víctimas del terrorismo querrían ser levinasianas hasta las últimas consecuencias.

14. Es un hecho habitual en los casos de vulneración de derechos humanos fundamentales —piénsese nuevamente en la experiencia nazi de aniquilación de los judíos— no reconocer en el otro la común característica de ser humano o incluso someterlo previamente a unas condiciones tales que se desdibujen en la víctima precisamente esos rasgos compartidos, para poder actuar con la mayor crueldad hacia ella, sin sentir remordimiento moral alguno. Aquí, una vez más, nos surge una asimetría significativa de gran valor moral: mientras que los verdugos suelen ver y tratar a sus víctimas como no humanos, nosotros no podemos verlos y tratarlos a ellos sino como humanos.
15. En este punto, se puede decir que hay confluencia entre Atenas y Jerusalén, pues si bien Aristóteles recuerda que para el hombre de bien «estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo)» (*Ética nicomáquea*, IX, 4, 1166a, 30), la tradición judeocristiana postula su máxima «amarás al prójimo como a ti mismo».
16. No se expondrán aquí otros planteamientos complementarios a los expuestos de la obra de Ricoeur que, por cierto, tienen una gran capacidad de alumbrar desarrollos interesantes respecto a la reconciliación —algo verdaderamente complicado según los postulados levinasianos—, al articular fructíferamente la perspectiva ética de la reciprocidad con la lógica «supraética» de la sobreabundancia.
17. Ángel Altuna, hijo de un asesinado por ETA, muestra que la diferenciación clara entre ambos colectivos es, mayoritariamente, una tarea aún pendiente en nuestro contexto social cercano: «Todavía hoy, en el año 2007, estas víctimas desean una nítida diferenciación social, administrativa y judicial entre víctima y victimario, hecho que otros, y sobre todo en el País Vasco, tratan eternamente de evitar. Aunque parezca mentira, todavía hoy las víctimas luchan por diferenciarse de sus agresores, y, aunque parezca mentira, éste sigue siendo uno de sus esfuerzos principales. Ellas no han elegido ser víctimas, mientras que otros sí han elegido ser asesinos o cómplices. Jamás han utilizado la violencia, los otros sí. A ellos nadie les teme, a los otros sí. Las víctimas respetan las sentencias judiciales y las normas que entre todos nos hemos impuesto, los otros no» («Justicia real y de alcance», *El Correo*, 05/10/07).
18. El psiquiatra Luis Rojas Marcos advierte en un artículo periodístico sobre los peligros que acechan a quienes persisten en esta condición, concluyendo que «la identidad de víctima a perpetuidad es contraproducente» («¿Condenadas a víctimas perpetuas?», *El País*, 28/07/05).
19. No podemos ocultar tampoco las dificultades de todo tipo (existenciales, ideológicas, grupales...) que entorpecen esta posible decisión. La figura del exmilitante de la organización terrorista acosado —hasta la muerte incluso— por ésta no es sino un ejemplo de ello.
20. Hay que destacar que este hecho no es privativo de contextos de conflictividad terrorista como el nuestro. Como ya nos recordó hace algunos años Enrique Dussel, «la víctima es inevitable», ya que no hay posibilidad empírica de que ningún sistema social o político sean perfectos. La existencia de la víctima —*ecce homo!*, ¡he aquí una víctima!— es la refutación práctica, concreta e incontestable de la justicia del sistema que la genera.
21. Destacamos la generalidad, que no adquiere rango de totalidad, pues, aunque muy escasas, puede haber excepcionalmente personas que, tras la victimación sufrida, hayan optado por la indeseable vía de la venganza, convirtiéndose en victimarios.
22. Salvo, lógicamente, en la primera de las diferencias consignadas (en la que la muerte introduce la irreversibilidad y la imposibilidad intrahistórica de otras opciones), en el resto de las situaciones son posibles otras respuestas distintas de las formuladas, pues éstas no se siguen necesaria y automáticamente de la diferencia descrita, al intervenir otros factores, tanto objetivos (como, por ejemplo, el tiempo pasado desde la agresión, la solidaridad y atención recibidas tras ésta) como subjetivos (el propio carácter personal de la víctima, las convicciones que vive, etc.).
23. Merece la pena anotar que la reconciliación no se plantea ni siquiera de forma similar cuando hablamos de terrorismos de diversa índole: ¿quién y en qué términos ha propuesto la reconciliación tras el

