

La izquierda y la violencia, o cómo el orden de los valores altera el resultado

Mariano Fernández Enguita¹

Índice

1. El legado teórico de la izquierda	2
2. El contexto histórico concreto	4
3. La incompreensión de la naturaleza del nacionalismo	6
4. Los valores y la escala de valores	8

Mariano Fernández Enguita es catedrático y director del Departamento de Sociología y Comunicación en la Universidad de Salamanca. Autor de una veintena de libros, entre los cuales *La profesión docente y la comunidad escolar*, *Alumnos gitanos en la escuela paya*, *Economía y Sociología* y *La jornada escolar* así como más de un centenar de artículos y capítulos en libros colectivos. Sus últimos libros son *¿Es pública la escuela pública?* y *Educación en tiempos inciertos*. En la actualidad investiga sobre educación y desigualdades, sobre la organización de los centros de enseñanza y la profesión docente, inmigración, protección social. Dirige el Observatorio Social de Castilla y León (OSCYL) y el Grupo de Análisis Sociológicos (GAS) de la USAL. Ha sido director del Centro Cultural Hispano-Japonés. Más información en <<http://www.enguita.info>>. Episodicamente ha colaborado en *El País* sobre cuestiones relacionadas con el nacionalismo y el terrorismo: «Mirando hacia atrás sin ira» (29-7-98), «Por el fin de la inocencia» (18-9-00), «Más de lo mismo» (10-11-00) o «¿Es posible ser nacionalista de izquierdas?» (10-3-04).

¹ Ponencia presentada en el II Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo, organizado por Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto, y celebrado en Bilbao los días 30 de septiembre y 1 de octubre del 2010. Más información en <<http://www.escueladepaz.org>>.

¿Por qué ha mantenido la izquierda española —o mejor dicho las izquierdas, puesto que en este punto no han sido nada homogéneas— actitudes desde la simple pacatería en la crítica de la violencia hasta su aceptación, pasando por todas las formas de ambigüedad y ambivalencia? Aunque creo que sería injusto atribuir a la izquierda una especial proclividad a la violencia, tanto más en un país en el que la derecha se levantó en armas contra la democracia, lanzó una sangrienta guerra civil y sostuvo decenios de dictadura represiva, creo que no cabe duda de que aquélla tampoco tiene un expediente intachable y que algunas cosas necesitan ser explicadas. No pretendo, desde luego, ofrecer la explicación definitiva, pues siento en esto más perplejidad que certidumbre, sino sólo apuntar algunos factores que, creo, merecen ser considerados. El primero de todos, la existencia de un legado teórico de valoración de la violencia como *última ratio* y como palanca de cambio social. El segundo, la peculiaridad de un contexto histórico inmediato marcado por la violencia de derechas y la represión de cualquier cambio pacífico y libre hacia la izquierda. El tercero, la incompreensión de la naturaleza del nacionalismo por parte de la izquierda. Y el cuarto, quizá el más importante de todos, la falta de asunción profunda de una escala de valores, y no pongo aquí el énfasis en los valores, que puede que hasta los hayamos tenido en demasía, sino en la escala.

1. El legado teórico de la izquierda

Basta con recorrer la historia del marxismo, empezando por los escritos del joven Marx —que sería, según tantos, el Marx *humanista*, premarxista, etc.— para encontrar una permanente minusvaloración de la democracia. A ésta nunca le faltan adjetivos derogatorios: *burguesa*, formal, *cristiana*... el mercado como *edén de los derechos humanos* (manera de decir al revés que los derechos humanos no son sino la idealización del mercado), lugar donde *reinan la libertad, la igualdad...* y *Bentham* (manera de decir que tras la igualdad y la libertad *formales* sólo están el egoísmo y el utilitarismo). Los estados son *el consejo de administración* de la burguesía, o *su brazo armado*, la idea de que desde ellos se pueda cambiar algo no es sino *cretinismo parlamentario*, etc.

