El escudo de Aranzadi y sus críticos. Cuatro dardos contra la «ética para fugitivos»

FERNANDO R. GENOVÉS

IES «Camp de Túria», Valencia

RESUMEN. Desde su publicación en el año 2001, el libro de Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, ha provocado distintas críticas, especialmente centradas en las consecuencias morales y políticas de la justificación de una *ética para fugitivos*, la cual sitúa el valor supremo en la defensa de la vida, a cualquier precio. En esta nota se ofrece una aproximación a sus principales tesis acompañadas de las impugnaciones que les han dirigido Patxo Unzueta, Edurne Uriarte, Jon Juaristi y Aurelio Arteta, en la estrategia de lucha contra el terrorismo, el impulso de la participación ciudadana en la sociedad vasca, las actitudes de *resistencia* ante la dominación y el valor de la ética y la ética de los valores, respectivamente.

ABSTRACT. From its publication in 2001, Juan Aranzadi's book, *The Arquíloco's Shield*, has originated different critical works, specially centred on moral and political consequences about a justification for an ethics for fugitives, which puts the supreme value in defence of life, at any price. This paper offers an approach to their main theses with the objections formulated by Patxo Unzueta, Edurne Uriarte, Jon Juaristi and Aurelio Arteta, in the strategy of fight against terrorism, the impulse of civic participation in the Basque society, the resistance attitudes opposed to the domination and the value of ethics and the ethics of values, respectively.

I

El libro de Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*¹, a lo largo de dos tomos de más de quinientas páginas cada uno, condensa un ambicioso mensaje antropológico-ético-político-sociológico-teológico-estético-hermenéutico-filológico, etc., que se resume en una idea central: no hay ninguna Causa o Idea —Dios, Patria, Libertad, Democracia— por la que merezca la pena morir ni matar, puesto que la Vida conforma el máximo valor². El poeta Arquíloco representa para Aranzadi el antihéroe griego, el luchador que al comprender la ineficacia de su Acción y recibir el aliento pérfido de la Muerte, decide

abandonar el escudo «junto a un matorral», y no seguir luchando, pues, afirma, yo no mato ni, sobre todo, deseo que me maten, otro escudo me buscaré «que no sea peor» y que me procure la supervivencia y garantice más vida. La consecuencia de esta actitud queda enmarcada en una «ética para fugitivos» que, según dice, proyecta escribir, pero de la que ya ofrece sustanciosas pistas, en especial cuando aborda la «cuestión vasca» que compone el primer volumen de su disertación *sobre mesías, mártires y terroristas* (subtítulo del libro), y que se encuentra resumida en el artículo «¿Qué puede hacer un demócrata contra ETA?»³.

Junto a la firme defensa de la Vida y la repulsa de la Muerte —los motores de la existencia— Aranzadi advierte desde las primeras páginas del libro, y a la menor ocasión que se ofrezca, que su posición es contraria a ETA y al terrorismo, que él lo que persigue es fortalecer la democracia, denunciar las contradicciones de los Gobiernos vasco y español en su no-defensa efectiva de la seguridad de las personas, que se traducen en el «fracaso» de no haber acabado con la organización terrorista en todo este tiempo de ruido y furia, de que persista la amenaza y el miedo, y mostrar de paso su escepticismo ante la supuesta eficacia de las movilizaciones ciudadanas, pues no sólo no socavan la estrategia terrorista sino que le dan nuevos argumentos y motivos para seguir matando, aumentando la nómina y las áreas de «actuación». Para Aranzadi, supone una impostura el predicar la permanencia de la democracia representativa, como es la española, mientras se minusvalora o menosprecia el foro legislativo y ejecutivo incitando a la movilización de la sociedad civil para que se enfrente *por todos los medios* al terrorismo, sin posibilidades reales ni plausibles de éxito y con altas probabilidades, por el contrario, de ser lastimado, herido o muerto. En consecuencia, y enarbolando el principio rector de su discurso —el valor de la Vida y de la conservación—, sólo una actitud de huida del escenario de violencia puede sostenerse como razonable.

