

JUSTICIA Y DERECHO

*Por Joseba Arregui
Profesor de la Universidad del País Vasco y
ex Consejero de Cultura del Gobierno Vasco*

1.- INTRODUCCIÓN

Voy a tratar el tema de la Justicia y el Derecho, pero no de forma abstracta, sino en el contexto que caracteriza estas jornadas, es decir, en el contexto de las víctimas asesinadas por ETA, y en el contexto de su memoria. No se trata, pues de buscar definiciones más o menos adecuadas de justicia y de derecho, sino de reflexionar sobre lo que significan desde la memoria del significado político de las víctimas, y de lo que este significado de las víctimas aporta a la comprensión de la justicia y el derecho.

Las reflexiones que presento no pretenden, pues, formar un discurso coherente y completo en torno al tema de la Justicia y el Derecho. Son, más bien, reflexiones surgidas al hilo de los debates que siguen existiendo en el conjunto de la sociedad española, y en particular en la vasca, debates provocados por la necesidad de mantener viva la memoria de las víctimas asesinadas y del lugar que las víctimas familiares deben ocupar en ese debate público. Son reflexiones surgidas por comentarios que se han escuchado o se han podido leer comentando el problema de las víctimas y de los verdugos. Son, en definitiva, reflexiones surgidas de la urgencia del momento.

Se trata de ir o seguir aprendiendo y profundizando en el significado de las víctimas asesinadas, de ir aprendiendo de lo que significa la democracia a partir de la existencia de las víctimas asesinadas, a partir de la profunda herida que causa la existencia del terrorismo en una sociedad democrática.

2.- PUNTO DE PARTIDA

Voy a referirme a cuatro ideas o comentarios, escritos o escuchados, que tienen relación directa con el tema del terrorismo y de las víctimas y que me han obligado a reflexionar una y otra vez.

Cuando no hace mucho en Alemania se produjo un debate en torno a la posibilidad de que el Presidente de la república concediera el indulto al, en ese momento, último preso de las RAF –Christian Klar-, Felix Ensslin, hijo de una de las terroristas que se suicidaron en la cárcel de Stammheim –Gudrun Ensslin- al fracasar su liberación por medio del secuestro del avión de Lufthansa *Landshut*, que fue tomado por fuerzas especiales de la policía alemana en Nairobi y los secuestrados liberados, escribió en el semanario *Die Zeit* un artículo en el que reflexionaba por un lado sobre la capacidad del terrorismo y del indulto, aunque cada uno a su manera, de poner entre paréntesis el Estado de derecho, y por otro reivindicaba, contra la afirmación de que quienes de alguna manera participaban de las ideas de los terroristas de la RAF querían una república distinta a la federal alemana, la posibilidad para la política de pensar otra realidad política distinta a las existentes.

Se trata de reflexiones que plantean preguntas que por lo menos deben ser tomadas en consideración.

Debido a diversas razones que no pueden ser explicadas detalladamente en este espacio, en la sociedad vasca se ha producido en los últimos años el desarrollo de un discurso cuyos ejes argumentales afirman que, ya que es imposible alcanzar un acuerdo de todos los partidos políticos contra ETA, se impone la necesidad de buscar un espacio prepolítico, el espacio de la ética en el que, basándose en los derechos humanos, sea posible condenar sin paliativos a ETA, sin que esa condena implique una condena de proyectos políticos nacionalistas, incluso radicales.

En ese discurso se afirma que una veza condenada ETA en el plano prepolítico, en el plano ético, todas las ideas políticas, todos los proyectos políticos que se impulsan por medios pacíficos, son igualmente legítimos.

Se trata de un discurso que obliga a reflexiones serias sobre la relación entre la ética y la política, sobre la legitimidad de los proyectos legítimos y los criterios que sirven para establecer dicha legitimidad.

Una tercera referencia se encuentra en las afirmaciones vertidas por el hoy obispo emérito de San Sebastián, José María Setién, en un sermón en el que hablando de la necesidad de la paz en la sociedad vasca, decía que no hay paz sin justicia, que sin alcanzar la verdadera justicia no se puede hablar de paz, que no basta con acabar con la violencia, sino que es necesario atender a la resolución de todos los problemas que afectan a todo tipo de derechos. En ese sentido afirmaba que la verdadera paz implica la destrucción de todas las cárceles.