- ataque terrorista del 11-M? Nos encontramos aquí con una muestra más de la diferencia entre situaciones conflictivas (con causas, protagonistas y víctimas diversas) que demandan, consecuentemente, modelos de resolución y reconciliación diferentes (y asimétricos entre sí).
24. Joseba Arregi radicaliza esta cuestión al calificar todo atentado contra la vida humana como una falsedad absoluta: «Un asesinato es una mentira. Una mentira activa. Niega la vida. Y no hay, no existe ninguna verdad que la pueda explicar. En la mentira de la negación de la vida no encaja ninguna otra verdad. Sólo encajan mentiras. Todo el montaje discursivo de ETA y de su entorno es una mentira completa» («Las mentiras de ETA», *El Diario Vasco*, 21/03/01).
  25. No son pocas las ocasiones en las que, casi inconscientemente, se pasa de la evidente afirmación de la verdad parcial —nadie la tiene absolutamente y en exclusividad— a la media verdad, como si estuviese equitativamente repartida, cuando en realidad no es así, habiendo normalmente quien tiene más parte de verdad que otro.
  26. No está de más hacer constar aquí que, junto a los hechos, constatables, analizables, clasificables y previsibles, también podemos encontrarnos con los *acontecimientos*, que no son sino despliegues siempre novedosos, radicalmente provocativos, de la experiencia testimoniada de las víctimas, que adquieren una dimensión moral en quienes la escuchan. La ética se concibe, así, no como conocimiento, sino como acontecimiento que interrumpe mi espacio y tiempo, haciéndome heterónimo y responsable del otro. Esto es así porque —siguiendo la perspectiva levinasiana apuntada— la víctima, por su propia condición, se resiste a ser objetivada, no es algo que someto a mi manipulación, sino alguien que me interpela, transforma y exige una respuesta. Para ampliar las consecuencias pedagógicas de esta constatación puede consultarse Bilbao y Etxeberria (2005).
  27. Para la cuestión de la memoria de las víctimas del terrorismo en nuestro contexto, consúltese Etxeberria (2007a).
  28. También aquí podemos constatar que existe una desproporción insalvable, una asimetría radical, entre la experiencia de la víctima y el relato que de ella se pueda hacer. Esta inadecuación remite al menos a dos razones. La primera es que en muchas ocasiones la narración no procede directamente de la víctima, que, habiendo desaparecido, no puede relatar su experiencia. La segunda, y no por ello menos importante, es que la experiencia es a veces tan inconcebible que solamente el artificio del relato puede llegar a transmitir, parcial pero verazmente, la verdad del testimonio. Por lo tanto, la inadecuación entre experiencia y narración, lejos de impedir la comunicación de aquélla, la posibilita. Y lo hace hasta el extremo de comprobar que la experiencia en cuanto vivida es muy particular y finita, pero su narración carece prácticamente de barreras.
  29. Corresponde aquí tomar conciencia al menos de que en las víctimas se pueden encontrar distintas concepciones de justicia, no todas ellas susceptibles de ser satisfechas igualmente. Para unas prevalece un concepto de justicia absoluta, perfecta, que, en última instancia, no es humana, pues la justicia intrahistórica es necesariamente limitada e imperfecta —¿cómo devolver la vida a quien se la han arrebatado?— y, por tanto, nunca plenamente lograda. Para otras, la justicia es una categoría básicamente punitiva, en la que el verdugo ha de padecer a través del castigo de la pena el mismo sufrimiento y dolor que el padecido por sus víctimas, lo cual tampoco es posible —al menos éticamente— en determinadas circunstancias y ni siquiera deseable, en mi opinión, aunque sea legítimo, en otras. Para otros damnificados, por último, la justicia se rige por un criterio de restauración, que propugna reintegrar lo humanamente retornable a la víctima, hacer responsable al victimario de su injusticia y ofrecer desde la sociedad los signos de reconocimiento oportunos y necesarios. Como se puede comprobar, no son pocas las dificultades —en algunos casos, insalvables— para que las aspiraciones de justicia de las víctimas se cubran plenamente.
  30. Se trataría de avanzar hacia un sistema penal que buscara y defendiera el derecho de las víctimas, por ejemplo, a conocer la información relevante a su caso (investigaciones realizadas, identificación de responsables, celebración de actos judiciales, notificación de sentencia, etc.), a participar jurídica-

mente en el proceso bajo una figura específica, distinta de la de mero testigo o público, a ser resarcido en lo máximo posible de todas sus pérdidas..., todo ello compatibilizado, por supuesto, con el mantenimiento de características irrenunciables de nuestro sistema actual, como son, por ejemplo, la objetividad e imparcialidad, las garantías procesales para los encausados, la búsqueda de la reinserción social del reo o la desaparición de la pena capital.