Mas *¿en verdad* está Aranzadi defendiendo la vida y la seguridad de las personas, solidarizándose con las víctimas del terrorismo, auspiciando la destrucción de ETA, elogiando el imperio de la ley y alabando la democracia representativa? ¿O no será, por el contrario, que el escudo de Arquíloco no es más que una mera excusa, una estricta escapatoria, para revestir poéticamente *el escudo de Aranzadi* con el que pretende cubrirse ante el riesgo efectivo de muerte, no sólo del autor sino de

una parte de la sociedad vasca, la no amenazada aún por ETA, y, al mismo tiempo, un subterfugio rigurosamente coincidente con el ideario nacionalista actualmente vigente, y en el poder, en la Comunidad Autónoma Vasca (CAV), o sea, el del Partido Nacionalista Vasco (PNV) y sus aliados? La sospecha no es infundada ni caprichosa ni capciosa. Por un lado, todo su discurso se apoya sobre el socorrido recurso de la equidistancia y del reparto de responsabilidades y culpas por igual: Gobierno vasco y español (los dos gobiernan mal); terroristas y antiterroristas («cuando uno se opone frontalmente a un enemigo, no tarda en convertirse en algo semejante. Esto me lleva a valorar como un procedimiento más sabio o más coherente el huir, sin enfrentarse al enemigo»⁴); verdugos y víctimas (*mártires del Pueblo Vasco* —etarras muertos en acciones antiterroristas o autoinmolados— y *mártires de la democracia* —víctimas del terrorismo— son equiparables; la distancia entre unos y otros es «muy corta»⁵); manifestaciones pro-ETA y anti-ETA del mismo jaez (apuntan por igual a la confrontación y a la crispación). Por el otro lado, resulta muy curioso que el libro no haya sido mal recibido por la comunidad *abertzale*, cosa, por otra parte, nada sorprendente si advertimos que, aparte de lo ya apuntado, las reflexiones de Aranzadi son plenamente coincidentes con las proclamas independentistas, sus propuestas asumibles por las posiciones secesionistas y sus críticas al terrorismo (crea una situación incómoda y molesta, ETA es *mala*) perfectamente excusables y comprensibles dentro del contexto, una reprobación, en todo caso, que no pone en peligro su vida ni lo anatematiza ni lo hace aspirante a mártir.

¿Qué es lo que propone, entonces, Aranzadi? Respuesta: «Pero yo no propongo nada, analizo propuestas ajenas y critico las falacias y contradicciones de las posiciones del *bloque constitucionalista*»⁶. Pero ¿debe ponerse fin a ETA, sí

o no? Respuesta: «Lo que más trabaja en contra de ETA es ETA misma. ETA se está suicidando, lo malo es que se está suicidando poco a poco y llevándose por delante a mucha gente»⁷. Si no malinterpretó al antropólogo vasco, toda acción contra ETA es ineficaz e infructuosa y oponerse a su acción, una «provocación». Sólo hay que dejarla en paz hasta que reflexione, se dé cuenta de lo mala que es y se extinga lo antes posible, por su propia voluntad. ¿Y si no quiere suicidarse de una vez y para siempre? ¿Qué pasa mientras tanto? Hay que huir. O sea, los amenazados, que se vayan: *Kanpora*.

II

Las tesis de Aranzadi han sido contestadas sólo, si no ando errado, desde posiciones constitucionalistas, y especialmente por Patxo Unzueta, Edurne Uriarte, Jon Juaristi y Aurelio Arteta. Veamos a continuación una sinopsis de estas réplicas.