La misma actitud de menosprecio puede encontrarse frente al concepto de libertad: el liberalismo es contemplado como una simple doctrina económica, y cuando se ve como doctrina política se ve también como una mistificación, desde el imperio de la ley, pasando por la división de poderes, hasta el ejercicio del sufragio. La paradójica consigna de Marat: «No hay libertad para los enemigos de la libertad» es aceptada con la mayor naturalidad. Qué decir, en fin, de la cínica pregunta de Lenin: «Libertad ¿para qué?».

A partir de ahí nace una concepción puramente instrumental de la libertad y la democracia, que son aceptadas *a beneficio de inventario*, según cuál sea su contenido, según lo que hagan... De ahí ese despliegue cualificaciones: libertad *real*, democracia económica, social, participativa, *auténtica*, *popular*, *avanzada* (por no hablar ya de la pintoresca idea de una *democracia vasca*)... Cada una de estas cualificaciones no ha sido en realidad otra cosa que la

descalificación de la democracia realmente existente, de la que cabría decir, parafraseando a Churchill, que ha sido y es *la menos mala de todas las democracias conocidas...*, ¡y con mucho!

La revolución rusa, en fin, supuso un salto crucial en esta fuga hacia el desastre: derrocamiento por las armas del gobierno electo, disolución de la Asamblea Constituyente, congelación de los *soviets*, supresión de los otros partidos, prohibición de las corrientes de opinión dentro del partido bolchevique, purgas del partido, el Estado y la sociedad... Todo ello en nombre de la excepcionalidad del momento (la primera guerra mundial, la guerra civil, el comienzo de la revolución por el eslabón débil de la cadena, la construcción del socialismo en un solo país...), pero sin poder ocultar por ello un menosprecio profundo de los principios democráticos, presente desde las admoniciones de Lenin contra la libertad, pasando por el estupor de Trotsky por que el voto de una anciana pudiera valer lo mismo que el de un obrero industrial (literalmente), hasta el sino fatal de las democracias populares.

Tras esta teoría de la organización política de la sociedad latía, además, cierta actitud de fascinación por la violencia. Recordemos simplemente su consagración como *partera de la historia*, el anuncio de la sustitución del arma de la crítica por *la crítica de las armas* (es decir, las armas *como* crítica suprema, en modo alguno la crítica *contra* las armas); la celebración de la *dictadura del proletariado* (Marx, Lenin) o del terror revolucionario (Lenin, Trotsky, Stalin); la ubicación de la revolución *en la punta del fusil* o el llamamiento a *disparar contra el cuartel general* (Mao). En el fondo parece latir una vieja fascinación de los intelectuales por la violencia, en particular por la *violencia de los oprimidos*, una suerte de literatura pastoril invertida, protagonizada en la imaginería del intelectual, en vez de por los bucólicas pastorcillas que llenaban la cabeza del señor feudal, por rudos obreros, sufridos campesinos y valerosos revolucionarios, visión claramente presente en las hagiografías de los grandes momentos revolucionarios debidas a diversos prototipos intelectuales: los *Diez días que estremecieron al mundo* de John Reed, *El Año I de la Revolución Rusa* de Víctor Serge o la descripción de *Moscú bajo Lenin* por Alfred Rosmer.

Hablando de su primera película de éxito, *Duel (El diablo sobre ruedas* en castellano) explicaba Steven Spielberg que había tratado de reflejar la indefensión de la clase media, personificada por el pacífico viajante y su automóvil, frente a una violencia de la que ha crecido aislada. Viendo la historia de la izquierda radical se diría, por el contrario, que los intelectuales de clase media se muestran a veces capaces de administrar o predicar la violencia con un alcance que quizá sólo sea posible, precisamente, porque no la han visto ni vivido nunca de cerca, porque sólo la han pensado en frío, lo que les permite contemplarla en un nivel puramente abstracto. Piénsese, por ejemplo, en Mao Zedong, Radovan Karadzic, Abimael Guzmán, Pol Pot y Khieu SamPhan, etc.