El planteamiento de una paz ideal no deja de ser siempre un cuestionamiento de la paz con minúsculas que se realiza en los sistemas de estado de derecho, y merece una reflexión.

Por fin, y con ocasión de preparar una ponencia en torno al pensamiento de Benjamin en relación con las víctimas, la lectura de su escrito *Zur Kritik der Gewalt –Para una crítica de la violencia–*, me confrontó con varias ideas provocadoras: todo derecho implica violencia, en el momento de su posición como derecho, y también en el momento de su defensa. La posición del derecho se hace en función de la seguridad, de la paz y de la libertad, pero que nunca están libres de contradicciones, de forma que otra posición de derecho puede ser pensada: la violencia revolucionaria que busca otro orden de derecho. En opinión de Benjamin una violencia en función de un fin determinado, por muy revolucionario que sea, una violencia como medio, queda desacreditada. Se trata, pues, de una crítica radical de toda violencia por parte de Benjamin, quien añade que la única violencia admisible sería la violencia divina, una violencia inmediata, que se absorbe a sí misma en su propia inmediatez, que no está al servicio de nada exterior a sí misma, en contraposición a la violencia del entorno del mito, que sigue siendo una violencia como medio para algún fin.

3.- TESIS

Los cuatro puntos de partida que he tomado poseen un elemento en común: plantean algo que podríamos denominar como una exigencia ética absoluta desde la que se condena toda violencia. En ese contexto de una exigencia ética absoluta, el derecho y la justicia aparecen también como elementos con una fuerte carga de absoluto, se convierten en referencias inmunizadas ante cualquier duda, elementos que se sustentan en sí mismos.

Frente a ese elemento común, y sin tratar de elaborar definiciones concretas de lo que sea el derecho y la justicia en el plano político, que es en el que se deben resolver las cuestiones que afectan a la memoria de las víctimas asesinadas, voy a defender el ámbito de la estricta política democrática como el espacio más adecuado para entender lo que significan derecho y justicia para las víctimas asesinadas.

La tesis que me propongo articular implica una defensa de la política democrática, una política que no se puede comprender sin la referencia a lo que significa el Estado de derecho y el desarrollo de una cultura constitucional. Y lo que esta tesis quiere decir es que la justicia debida a las víctimas asesinadas es la que se puede materializar en el Estado de derecho, en el derecho que impera en la política democrática, o al menos debe imperar como criterio crítico interno e inherente a sí misma.

En el contexto de los puntos de partida elegidos para desarrollar estas reflexiones, la tesis que propongo quiere decir tanto como que para condenar la violencia terrorista no es preciso recurrir a ningún ámbito externo a la propia política democrática, al Estado de derecho y a la cultura constitucional. Para condenar la violencia terrorista no es necesario recurrir a la ética como a algún principio que se ubicase fuera de la política democrática, no es preciso recurrir a ningún espacio prepolítico como único espacio en el que fuera posible alcanzar un acuerdo entre distintos partidos políticos.

Si algo define al Estado de derecho es ser monopolio legítimo de la violencia. Ambos términos de la definición son igualmente estructurales para la política democrática: monopolio y legítimo. No existe estado si además de la violencia propia al estado existen otras violencias. Pero no basta el monopolio de la violencia. Éste debe estar legitimado. ¿Cuál es la vía por la que se alcanza la legitimidad en el uso del poder y de la violencia –detener a los ladrones, encarcelar a personas delincuentes, privarles de libertad, cobrar impuestos, imponer multas, prohibir infinidad de cuestiones, obligar a otra infinidad de cuestiones, todo ello es ejercicio de la violencia-?

La sumisión al imperio del derecho. No basta, como muchas veces se cree, la legitimación del poder del Estado por referencia a la fuente de ese poder, el pueblo, para conseguir la legitimación necesaria. Lo que de verdad termina legitimando el poder y la violencia del estado, su monopolio, es la sumisión al derecho, el tener que actuar en todo momento, también y sobre todo en el ejercicio del poder, en el uso de la violencia, en sumisión completa al imperio del derecho.