Patxo Unzueta rebate a Aranzadi en un artículo publicado en el mismo número de la revista en que éste sintetizaba su posición⁸, titulado significativamente «Ante todo, no rendirse»⁹. El planteamiento de Unzueta al interrogante de Aranzadi «¿Qué puede hacer un demócrata contra ETA?» es básicamente el siguiente:

1) En primer lugar, no proporcionarle cobertura ni coartada política e ideológica (por no decir material y logística) a ETA, pues *a)* «será más fácil que desista si se le hace ver que cualquiera que sea el signo del Gobierno no habrá negociación política, que si existe ambigüedad al respecto»¹⁰. y *b)* «habría que actuar sobre los dos factores que más favorecen la persistencia de un activismo juvenil violento: la legitimación ideológica exterior, facilitada sobre todo por el nacionalismo, y la sensación de impunidad»¹¹.

2) Mantenerse incontestablemente dentro de los márgenes de la Constitución Española: «Si el sistema constitucional español no es democrático por no contemplar la posibilidad de la secesión, ninguna Constitución lo es en el mundo»¹²; y del Estatuto de Autonomía: «El Estatuto de Guernika no es una fórmula intermedia entre las aspiraciones nacionalistas de autogobierno y las de los no nacionalistas, sino una fórmula destinada a dar satisfacción a los primeros. Los no nacionalistas podían haber prescindido de la autonomía, pero la aceptaron en aras de la convivencia»¹³.

Urge establecer claramente la evidencia: ETA no va a disolverse por propia iniciativa, sino que debe ser derrotada. Y el PNV, al haberse sumado a la estrategia rupturista que implica la vía del soberanismo y a la proclama antidemocrática que conlleva el etnicismo, debe ser vencido en las elecciones para propiciar su regeneración política. Y para ello es preciso sacudirse la fantasía *cordialista* de transferencia de anhelos en escalones sucesivos sin posibilidad real de solución: Batasuna aspira a convencer a ETA para que deje de matar; PNV suspira por convertir a Batasuna, a que deje de vivir en pecado y de apoyar a ETA; y, en fin, algunos partidos democráticos constitucionales no pierden la esperanza de persuadir al PNV para que se deshaga de los lazos con Batasuna y ETA... Llegados a este punto, «es fundamental la actitud de firmeza de los socialistas»¹⁴.

III

Si el artículo de Patxo Unzueta se ocupa preferentemente de contraponer al discurso derrotista y literalmente insidioso —es decir, aquel que maquina y conjura quedándose *sentado*— de Aranzadi, una propuesta política de reconstrucción democrática

tica, el texto de Edurne Uriarte articula una razonada justificación de la rebelión social contra ETA. En primera instancia, Uriarte expone la gestación de esta vertebración de la ciudadanía como autodefensa ante la directa acción terrorista contra objetivos civiles, en particular, desde el asesinato del concejal del Partido Popular Miguel Ángel Blanco. Este episodio infame de la trayectoria de ETA promueve el denominado «espíritu de Ermua», es decir, la «concienciación social» de la población vasca que hace posible vencer el miedo y, espoleados por «actitudes de indignación y resistencia», le lleva a movilizarse masivamente contra el terrorismo.

Debo decir que la réplica de Uriarte a Aranzadi es, con mucho y a mi juicio, la menos consistente de las cuatro *respuestas* que aquí estamos glosando, independientemente de la buena intención de su alegato y del valor que soporta su esperanzada confianza en la rebelión popular para salir del laberinto vasco. Y es que no es fácil compartir su eufórico diagnóstico de la reacción de la sociedad vasca en un sentido democrático ni coincidir con su noción de la legitimación democrática, según la cual merced a las manifestaciones callejeras «el Estado adquiere plena legitimidad para luchar contra ETA sin ceder a la presión del chantaje terrorista»¹⁵. Bien está que se diga que la ciudadanía puede legitimarse *a sí misma* mediante demostraciones públicas y sacudir la molicie de las autoridades políticas y exigirles que garanticen la seguridad de las personas, cuando éstas se vean desasistidas o comprueben que en algunas partes de España la ley simplemente no se cumple, pero esto no supone sostener que el Estado precisa de la movilización ciudadana y de la «acción directa» para adquirir «plena legitimidad». El Estado goza de legitimidad *constitutiva* y *constitucionalmente*, no dependiente de estímulos externos y circunstanciales provenientes de la calle.