No quiero dejar de señalar, en fin, la facilidad con la que científicos sociales de izquierda han administrado la palabra «violencia», unas veces para minimizar la carga de condena moral que va asociada a la percepción de la violencia real, como al distinguir benevolentemente la *violencia revolucionaria*, la *violencia de*

los oprimidos, la *violencia expresiva* o la *violencia irrepresible* (Fanon, según Sartre); otras confundiendo y camiflando la violencia real, física, entre una retahíla de otras violencias que, implícitamente, vendrían a justificarla, desde la *violencia estructural y cultural* de Galtung, la *violencia económica* denunciada por sectores del feminismo o la *violencia simbólica* desvelada por Bourdieu y Passeron. Aunque a priori nada impide, sino que resulta tentador, utilizar la metáfora de la violencia para ilustrar cualquier relación de poder, lo cierto es que las palabras no son inocuas, y que donde todo llega a ser violencia de algún tipo la violencia de viejo tipo, o sea, la violencia a secas, termina por obtener carta de naturaleza.

2. El contexto histórico concreto

Un segundo elemento a tener en cuenta es el contexto español de los años sesenta y setenta. Huelga recordar, para empezar, que vivíamos bajo una dictadura nacida de una sangrienta guerra civil lanzada por el incipiente fascismo local y la mayoría de los cuerpos armados, asentada mediante una amplia y sangrienta represión postbélica que llegó a alcanzar dimensiones de genocidio y prolongada durante decenios (la última dictadura en un semicontinente democrático) mediante una omnipresente represión frecuentemente violenta y a menudo criminal. Si la violencia engendra violencia, como efectivamente sucede, la España sometida al franquismo era el perfecto caldo de cultivo.

Pero nuestra singularidad va mucho más allá de eso. En un contexto occidental de avance progresivo de la libertad individual y la democracia colectiva a través de siglos, con todos los matices, discontinuidades y recovecos que se desee pero ya desde las ciudades renacentistas en el continente, la Carta de Derechos inglesa de 1689, la Declaración de Independencia norteamericana de 1779, la Revolución francesa de 1789, la generalización del sufragio universal en torno a la PGM y la consolidación de las democracias sociales tras la SGM, España, simplemente, quedó al margen, con apenas breves paréntesis, siempre malogrados, como la Constitución de Cádiz y las dos Repúblicas. La consecuencia más duradera ha sido, es y será por algún tiempo la ausencia de una cultura democrática. Entre sus manifestaciones más pervasivas, aunque menos graves, está una visión instrumental de la libertad y la democracia que se manifiesta hoy desde la permanente disposición a retorcerla hasta el límite para llegar al poder o mantenerse en él que encontramos en la derecha, nacionalistas incluidos, hasta la fuerte inclinación a objetar e incumplir las leyes que no gustan que solemos encontrar en la izquierda: pienso, por ejemplo, en la permanente *bronca* del Partido Popular en la calle, la prensa y el parlamento (¿qué se puede decir de una oposición que jamás llama «presidente», sino «el señor Zapatero», al presidente del gobierno de la nación?) o en esa pretendida izquierda que revienta actos públicos en las universidades catalanas (por supuesto, nen nombre de la verdadera libertad, la igualdad, etc.). La que aquí nos ocupa, por fortuna menos frecuente pero en todo caso demasiado, es la consideración de la violencia como un medio legítimo o, al menos, comprensible de perseguir fines políticos.

Pero creo que hay que entender el nivel español de tolerancia hacia la violencia, y en particular hacia la violencia de ETA, en un contexto generacional. Juan Benet decía que uno es de donde hizo el bachillerato, y yo añadiría que uno también es de cuando lo hizo. En definitiva, que las experiencias de nuestra etapa de formación condicionan en gran medida nuestras actitudes posteriores, porque nos impresionan con una fuerza particular. Esto no es nada nuevo, pues ya hace tiempo que se señaló la relevancia de las generaciones (Mannheim, Ortega) y es parte del acervo compartido hablar de las del 98, el 68, la posguerra, etc. para referirnos a grupos etarios marcados por una experiencia compartida, particularmente la experiencia de su periodo de maduración.