El hilo conductor del desarrollo de la cultura constitucional reside precisamente en ese esfuerzo continuado de someter el principio de soberanía, un principio antidemocrático y fuente de dictaduras en opinión, por ejemplo, de Gérard Mairret y de Alain Touraine, a las exigencias del imperio del derecho. Como escribe el constitucionalista italiano Luigi Ferrajoli, no es correcta la creencia de que la democracia consiste en la omnipotencia de la mayoría, de la omnipotencia de la voluntad soberana: democracia, Estado de derecho, cultura constitucional significa que ni la voluntad soberana, ni la voluntad mayoritaria pueden disponer de los principios consagrados por los derechos humanos, de los principios que las constituciones democráticas recogen en sus apartados sobre los derechos y las libertades fundamentales. –Luigi Ferrajoli, Derechos y garantías-.

El terrorismo supone un atentado directo al Estado de derecho. Cuestiona radicalmente el carácter de monopolio sobre la violencia. Pero además, cuestiona la necesidad de someter la violencia a las exigencias del imperio del

derecho. El terrorismo no solamente pone en duda al Estado recurriendo a un uso alternativo a la violencia del estado. Lo que pone en duda sobre todo es la necesidad de someter la violencia y su monopolio a las exigencias del derecho, de someterlo al primado del derecho y renunciar a la soberanía.

Se podría decir que el elemento democratizante en la cultura constitucional reside en el paso de la voluntad constituyente y soberana, momento en el que la violencia siempre está presente, a voluntad constituida, a voluntad cuya soberanía ha sido domesticada por su sumisión al imperio de la ley. En el Estado de derecho la voluntad soberana está sometida a los principios del derecho. La soberanía es capaz de democracia en la medida en que se somete a un poder que está por encima de ella, en la medida en que renuncia a serlo.

Existen pocas dudas de que en el caso del terrorismo vasco, el terrorismo de ETA, la fuerza social de la que se nutre y que utiliza es la fuerza de los votos que responden a un sentimiento nacionalista radical. Ello no es óbice, sin embargo, para recordar que cuando ETA escribe, y cuando Batasuna escribe, no digan lo que realmente piensan: su enemigo no es sólo el estado español, o el estado francés, sino que su verdadero enemigo es el sistema estado en cuanto tal, tal y como, con muchos más matices que los “teóricos” de ETA/Batasuna, lo entienden pensadores como Alain Badiou, en la línea de la revolución permanente de Trotsky. El estado como sistema de poder es la opresión objetiva de la subjetividad colectiva que lucha por la libertad.

El movimiento indigenista, las naciones sin estado como motor de la historia y como crítica radical del sistema estado, son los ambientes en los que ETA/Batasuna se mueven como pez en el agua en el contexto internacional, y lo pueden hacer porque en ese contexto existe una violencia, que es la que ellos controlan, pero una violencia que no está sujeta a ningún control por parte de las presiones legitimatorias que impone la cultura constitucional y la política democrática.

El estado, y especialmente el Estado de derecho es el enemigo declarado del terrorismo, y lo es en la medida en que el estado de derecho implica limitación: de la soberanía, de la violencia sin control, de la voluntad subjetiva colectiva, y también de la individual, de los sentimientos, de los intereses, de la voluntad del pueblo entendida como voluntad ilimitada a cuya disposición estaría incluso el derecho.

En el Estado de derecho el terrorismo ataca al derecho no sólo como derecho positivo, construido a partir de la violencia siempre presente en la historia, sino como derecho limitativo, garantista, como derecho basado en los derechos humanos –que deben ser pocos para ser universales, Michael Walzer, pero que por su propia humanidad y universalidad no están a disposición de ninguna voluntad y marcan el límite inviolable por nada-.