Y, todo sea dicho, en este punto no está equivocado Aranzadi cuando muestra las contradicciones, en una sólida reducción al absurdo, de la relativamente reciente escalada de manifestaciones callejeras en que se ha convertido la política española, y el escenario vasco en particular, bajo la estrategia proclamada de que *hay que ganar la calle* como modo inexcusable para asegurar las posiciones políticas. Comprendo las razones de Uriarte para percibir en la revitalización de la ciudadanía vasca no nacionalista y en su decisión de sacudirse el miedo y alzar la voz, de hacerse oír, tras decenios de silencio vergonzante de los demócratas y de una hegemonía nacionalista que se había apoderado de la «opinión pública» («es evidente que la opinión pública dominante ha sido hasta recientemente en el País Vasco la nacionalista»)¹⁶, pero no parece que un *duelo* de manifestaciones entre nacionalistas y constitucionalistas sea la manera cabal de diseñar el final de ETA, de parar la deriva secesionista y de reconducir la vida política dentro del cauce del respeto a la ley, la libertad y el orden democráticos.

¿Cómo no compartir *matizadamente* con Aranzadi esta desazonadora conclusión?: «El más chocante y absurdo de los desenlaces de este proceso corruptor de la democracia representativa son las manifestaciones contra ETA convocadas por los Gobiernos vasco y español»¹⁷. Y digo «*matizadamente*» porque no considero que sea *la más* anormal de las vicisitudes actuales de la democracia representativa. Lo cierto, empero, es que las autoridades políticas, en cuanto tales y en cumplimiento de su cargo, no sólo no tienen *el deber político* de asistir a manifestaciones callejeras, sino que no tienen *el derecho moral* de hacerlo. El olvido y el quebrantamiento de esta máxima provocan severos desgastes y disfunciones en la vida política democrática, toneladas de demagogia, incitaciones irresponsables a la agitación,

radicalismo innecesario y degradación del discurso político, que ve así cómo la ponderación, la elocuencia y la dialéctica se ven sustituidos por el insulto, la voz en cuello, la descalificación, la invectiva y la consigna. Y todo ello mientras se comprueba la debilidad del debate parlamentario y la escasez o mengua en él de buenos oradores y sabios cicerones, y abundan, en cambio, los demagogos, parlanchines y espadachines que confunden las Cámaras de Representantes con la plaza pública.

IV

Jon Juaristi no sólo se muestra partidario de no cejar en la confrontación con el nacionalismo, sino que asume sin complejos la estrategia de la *provocación* y el desafío directo al poder establecido en Ajuria Enea y en la calle. No se piense, empero, que Juaristi sea un manifestante impenitente, que entienda la práctica política como una travesía tenaz desde Santurce a Bilbao. En su libro *La tribu atribulada*¹⁸ dedica la segunda parte, «De la guerra tribal», a refutar a Aranzadi, al tiempo que expone una brillante reflexión sobre la significación de la resistencia, de la política en sentido *resistencial*.

De entrada, una cuestión de orden conceptual. Para Juaristi no nos hallamos ante un problema de resistencia, sino de defensa del orden institucional y constitucional: «Los resistentes son ellos (los nacionalistas), no nosotros. Nosotros estamos de parte del orden instituido, y eso es lo que horroriza a Aranzadi, que no tiene inconveniente en confesar que no es demócrata. Yo creo que Juaristi no es un antidemócrata, sino un progre»¹⁹. Ahora bien, el problema que señala Juaristi no se ciñe únicamente a su antiguo compañero de fatigas, sino a toda una «cultura», es decir, a una determinada manera o actitud de entender y practicar la política: «El movimiento cívico está repleto de progres que no resisten verse como defensores del orden vigente»²⁰.