Déjenme ahora contarles un momento de mi experiencia, pues yo milité unos cuantos años en la LCR, a donde vi llegar a militantes de ETA VI que habían dejado las armas y donde, aunque sin ejercerla jamás, tuve también la ocasión de reflexionar sobre el papel de la violencia y defenderla en abstracto. Si me preguntan hoy, ya aprendí hace mucho que la violencia no solamente no puede tener lugar alguno en democracia sino que en sí misma corrompe (quizá salvo que sea estrictamente defensiva, y creo que aun ésa contamina o hiere a quien la ejerce) y que, por mucho que pueda entenderse como respuesta a la violencia del otro, de aquellos polvos vienen estos lodos; y les diré también que creo que una cosa es hablar de la violencia y otra practicarla, y que el paso de lo primero a lo segundo requiere ignorar o perder esa empatía que nos une, algo que sólo pocas personas quieren hacer y que muy pocas son capaces de hacer de forma reiterada. Quiero decir con ello, simplemente, que no voy a hacer ni creo que pueda hacerse ninguna justificación de la violencia, ni ahora ni entonces. Pero creo también que hay que tratar de entender y comprender lo sucedido, ponerse en lugar del otro y tratar de sentir sus sentimientos y razonar sus razonamientos.

Déjenme, pues, contarles que yo entré en la Universidad en el año 1968. Es el año que recordamos por el Mayo francés, que ahora se describe como una fiesta estudiantil algo pasada, pero también fue el año los bombardeos masivos en Vietnam y Laos, de la muerte de tres estudiantes en un campus de Carolina del Sur, de la matanza de My Lai, de los asesinatos de Martin Luther King y Robert Kennedy, de la guerra y la catástrofe humanitaria en Biafra, de la invasión de Checoslovaquia, de la matanza de Tlateloloco... Fue el año de un estado de excepción, primero en Guipúzcoa y después en toda España. Recuerdo muy bien mi llegada a la Universidad, concretamente a la Facultad de Ciencias Económicas, con la cafetería y los pasillos cubiertos por decenas de metros de carteles alternando la denuncia de la represión, información sobre conflictos laborales y consignas revolucionarias tales como «La revolución está en la punta del fusil» (Mao), «Crear dos, tres... muchos Vietnam» (Guevara), etc. A la vuelta de las vacaciones tuvo lugar el asesinato de Enrique Ruano, se sucedieron las movilizaciones estudiantiles y el régimen cerró la Universidad. Convertido en *estudiante en paro*, yo me matriculé en la Escuela Crítica de Ciencias Sociales de CEISA, que a las dos semanas también fue cerrada. Al verano siguiente me apunté al efímeramente al FDNR, un conglomerado maoísta que unos años más tarde se convertiría en el FRAP, y poco después a

la LCR, organización trotskista que nunca optó por la violencia, pero tampoco se posicionó contra ella.

Vietnam, Biafra, los Kennedy, Luther King, los estados de excepción... después vendrían las dictaduras latinoamericanas, el derrocamiento de Allende, Palestina... Era difícil pensar que, en un mundo semejante, pudiera cambiarse algo de manera pacífica, y la consecuencia no parecía que pudiera ser otra que la aceptación de la legitimidad de la violencia. Podría haberlo sido, desde luego. Vivir o sobrevivir bajo el el fascismo, el comunismo o la dictadura militar no obliga a convertirse, respectivamente, en comunista, fascista, o terrorista, pero lo cierto es que ayuda, sobre todo cuando no se cuenta con un legado ni personal ni social vinculado a una tradición liberal y democrática. Los extremismos generan extremismos de signo contrario.