Y en el Estado de derecho, atacando al derecho, el terrorismo ataca a la justicia, porque ésta sólo es posible en la política democrática que garantiza la igualdad de todos al garantizar la libertad de todos, y no sólo de aquellos que se creen capaces de tomar la violencia en sus manos y sin control alguno del derecho. Por esta razón, cuando la violencia terrorista crea víctimas por medio de los asesinatos quiebra la justicia, el derecho y la libertad. Y la comunidad política democrática tiene la obligación de restaurar la justicia y el derecho. Un derecho que no es más que un derecho garantista y limitativo, no un derecho de contenidos materiales concretos. Una justicia que no es la justicia del cumplimiento estricto de todos los derechos en su materialidad.

Y la comunidad política democrática restaura la justicia y el derecho haciendo que los mecanismos del Estado de derecho funcionen: la policía, fundamento de la política democrática de libertad y seguridad, la justicia, los tribunales, las cárceles y el derecho, incluido el derecho de reinserción, siempre que exista un reconocimiento expreso de los principios de justicia y derecho que constituyen la política democrática, el estado de derecho y la cultura constitucional.

4.- CUESTIONAMIENTO DE LA TESIS DESDE LA RADICALIDAD, O CONFIRMACIÓN DE LA TESIS DESDE LA IDEA DE LA ACONFESIONALIDAD DEL ESTADO.

Antes de extraer algunas consecuencias de la tesis que acaba de ser formulada en los párrafos anteriores, es conveniente preguntarse cómo se comporta esta tesis ante las pretensiones que plantean las ideas referidas en el punto de partida. Estas exigencias apuntan, todas ellas, a la limitación, y por lo tanto imperfección inherente al Estado de derecho, que conoce la sumisión al derecho sólo precisamente como declaración de unos límites, y pocos, inamovibles que definen un ámbito de ejercicio del poder limitado.

Las cuatro referencias del punto de partida no quieren renunciar a la utopía. Viven de la esperanza, y del deseo, de que algo más es posible, algo que vaya más allá de lo que limitadamente es posible en el estado de derecho. Incluso la fórmula más neutra de estas ideas, la que habla de la necesidad de recurrir a un espacio prepolítico en el que fuera posible el acuerdo de todos los partidos políticos sobre algunos pocos principios éticos, asumiendo que cualquier proyecto político defendido por medios pacíficos es igualmente legítimo, da a entender que existe y que debe existir un más allá de la política que controle a ésta desde fuera, señalándole su imperfección.

Dicho de otra forma, esta idea se pregunta quién controla al controlador, quién defiende al derecho del Estado de derecho si éste se sobrepasa en el ejercicio del poder y de la violencia que monopoliza. Y la respuesta es que sólo la ética puede aportar los principios suficientes para controlar al Estado de derecho.

¿Supondría este planteamiento que la política, su espacio, el ejercicio del poder quedan vaciados de presión ética propia, interna y estructural al Estado de derecho? ¿O es, por el contrario, la definición misma que hemos dado de Estado de derecho la integración de exigencias éticas básicas en la política democrática, el sometimiento de ésta, en cuanto ejercicio del poder y de la violencia, a los límites impuestos por la ética que se convierte en parte integrante y estructural de la cultura constitucional?

Entiendo que la defensa de la política democrática no puede renunciar a considerar a la ética como parte integrante de la misma política, a la que somete a las exigencias del derecho y que le obliga a legitimarse permanentemente. Si se extraen las exigencias del derecho del ejercicio de la política ésta puede llegar a ser entendida como un espacio en el que la arbitrariedad es posible, en el que las exigencias de la llamada *realpolitik* se desentienden de las exigencias del derecho. Todo ello supondría un paso atrás. Pero además todo ello impediría reconocer el significado político de las víctimas asesinadas, pues si la condena de la violencia terrorista que las produjo sólo es posible desde un espacio distinto y previo a la política, si su condena sólo es ética, entonces la política puede continuar como si los asesinatos no se hubieran producido, sin extraer consecuencias de ello.