Se trata, entonces, de explorar la naturaleza y los límites de la resistencia, y de cómo ha llegado a erigirse en mito. Juaristi parte para ello del libro de memorias de Claude Bourdet, uno de los creadores y dirigentes de la red *Combat*, que se editó, durante la ocupación nazi en Francia. Según Bourdet, fue, en efecto, bajo la dominación alemana durante la Segunda Guerra Mundial cuando comenzó a emplearse el vocablo, acaso propiciado por el rótulo del periódico *Resistance*, a fines de 1940. Desde entonces, su uso se ha generalizado, para expresar, no tanto la «resistencia pasiva» —probablemente su significación original, o al menos espontánea— como toda clase de oposición activa contra la dominación de un pueblo por parte de una potencia exterior (modelo colonialista e imperialista), promoviendo la lucha clandestina y la conspiración, la organización subversiva o revolucionaria, la rebelión y la insurrección. La resistencia, al convertirse en mito, asume y se apropia de todas las luchas habidas y por haber, erigiéndose en Revolución Permanente, en Resistencia, que incorpora así en una síntesis simbólica la lucha de todos los pueblos contra el nazismo: «en la medida en que el nazismo —escribe Bourdet— fue una racionalización de todos los sistemas de opresión y en la medida en que la resistencia contra él se ha beneficiado en nuestros días de una publicidad total a escala del mundo entero, se creó un modelo ideológico y práctico cuya influencia rebasó rápidamente los países donde tuvo su origen»²¹.

¿Quién *resiste* hoy en el País Vasco? En verdad, quien se resiste a abandonar el poder y la lucha, porque el poder no es sino lucha por el poder, y la lucha, el no poder dejar de resistir. Una de las grandes raíces de la calamidad que vive la sociedad vasca se encuentra en cómo han llegado a solaparse poder y oposición, dominación y resistencia, izquierda y derecha, arriba y abajo, ir y venir, cuento de nunca

acabar y vuelta empezar. El hecho de que PNV y ETA sellaran el verano de 1998 un pacto mutuo con vistas a la ruptura con España y a la erección de *Euskal Herria* no es más que la conclusión necesaria de cómo se mueve una sombra proteica, cuando no abiertamente esquizofrénica, sobre una sociedad, la vasca, que, como examinó en su día Juaristi, no acaba de salir del bucle melancólico que ella misma se ha creado, atándose a sí misma, y de la que no sabe cómo liberarse. Juaristi ilustra ahora esta convergencia, en la tribu atribulada, desde el análisis comparado entre «redes» y «movimientos de resistencia»²².

En el panorama vascongado de hoy confluyen dos tipos de resistencia: la Resistencia nacionalista y la Resistencia antifranquista, que han tenido su encarnación palmaria en la formación del Gobierno Ibarreche, tras las elecciones de mayo de 2001, compuesto por las fuerzas nacionalistas PNV, *Eusko Alkartasuna* (EA) e Izquierda Unida del País Vasco. Es decir, por un lado, los luchadores de la independencia y, por el otro, los luchadores contra el *neofranquismo* (sea ello lo que sea y lo personifique a quien le toque en cada momento). El caso es que contra Franco se lucha mejor y si no hay enemigo real, se le inventa: no importa que éste adopte la faz de la España democrática constitucional y de las Autonomías, porque una Resistencia que no resiste no es resistencia ni es nada. Se erige así una nueva ideología, el Resistencialismo: «Resistencialismo que se resiste a desaparecer. La izquierda sueña estar luchando aún contra Franco»²³.