3. La incomprensión de la naturaleza del nacionalismo

¿Cómo pudo tener lugar el idilio entre la izquierda y el nacionalismo? Se suele aducir que forma parte de la tradición marxista, pero no es exactamente así. Es verdad que el propio Stalin publicó un librito titulado *La cuestión nacional* que pasó a convertirse en la fuente de ortodoxia, y que la primera constitución de la Federación de Repúblicas Socialistas Soviéticas reconocía el derecho a la secesión de las nacionalidades. Pero, aparte de que el librito en cuestión puso haber sido escrito en realidad por Bujarin, y de que el sello Stalin no es precisamente garantía de respeto a derecho alguno, lo cierto es que la Federación pasó pronto a ser Unión y que jamás permitió secesión alguna, ni entonces ni después, ni veleidades de ningún tipo en ese sentido. Sí es cierto que Lenin criticó una y otra vez el *chauvinismo gran ruso*, y que pudo ver en los nacionalismos del imperio una fuerza amiga, por estar enfrentados al zarismo. Esa lógica, que *el enemigo de mi enemigo es por ello mi amigo*, es lo más sólido que puede apuntarse para explicar el largo viaje conjunto entre la izquierda y el nacionalismo. Por lo demás, de la ideología fundacional de la izquierda había formado parte precisamente la idea contraria, que *el proletariado no tiene patria, ¡Proletarios del mundo, uníos!*, etc., y Marx, quien nunca cesó de afirmar que el aspecto revolucionario del capitalismo había consistido en derribar todas las fronteras locales y nacionales, siempre miró con desconfianza y desdén las reivindicaciones nacionalistas de los irlandeses o los polacos, a pesar de que se tratara claramente de dos casos modélicos de comunidades nacionales ocupadas y oprimidas, respectivamente, por ingleses y rusos.

Por otra parte, quiero decir, porque tengo que decirlo, que el nacionalismo es estrictamente de derechas. No hay un nacionalismo de izquierda, otro de derecha, un tercero de centro, etc., sino que todo él es intrínsecamente de derecha porque lo es precisamente en aquello que le es propio, la definición de la comunidad. Aunque en términos concretos pueda parecer a veces muy compleja, la diferencia entre la izquierda y la derecha es bien sencilla: la izquierda defiende la igualdad, aunque distintas izquierdas puedan cifrarla en los derechos, las oportunidades de vida, la satisfacción de las necesidades, los recursos, etc. Cuando pasamos al ámbito de las comunidades, la igualdad

reside en la ciudadanía compartida, en la pertenencia a una misma comunidad de derechos y deberes.

Aunque la hagiografía de tebeo del nacionalismo suele imaginarse a éste liberando a las naciones de los imperios opresores, lo cierto es que incluso los nacionalismos de los siglos XIX y XX hicieron más bien lo contrario: imponer la unidad territorial, la lengua, los sistemas de pesos y medidas, la ley, el mercado unificado, la libertad de movimiento y de asentamiento, etc. en todo el territorio nacional, por encima de las anteriormente omnipresentes fronteras entre aldeas, ciudades y otras comunidades locales. El nacionalismo fue un movimiento unificador, mucho más que divisor. Además, se asoció normalmente a la lucha por la igualdad de derechos entre los hombres (no así las mujeres) de distintas clases sociales y, en ocasiones, de distintos grupos étnicos, además de los distintos territorios.

Los nacionalismos de hoy son exactamente lo contrario. Para decirlo en breve, son movimientos secesionistas de los ricos: Escocia y su petróleo en el Reino Unido, la «Padania» industrializada en Italia, la comunidad flamenca en Bélgica, el País Vasco y Cataluña en España (Galicia, que es más pobre que la media, ni piensa en la independencia), Santa Cruz en Bolivia o el apenas especulativo de California en los EE.UU. Proponer una secesión de los ricos, los propietarios de tierras, los directivos o los titulados superiores tendría muy mala prensa, pero la de quienes comparten un territorio y, hasta cierto punto, una cultura puede serlo incluso en nombre de la libertad, la afinidad, etc. Pero sigue siendo una empresa antiigualitaria y, por ello, de derechas.

¿Qué vio, pues, la izquierda en el nacionalismo? En primer término, lo dicho: al enemigo de su enemigo, que podría ser su amigo o, al menos, su compañero de viaje. Pero también, si nos acercamos más a la izquierda —extrema— y al nacionalismo —radical— que aquí nos ocupan, hay que decir que aquélla vio en éste una capacidad de movilización que ansiaba pero no lograba alcanzar. Creo poder decir con conocimiento de causa que lo que fascinaba a LKI y EMK no era ETA sino HB, y no era la violencia sino la capacidad de movilización, y que estaban dispuestos a transigir con la primera porque ansiaban fundirse con la segunda.