Y aquí radica precisamente el riesgo objetivo, no necesariamente intencionado, del determinado discurso que toma como eje la defensa ética de los derechos humanos como algo ubicado fuera de la política: poder afirmar sin matiz de ningún tipo que todas las ideas políticas, todos los proyectos políticos son igualmente legítimos si son impulsados en ausencia de violencia, por medios pacíficos. Es decir: no es posible establecer criterios en el plano político que puedan juzgar sobre la legitimidad democrática de determinado proyecto político caso de que éste sea promovido por medios pacíficos.

Según este discurso no es posible discriminar desde la política democrática entre distintos proyectos políticos atendiendo a su legitimidad democrática. Se supone que, en el supuesto de uso de medios exclusivamente pacíficos, no pueden existir proyectos políticos cuyo planteamiento implique estructuralmente violencia. Y sin embargo, la negación del pluralismo en la sociedad vasca, aunque sea defendida por medios pacíficos, implica un posicionamiento conceptualmente violento. Y las víctimas asesinadas lo fueron en definitiva porque representaban un pluralismo que pone en duda radicalmente la homogeneidad en la que se basa todo proyecto nacionalista radical.

Los proyectos políticos nacionalistas radicales violentan el valor positivo del pluralismo como garantía de libertad para los ciudadanos y deben estar sometidos al cuestionamiento de su legitimidad democrática, como deben estarlo todos los proyectos políticos. El hecho de que no pocas veces se haya procedido a un uso indebido de la crítica a los proyectos políticos nacionalistas tratando de criminalizarlos, acusándolos de ser culpables de la violencia terrorista de ETA no debe llevar a eximirlos de todo análisis crítico acerca de su legitimidad democrática, pues en definitiva los asesinados lo fueron en nombre de un proyecto político nacionalista.

Otra forma de cuestionar la defensa hecha en estas reflexiones de la política democrática como una política en la que principios éticos básicos han sido integrados de forma estructural en la misma definición del Estado de derecho, es la de plantear una utopía bien de ausencia total de violencia, bien de un estado en el que toda forma de violencia haya desaparecido, bien una utopía bíblica en la que la paz como contrario a la violencia no se reduzca a la desaparición de la violencia terrorista, sino que conlleve la consecución de la justicia plena como materialización de todos los derechos.

No cabe duda de que todas las utopías han cumplido la función de criticar una realidad que nunca es perfecta, y de mantener así el sueño de la perfectibilidad de las sociedades humanas y de las relaciones entre los hombres. La pregunta, de nuevo, es si, ante la utopía, la política democrática debe resignarse a aceptar su imperfección, proclamar que otro estado de cosas sería mejor, pero indicar que la condición humana es la que es, o si por el contrario puede afirmar que la política democrática, en cuanto defensa del Estado de derecho y de la cultura constitucional, es la defensa de la perfección posible frente a todo tipo de absolutismo.

Creo conveniente recordar en este punto el significado de la aconfesionalidad del estado, significado que va más allá de la prohibición expresa a que el estado asuma como propia una confesión religiosa, sea cual sea. La exigencia de que el estado no tome partido en cuestiones de fe religiosa implica que el estado no puede ni debe pretender poder decidir sobre las verdades últimas,

aquellas que tienen que ver con las preguntas fundamentales de los hombres. El poder político democrático no tiene la última palabra sobre lo que es la realidad, sobre lo que es la verdad, sobre lo que es el valor supremo. La finalidad básica del poder político democrático es garantizar el máximo de libertad para sus ciudadanos, y ese máximo de libertad depende, precisamente, de que el poder político democrático acepte su no competencia en las cuestiones que buscan respuestas definitivas y absolutas.

La aconfesionalidad del estado como condición necesaria para garantizar el máximo de libertad posible a los ciudadanos es lo que caracteriza al poder político democrático. No es tanto la incapacidad para la utopía, algo de connotaciones negativas, sino la positividad del respeto a la libertad posible lo que caracteriza a la política democrática. No es que el Estado de derecho no pueda decidir en cuestiones que buscan respuestas definitivas. Es que no quiere, y no puede quererlo por respeto a la libertad de sus ciudadanos. Esta libertad se encuentra en peligro si una respuesta determinada es decretada como obligatoria para todos desde el estado.