31. Para un análisis multidisciplinar de la categoría perdón, puede consultarse VV. AA. (1999).
32. Se hace notar el subrayado de la violencia y el terrorismo en el caso de la vulneración del orden legal establecido para diferenciarlos adecuadamente de la desobediencia civil no violenta. Para un acercamiento multidisciplinar a este tema, consúltese VV. AA. (2001).
33. Aunque sea solamente como contrapunto provocativo a lo que aquí decimos, recordemos un par de expresiones cuando menos inquietantes. T. Borowski, en su escrito sobre la experiencia vivida durante el nazismo (*Nuestro hogar es Auschwitz*, Barcelona, Alba, 2004), afirma: «Porque los vivos siempre tienen razón; los muertos, nunca» (p. 40), destacando el desequilibrio existente entre las razones de las víctimas asesinadas y las de quienes las sobrevivimos. Por su parte, nuestro Miguel de Unamuno insistía repetidamente en la prioridad de la verdad sobre la razón, por ejemplo, «Lo del hombre es tener verdad, no razón precisamente» (*Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Castro, 2007, t. VIII, p. 359; cf. expresiones similares en pp. 416 y 875), reintroduciendo desde nuestra perspectiva la cuestión de la importancia crucial que para las víctimas tiene la verdad, donde residen sus mayores razones y, en determinados momentos, las más importantes para todos.
34. Entre nosotros, ha sido Joseba Arregi quien más ha insistido en destacar y perfilar el significado político de las víctimas, como puede verse en sus colaboraciones en VV. AA. (2006) y VV. AA. (2007).
35. Para Innerarity esto es precisamente lo que ocurriría si se asumiera un esquema de simetría, propio de los enfrentamientos bélicos, en el conflicto terrorista en el País Vasco: «Sería una especie de legitimación sobrevenida, de victoria póstuma, si cerráramos este triste capítulo de nuestra historia concediendo que, pese a su fracaso, ETA tenía razón. Lo haríamos [...] si planteáramos la solución con unas claves de simetría bélica» (Innerarity, 2006a).
36. Ésta es la razón por la que las versiones más lúcidas y morales de los nacionalismos se han esforzado por desmarcarse no solamente de los medios sino de los fines de las organizaciones terroristas que dicen pretender los mismos objetivos. Si la formulación literal de los fines es igual pero los medios necesarios para su logro son, en un caso, violentos y totalitarios y, en el otro, pacíficos y democráticos, es que la identidad formal de objetivos oculta verdaderamente una diferencia radical y material irreconciliable entre ambos.
37. Esta visibilización es un fenómeno auténticamente nuevo, epocal y con expresiones y concreciones en los distintos ámbitos de la cultura occidental. Así, por ejemplo, en la filosofía, en la primera mitad del siglo pasado, a través de pensadores judíos centroeuropeos (W. Benjamin, T. Adorno, E. Lévinas...). En las letras, con la aparición de todo un género, la «literatura del Holocausto», a partir de la traumática experiencia del paso por los campos de concentración nazis durante la segunda guerra mundial. En el ámbito legal y jurídico, con la aparición de la victimología o la formulación de nuevas versiones de la justicia, como la restauradora. Incluso en la teología, la llamada teología de la liberación latinoamericana introdujo a los pobres, víctimas de nuestro sistema socioeconómico, como referencia ineludible y opción prioritaria.
38. Me he ocupado de llenar de contenido esta categoría en un breve escrito (Bilbao, 2005).
39. Para el desarrollo de este apartado y de la reflexión en general he seguido parcial pero significativamente, hasta la literalidad, un trabajo anterior (Bilbao, 2006).
40. Esta diversidad de significados de la categoría reconciliación proviene, entre otras razones, del hecho de que ella misma sobrepasa las fronteras disciplinares (¿a cuál de ellas pertenece propiamente?), lo que queda evidenciado en los múltiples acercamientos a ésta que asumen la perspectiva

de «estudios de área», convocantes de una pluralidad de disciplinas, cada una de ellas con su propia interpretación de la reconciliación.