Lo que la izquierda tardó en ver fueron los hilos invisibles entre nacionalismo y terrorismo. No me refiero a la complementariedad de ETA y HB, que está fuera de discusión, ni a la tolerancia o los acercamientos entre el nacionalismo pacífico y el violento (los constantes comadreo entre EA y HB o la teoría del árbol y las nueces en el PNV), sino a las implicaciones de la divisoria ellos/nosotros en la esfera de la acción política. Para decidirse a matar a alguien, tanto más en una situación en la que ese alguien no intenta matarte a tí, hace falta, de un modo u otro, distorsionar su imagen hasta verlo distinto o inferior. Hace falta que la distinción ellos/nosotros cale lo bastante hondo como para permitirnos actuar según una doble moral, esa doble moral con la que los *abertzales* lloran y denuncian llenos de santa indignación la muerte de las víctimas propias, incluso cuando por error se han reventado a sí mismas, mientras que se apuntan a todas las causas de defensa de los derechos humanos fuera de España y jalean los asesinatos realizados por sus

comilitones en España; esa doble moral con la que llaman *txakurras* a las víctimas y *gударis* a sus verdugos.

4. Los valores y la escala de valores

Creo que puede afirmarse ya que, retrospectivamente, la obra de John Rawls será considerada como una obra cumbre de la teoría política en general y del liberalismo político en particular, posiblemente la más relevante del siglo xx. A *theory of justice* se inscribe en una doble tradición: en la que separa estrictamente lo público y lo privado, el estado y la economía, en línea con Locke, Montesquieu, Mill o Spencer, pero también, sin embargo, en la que sostiene que el contrato social debe traducirse en beneficios para todos los que participan en él, presente en Paine o el mismo Mill. El núcleo del razonamiento de Rawls está en lo que llama los *dos principios de la justicia*, los que, según su entender, elegirían las personas racionales si tuvieran que fundar una sociedad sin saber de antemano el lugar que iban a ocupar en ella. El primer principio afirma que todas las personas deben tener asegurado «un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales». El segundo, subdividido a su vez en dos, que «las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.» Aun si se aceptan en general, ambos principios merecen una detallada discusión, en particular sobre *cuáles* sean los «derechos y libertades básicos» del primero y sobre *cuánto* «mayor beneficio» permite aceptar *cuáles* o *cuántas* «desigualdades sociales y económicas» según el segundo. Pero lo que quiero discutir no son los principios en sí, sino la relación entre ellos.

Esta se resume en lo que Rawls llama, de forma algo pintoresca, un *orden lexicográfico consecutivo*. «Éste es un orden que nos exige satisfacer el primer principio en la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido satisfechos o que no sean aplicables.» Aun con cierto riesgo, podemos simplificar el problema considerando que el primer principio rawlsiano atañe al ámbito de la *libertad* y el segundo al de la *igualdad*, el primero a la política y el segundo a la economía. Lo que el orden lexicográfico exige es, pues, dicho en breve, que en ningún momento se sacrifique la libertad a la igualdad, que la primera se declare prioritaria sobre la segunda. Esto es lo que hace de Rawls un pensador liberal, un portavoz del *liberalismo político* (a no confundir con el *liberalismo económico*, ni mucho menos con el *neoliberalismo*), aun cuando su segundo principio sea más bien una propuesta socialdemócrata.

La caída del muro de Berlín representó sin lugar a dudas la victoria de este orden. A pesar de los dolores del parto ejemplificados por el capitalismo manchesteriano, occidente consiguió construir un Estado liberal, democrático y social que, junto con el mercado, llegó a garantizar un alto grado de libertad y buenas dosis de igualdad y bienestar básicos (hoy quizá cuestionados por la

amenaza de naufragio de los pequeños Estados dentro del gran mercado, pero que no cunda el pánico). Por el contrario, los regímenes que supeditaron la libertad a la igualdad perdieron de inmediato y para siempre la primera y, a la postre, también la segunda, sin alcanzar nunca el ansiado bienestar.