Una forma moderna y actual, muy actual, de traducir la libertad de conciencia que se encuentra en los comienzos de la modernidad y constituye la matriz de todos los derechos políticos, bien pudiera rezar libertad de identidad, o libertad de lengua, o libertad de creencia, o libertad de interés. Y cada una de estas libertades debe existir en pluralidad, y para que puedan existir en pluralidad es preciso que se autolimiten, pues sólo así posibilitan la convivencia en el espacio público. Lo que ante la oferta de la utopía puede parecer imperfección es, en realidad, la garantía de la libertad posible. Y es la defensa de esa libertad posible la función primordial del derecho, en ello consiste la justicia política en democracia. Y es precisamente por negar esa libertad posible por lo que, motivados por un proyecto político que persigue la homogeneidad negadora de libertad, por lo que los terroristas asesinan y, haciéndolo, instauran víctimas.

Es posible definir la justicia de una forma no política. Tomemos un ejemplo: *Hemos definido la justicia en el sentido de que ella regula la riqueza de relaciones de personas que conviven unas con otras de tal forma que todas las personas implicadas alcancen su derecho, sin que tengan que tomárselo. El pecador, por el contrario, se caracteriza por creer que tiene que y que puede tomarse su derecho. Quien intenta tomarse su derecho, se lo quita a otros. Y con ello se coloca fuera de la riqueza de relaciones bien ordenada en la que Dios le ha puesto. Pecado es el impulso ateo de salir de la riqueza de relaciones de la vida creada dada por Dios hacia la falta de relación. El pecado rompe toda la relacionalidad. (Eberhard Jüngel).*

Se trata de la justicia desde la perspectiva divina, desde una perspectiva plenamente utópica. Y es claro que en la política democrática es preciso tomarse el derecho, es preciso establecer una prioridad entre los distintos derechos: no están en el mismo nivel el derecho a la vida y el derecho colectivo a una determinada identidad y sus derivaciones políticas. Por eso es inaceptable el eslogan tan utilizado en Euskadi por el entorno de ETA, pero también por el conjunto del nacionalismo, de que es preciso defender todos los derechos de todas las personas: es la afirmación de la utopía contra la política democrática.

Pero el mismo autor cuya definición de justicia acabo de citar distingue perfectamente el oficio humano y el oficio divino, el ministerio humano y el ministerio divino: *La Iglesia no tiene que promulgar ella misma leyes políticas, sino que tiene que predicar el evangelio. Por eso no puede hacer otra cosa, en relación a la justicia de este mundo, que formular las exigencias obtenidas del evangelio y dirigirlas al legislador. Y tendrá que recordar al mismo tiempo que es una señal de nuestra creencia en ser parecidos a Dios el que hagamos leyes para poder dominar, y dictemos justicia para no hundirnos. Y también tendrá que recordar que, una vez que el hombre ha tomado en su mano ese ministerio divino, lo tendrá que ejercer, por voluntad divina, hasta el anhelado juicio final. Pero los cristianos **esperan** que llegue el día en el que ese ministerio volverá a ser un ministerio exclusivamente de Dios y nosotros nos*

liberaremos de la obligación de tener que dominar y juzgar, porque entonces la justicia de Dios será todo en todos (Eberhard Jüngel).

No se debe confundir justicia humana con justicia divina. Y sólo es competencia de Dios saltarse las reglas de juego que garantizan la libertad humana. Lo que no significa que no sea posible una crítica, todo lo radical que se quiera, de las condiciones concretas en las que se instaura derecho y se ejerce justicia, siempre que la situación que se persiga no se equipare con lo que sólo a Dios le es posible. Presión permanente de legitimación del poder y de la violencia instaura una tensión de crítica permanente en el seno de la política democrática.