41. Teniendo esto en cuenta, el autor nos propone su propia definición, que es doble: «Hablamos de *(re)conciación*, para señalar que en ocasiones se trata de *reconstruir* relaciones que se rompieron a causa de la guerra o la violencia política, y en otras ocasiones de *construir* nuevos espacios que anteriormente tampoco existían» (Martín Beristain y Páez Rovira, 2000: 21, n. 1).
42. No se puede obviar aquí que este esquema simétrico —criticado desde el planteamiento defendido en estas páginas— supone, en algunos casos, el reconocimiento de asimetrías subyacentes, al no ser equiparables los términos del intercambio y mostrarse esto como socialmente evidente.
43. Es pertinente anotar aquí que las formulaciones presentadas por Jonan Fernández coinciden, literalmente en varios casos, sustancialmente en otros, con las apuntadas por el obispo de San Sebastián Juan María Uriarte en sus últimas exposiciones públicas sobre el tema, por ejemplo, en Uriarte (2006). Así, habla de la reconciliación como la «recuperación de una convivencia basada en el respeto y la aceptación mutua de las personas y de los grupos» (ibídem: 7), como un «proceso por el que las partes enfrentadas deponen una forma de relación destructiva y sin salida» (ibídem: 14). También el prelado matiza el significado correcto de la reconciliación al contraponerlo a las concepciones erróneas de ésta: no es necesariamente amistad, sino «respeto mutuo entre personas y grupos»; tampoco se identifica con la amnesia sino con la «memoria crítica»; contra suposiciones habituales, no es ciertamente olvido sino propiamente «recuerdo dolorido»; frente a interpretaciones extendidas incluso entre los propios afectados, no es nunca una obligación de las víctimas sino, por el contrario, «responsabilidad de los agresores y de la sociedad entera»; por último, no debe animarla un sentimiento de venganza sino de «generosidad» (ibídem: 13). Respecto a las diferencias entre ambos, cabe destacar que los matices introducidos en el texto episcopal, compartiendo los elementos positivos y adoleciendo de las mismas deficiencias detectadas en el de Jonan Fernández, ofrecen unos elementos más próximos a los defendidos en estas páginas: las víctimas ocupan un lugar privilegiado, la reparación que merecen en justicia se considera prioritaria y determinante para el adecuado logro de la reconciliación; aun manteniendo la característica de la iniciativa personal por encima de todo, sin imposiciones exteriores en ambos aspectos, distingue —esta vez sin caer en problemáticas simetrías— entre el perdón solicitado por el agresor (obligatorio moralmente) y el ofrecimiento del perdón por parte del agredido (moralmente gratuito); los objetivos de la reconciliación se dirigen, entre otros, a la restauración de la humanidad desgarrada de las víctimas y a facilitar la autocrítica del agresor y su cercanía al agredido; por último, las responsabilidades de los victimarios aparecen suficientemente claras y definidas.
44. No está de más recordar aquí la inquietante observación que hace Michael Ignatieff (en *El honor del guerrero*, Madrid, Taurus, 1999, p. 101), que no ha de entenderse solamente en su sentido literal: «Los pacificadores son imparciales por definición y no les compete establecer distinciones morales entre el agresor y la víctima, pero su sola presencia en la línea de demarcación ratifica de hecho las conquistas de los agresores e impide que las víctimas recuperen el terreno perdido. Por otro lado, los pacificadores tampoco pueden mirar con simpatía a unas víctimas que no hacen lo que tienen que hacer y dejan de luchar».
45. Cf. el significado de los distintos tipos de víctima explicitados anteriormente, en el epígrafe «La asimetría entre las propias víctimas».
46. Hay que reconocer que esta facilidad a la que aludo tiene que ver en principio con el nivel de la reflexión, donde a muchas personas no nos parece difícil aceptar que la perspectiva de las víctimas es prioritaria y que ello genera asimetrías profundas. La dificultad radical, sin embargo, no tiene que ver tanto con la reflexión como con la traducción práctica de las consecuencias que se siguen cuando se acepta esta perspectiva, sin ser propiamente víctima.
47. Traducción propia al castellano del poema original en italiano *Canto dei morti invano* (1985).