¿No hay, entonces, motivos para luchar? Para luchar sí, pero no para resistir *numantinamente*, hasta la muerte, porque sólo muerte puede ofrecer tamaña empresa. La lucha no es contra el franquismo, sino contra los que se sirven del antifranquismo como justificación y pretexto para negar hoy el pleno desarrollo de las libertades en España. La batalla abierta en la CAV no es la batalla de Argel y ni la de

Teruel, sino la acción democrática a favor de la ley y del orden democráticos, en aras a cumplir y hacer cumplir la Constitución a todos los ciudadanos y a todas las instituciones, sin exclusión ni excepción. En ese empeño, recuerda Juaristi, la recuperación de las enseñanzas y de los símbolos democráticos y constitucionales representan un paso necesario e inexcusable. El hombre es un animal simbólico, además de racional (o precisamente por ello). Y durante demasiado tiempo se ha permitido claudicar en aspectos básicos y nada anecdóticos, como son las banderas. ¿Se atisba alguna esperanza? ¿Hay razones para la preocupación? ¿Quedan motivos para manifestarse todavía por el bulvar?

«Cuando en las manifestaciones convocadas por los movimientos cívicos vea ondear la bandera nacional junto a la *ikurrriña* quizá ésta me preocupe mucho menos.» Y es que el drama de la izquierda, y de algunos *progres* como Aranzadi, es que, como dice Juaristi en referencia extrapolable a *Euskadiko Ezkerra*, forman «un partido de resistentes antifranquistas encantados de haberse conocido»²⁵. Por ello se citan tan a menudo y salen a pasear en grupo. Bueno, se citan todos menos Aranzadi, que es un soso, y además, como él mismo reconoce y aun se jacta de ello, un cobarde.

V

De todas las refutaciones al texto de Aranzadi que aquí se seleccionan y discuten, la de Aurelio Arteta es, según creo, la más impactante y letal para el destinatario²⁶. Su estructura, en forma de crítica o recensión del libro, y su mismo arranque, en el que con inflexión retórica de timbre orteguiano se lamenta de la ausencia hasta la fecha —casi dos años después de su publicación— de una crítica seria, anuncian la puesta en marcha de un repaso a las tesis del antropólogo. Por lo demás, el título, «Arquíloco como pretexto. Una ética de la

deserción», promete asimismo el esclarecimiento y desvelamiento de un discurso de sospecha, de una metáfora y un texto que no son sino imagen y pretexto para una deserción y para la consagración de un matrimonio morganático y de conveniencia —nacionalismo y *progresía*— que se las prometen muy felices, a costa de una parte de la población que paga el pato y no se come las perdices, mientras otros recogen las nueces.

La batida o descubierta de Arteta se lleva a cabo en los terrenos de la antropología filosófica, la ética y la política, que son del cultivo especializado del autor. La primera pieza en caer es la principal, de manera que pronto queda el resto de la manada descabezada. Quiere decirse: para refutar el artefacto argumentativo de Aranzadi, Arteta niega la mayor, y muestra la impostura que representa el tomar en la ética a la vida como valor supremo, cuando la vida, en todo caso, puede entenderse como un instinto pero nunca como un valor moral: «la vida humana no es un valor, sino un bien o el soporte y condición de todo valor; en este caso, de los valores políticos y morales». Dotar de relevancia suprema e incondicional a la vida frente al resto de bienes humanos —como la libertad, la justicia, la igualdad, la felicidad— significa privilegiar lo predeterminado sobre lo autodeterminado, lo crudo sobre lo cocido, la materia sobre la forma. Supone también destacar la vertiente biológica de la existencia en detrimento de la moral, lo cual conduce nada menos que a deshumanizarla, pues un plan de vida centrado principalmente en la propia conservación no comporta, como muchas veces se cree, un proyecto de *supervivencia*, ya que una vida así no tendría nada de superior, sino que sería mera permanencia y sujeción a la naturaleza, neta duración episódica; y eso significa subsistencia, no supervivencia.