5.- A MODO DE CONCLUSIÓN

La política democrática, el Estado de derecho, la cultura constitucional: todo ello no tiene ningún sentido si no se entiende como el resultado de la integración de exigencias éticas fundamentales como principios reguladores del ejercicio del poder, de la capacidad legislativa y de la impartición de justicia. Y de la misma forma, nada de todo ello tiene sentido si no se entiende como resultado de una presión permanente de legitimación del poder y de la violencia. Es decir: democracia sólo se entiende desde la tensión inherente entre el reconocimiento de que la violencia acompaña a las relaciones humanas siempre, y la necesidad de controlar esa violencia sometiéndola al imperio del derecho, derecho que para que no vuelva a ser simple imposición de una nueva violencia debe ser comprendido en el sentido restrictivo de los derechos humanos fundamentales, que deben ser pocos –Michael Walzer- si quieren ser universales, y que funcionan si se los entiende en el sentido de las ideas regulativas de Kant, cuya función fundamental es la de provocar y obligar a las definiciones de la vida buena, a las identidades, a los sentimientos, a los intereses, a los valores culturales a una comprensión autolimitativa de sí mismos.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el derecho y la justicia vinculadas a la memoria del significado político de las víctimas no tenga un lugar de memoria, no tenga una institucionalización política sin la que la política democrática no

cumpliría con su deber de establecer derecho y justicia para con las víctimas asesinadas.

Si éstas son portadoras de un significado político, si el significado político de las víctimas no se encuentra ni en las opiniones políticas de las víctimas familiares o de sus distintas asociaciones, si el significado político tampoco se encuentra en lo que las víctimas asesinadas pensaron en vida –sobre el final de ETA, sobre la definición política de Euskadi, sobre la forma de acabar con ETA-, sino que proviene de la intención de quien las instauró como víctimas al asesinarlas, de ETA y de su proyecto político, entonces la exigencia política de la memoria del significado político de las víctimas implica que ninguna definición –en el plano político, en el jurídico y en el institucional- de Euskadi puede recoger, ni de forma lejana, nada que esté ligado al proyecto político de ETA, al proyecto político del nacionalismo radical que ha servido para crear las víctimas asesinadas.

Lo que el significado político de las víctimas reclama es la consolidación del espíritu y del pacto estatutario: no es posible definir políticamente, jurídicamente e institucionalmente la sociedad vasca sobre los principios que informan el proyecto político nacionalista radical, porque ese proyecto político niega la diferencia, niega el pluralismo, y con ello, niega la libertad, el derecho y la justicia. En definitiva: vuelve a enterrar a las víctimas asesinadas, dando por bueno, si el proyecto nacionalista radical informara el futuro político de Euskadi, la muerte de las víctimas asesinadas.

La memoria del significado político de las víctimas debe estar, por lo tanto, recogida en el documento que constituye a la sociedad vasca como sociedad política –Constitución y Estatuto-, no porque se las nombre explícitamente, sino porque se declara democráticamente imposible el proyecto político que exigió su asesinato.

Sólo cuando esta institucionalización de la memoria política de las víctimas asesinadas esté garantizada se habrá institucionalizado debidamente y en el espacio público la memoria de las víctimas, y las víctimas familiares podrán

retirarse a su ámbito privado, cada una al suyo, para proceder allí a enfrentarse a las exigencias del duelo, y encontrar el necesario equilibrio entre el deber de memoria y la gracia del olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- **BADIOU, Alain** *L'être et l'événement*, Paris, 1988; *D'un désastre obscur, Sur la fin de la vérité d'état*, Paris, 1998
- **BENJAMIN, Walter** *Zur Kritik der Gewalt*, en Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte, Philosophische Essays*, Stuttgart, 1992
- **FERRAJOLI, Luigi** *Derechos y garantías, La Ley del más débil*, Madrid, 1999
- **JÜNGEL, Eberhard** *Leben aus Gerechtigket –Vida desde la justificación-*, en Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit –Verdad sin valor-*, Munich, 1990, p. 355 y p.364
- **MAIRET, Gérard** *La démocratie contre la souveraineté, Vers la critique cosmopolitique du "droit politique"*, introducción a la edición de J.J. Rousseau, *Du contrat social*, en *Clasiques de poche*, Paris, 1996
- **TOURAINE, Alain** *Critique de la Modernité*, Paris, 1992
- **WALZER, Michael** *Spheres of Justice, A Defense of Pluralisme and Equality*. 1983