## Bibliografía

- AULESTIA, K. (2005): *Historia general del terrorismo*, Madrid, Aguilar.
- BILBAO, G. (2005): «Reconocimiento social de las víctimas», *Bake Hitzak*, 60, 13-18.
- (2006): «¿Es deseable y posible la reconciliación en el País Vasco? La reconciliación (im)posible», en X. R. JARES y otros: *El papel de la investigación para la paz ante la violencia en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 153-176.
- (2007): *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz (Escuela de Paz, 13).
- y X. ETXEBERRIA (2005): *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz.
- ETXEBERRIA, X. (2007a): *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo*, Bilbao, Bakeaz.
- (2007b): *La participación social y política de las víctimas del terrorismo*, Bilbao, Bakeaz (Escuela de Paz, 12).
- (2007c): *Nuevos horizontes, nueva convivencia. Horizonte de victoria, horizonte de reconciliación*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2008): *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz (en prensa).
- FERNÁNDEZ, J. (2006): *Ser humano en los conflictos. Reflexión ética tras una vivencia directa en el conflicto vasco*, Madrid, Alianza Editorial.
- GALTUNG, J. (1998): *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (1992): *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel.
- INNERARITY, D. (2006a): «Siguen sin tener razón», *El Correo*, 24/03/06.
- (2006b): «Políticas de la memoria en Euskadi: reconocer, reconciliar, relatar, recordar», *Hermes*, diciembre, 18-25.
- (2007): «El reconocimiento de las víctimas», *El Correo*, 12/04/07.
- JARES, X. R., Josu UGARTE, Mikel MANCISIDOR y María OIANGUREN (coords.) (2006): *El papel de la investigación para la paz ante la violencia en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- LEDERACH, J. P. (1998): *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- LÉVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme.
- (1987): *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- MARTÍN BERISTAIN, C., y D. PÁEZ ROVIRA (2000): *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social*, Madrid, Fundamentos.
- MATE, M. R. (1991): *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- RICOEUR, P. (1996): *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- URIARTE, J. M. (2006): *Reconciliación*, San Sebastián, Idatz.
- VV. AA. (1999): *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- VV. AA. (2001): *Enfoques de la desobediencia civil*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- VV. AA. (2004): *Conflictos, violencia y diálogo*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- VV. AA. (2006): *El significado político de las víctimas del terrorismo*, Vitoria, Fundación Fernando Buesa.
- VV. AA. (2007): *Las víctimas del terrorismo en el discurso político*, Madrid, Fundación Miguel Ángel Blanco.

La reconciliación que se predica habitualmente, en el contexto conflictivo en el que nos encontramos en la actualidad, presupone de forma clara un esquema subyacente de igualdad, de simetría entre los sujetos: dos partes enfrentadas, a las que les asisten razones innegables junto con responsabilidades por la generación de injusticias flagrantes, que comparten incluso en muchos casos la condición bifronte de víctimas y victimarios al mismo tiempo.

La hipótesis que se intenta desarrollar y mostrar en este trabajo es precisamente que el esquema basado en la simetría no es adecuado para el conflicto de violencia terrorista que padece el País Vasco desde hace cuatro décadas, y que es necesario, por tanto, formular teóricamente y avanzar prácticamente hacia un concepto de reconciliación que resulte *asimétrico*, por considerarlo más justo moralmente e incluso más eficaz políticamente, en términos cívico-democráticos.

---

**Galo Bilbao Alberdi** (gbilbao@eside.deusto.es), licenciado en Filosofía y en Teología, es profesor de Ética en la Universidad de Deusto y miembro del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. Sus reflexiones y publicaciones se centran en cuestiones de ética fundamental, ética profesional y ética política, prestando especial atención en todas ellas a la relación entre la ética filosófica y la fe cristiana. En torno a estas cuestiones cabe citar las siguientes publicaciones: *Oinarrizko etika. Lanbideen etika* [con Xabier Etxeberria] (Bilbao, Universidad de Deusto, 2001); *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco* [con Xabier Etxeberria] (Bilbao, Bakeaz, 2005); *Ética para ingenieros* [con Javier Fuertes y José María Guibert] (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006); y *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco* (Bilbao, Bakeaz, 2007).