Visto desde aquí, lo que resulta a la vez chocante y envidiable en el esquema rawlsiano es que no se le haya ocurrido siquiera a incluir otro bien básico: *la vida*. Algo comprensible en quien vivía en un país, los Estados Unidos, donde el terrorismo con fines políticos era contemplado por la generalidad de la población como una opción no sólo criminal o errónea, sino también y sobre todo exótica, impensable (al menos antes del 11-S). Aquí, sin embargo, está todavía por resolver y por aceptar el orden entre estos bienes. Son numerosos aún, creo, los que ofrecerían igualdad a cambio de libertad, si bien es cierto que andan de capa caída. Quedan ya sólo para las notas a pie de página de la historia los que prometieron igualdad a cambio de vida (el GRAPO y el FRAP, por ejemplo, con su *vía terrorista* al socialismo). Pero hay todavía muchos, por desgracia demasiados, dispuestos a cambiar la vida (de los otros) por lo que ellos consideran la libertad (propia). Esta es la esencia del terrorismo español, concretamente del vasco, ligado al nacionalismo radical: no admitir que, cualquiera que sea el valor que se dé a las reivindicaciones nacionalistas, la vida tiene un valor superior y prioritario y, por tanto, ambos bienes no pueden trocarse.

Creo firmemente que ese orden lexicográfico consecutivo o, si se prefiere una expresión menos esotérica, esta *escala de valores* es la base de la convivencia. Ciertamente, no es posible absolutizarla: podemos imaginar y señalar situaciones en las que la ausencia de libertad es tal que justifica el recurso a la violencia («Vale más morir de pie que vivir de rodillas»), o en las que la miseria es tal que relega a un segundo plano la libertad («La libertad no se come»). Pero no en vano se recurre a estas exageradas hipérbolas: en nuestro entorno, y sin discusión, nadie vive de rodillas y todo el mundo come. Cabe también *comprender* que la ruptura de la escala o de los valores por una de las partes en conflicto lleve a la ruptura por la otra: en el plano de la vida, la pena de muerte contra el asesino, el terrorismo etarra contra la represión franquista, el contraterrorismo contra el terrorismo; en el plano de la libertad, su negación a sus enemigos reales o imaginarios (Saint-Just a los monárquicos, Lenin y Trostki a los mencheviques, algunas democracias a los partidos totalitarios). Pero no cabe *aceptarlo*, pues la historia ha mostrado ya repetidamente cómo estas rupturas reactivas y pretendidamente temporales terminan cobrando vida propia y sobreviviendo a sus causas. De hecho han mostrado mayor inteligencia y eficacia quienes han asumido esa prioridad antes que sus enemigos y opresores: Ghandi ante a los ingleses, la primera *Intifada* palestina (más útil que dos decenios de terrorismo), el Mandela artífice de la conciliación nacional (frente a las bombas del primer ANC), etc.

En mi opinión, el reconocimiento y la afirmación de los dos desniveles existentes en esta escala de tres niveles sintetizan y representan la trayectoria y el progreso de la humanidad. La prioridad otorgada a la vida sobre cualquier otro valor es la erradicación de la violencia, la desmilitarización de la convivencia, la civilización. La prioridad otorgada a la libertad sobre la igualdad

es el triunfo del garantismo, el Estado de derecho y la democracia política. La consecución plena o casi plena de cada uno de esos valores permite liberar energías sociales y concentrarlas en la consecución del siguiente. Lamentablemente, sin embargo, el desarrollo histórico sigue ritmos y caminos desiguales. La prioridad de la libertad sobre la igualdad acaba de ser duramente aprendida por media Europa. La prioridad anterior de la vida sobre la libertad, a su vez, está todavía por aprender en buena parte de Asia y Africa y en algunos rincones de Europa. Y la izquierda, a pesar de haber hecho grandes progresos, quizá debería repasar una y otra vez la lección para no olvidarla.