La elevación de la vida a valor supremo no revela un impulso superior sino

inferior, y aun *subyacente*, lo cual no debe de resultar extraño ni de sorprendernos en una moral que se tiene por espantadiza y yaciente, aparte de recostada e insidiosa. Exhala puro humo nihilista. Si la vida lo es todo, nada entonces vale la pena, porque todo es lo mismo y lo nuestro es pasar... desapercibido. Y huir de la pena y del sufrimiento a toda costa. El enaltecimiento, por tanto, de la vida solita oculta un miedo profundo y destructor: el miedo a la muerte²⁸. Y no a la muerte abstracta y absoluta, sino, más en concreto, el miedo a morir violentamente: «el rechazo a la muerte es siempre rechazo a la muerte de *uno mismo*. Arquíloco no dice alegrarse de no haber matado, sino de no haber muerto»²⁹.

¿Qué pasa, entonces, con la vida de los demás? ¿Qué valor patentiza? ¿Cómo consideramos la violencia ejercida sobre los otros y que uno procura sortear? Estos interrogantes, entre otros, en una sociedad dominada y embrutecida por el miedo y la violencia se revelan cuestiones cruciales. Predicar, como hace Aranzadi, una política de *sálvese quien pueda*, por el que el mandamiento ciudadano se limita a preservarse a sí mismo a cualquier precio, y, todo lo más, a un compromiso personal de no matar con las propias manos, no representa sólo una proclamación inmoral, sino una incitación políticamente homicida (comunitariamente suicida): «De modo que la más encendida negativa a matar uno mismo se acompaña, cuando menos, del permiso de que alguien mate por uno»³⁰.

Pero Aranzadi se confiesa pacifista, y esto es desconcertante. Lo que, sin embargo, ilumina como una mañana de agosto en el Mediterráneo es la ética que va adosada a su política de derribo: una ética para fugitivos del Parentesco, del Estado y del Mercado³¹. Dejemos de lado lo del Parentesco y lo del Mercado, para no meterse en asuntos de familia y en querellas de liberalismo. Pero la fuga del Estado y la recusación de la violencia legítima que lleva implícita deja una brecha tene-

brosa a la vista que produce vértigo. Si es misión de uno mismo evitar la propia muerte a cualquier precio. Si se compromete uno a no matar y deja a otro la tarea. Y si ese otro no son el Estado y su violencia legítima. Entonces, ¿quién es?

VI

Como despedida a nuestro examen, acaso resulte relevante y fructuoso el fijar rumbo en dirección a la enseñanza de Aristóteles sobre estos conceptos principales y echar el ancla entre sus páginas luminosas. Y lo hacemos para distinguir entre *vivir con miedo* y *vivir en peligro*. Pues bien, según enseña el Estagirita, «el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso»³². El miedo se muestra, entonces, en la imaginación como un estado de anticipación ante alguna contingencia perniciosa que pueda ocurrirnos en el futuro. Más que esperarlo en abstracto, se presente en función de señales que indican tanto su gravedad como su cercano advenimiento. Es por esto que no se teme todo lo malo, como pueda serlo el ser injusto o torpe en un momento dado, ni aun la misma muerte, pues aquellos comportamientos son soportables o excusables, y ésta se perfila —o así lo queremos creer— en un horizonte lejano, que al no imponerse

como amenaza próxima, no intranquiliza y menos impacienta.

En efecto, sólo tememos a la muerte cuando nos sentimos en peligro de muerte, «y esto es el peligro: la proximidad de lo temible»³³. Todos los hombres viven, pues, con algún tipo de miedo metido en el cuerpo por lo que pueda pasar, y así, mientras tanto, van pasando. Pero viven en excepcional estado de peligro los que perciben el riesgo como algo real y presto a saltar sobre uno a la menor ocasión, en cualquier momento, porque está en manos de «la enemistad y la ira de quienes tienen la capacidad de hacer algún “daño”»³⁴. Y no un daño abstracto o inverosímil, sino concreto y fundado, que cuando afecta a uno mismo produce angustia y «cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión»³⁵. Del miedo, entonces, se tiene sospecha, pero el peligro acecha.

No es el miedo una afección del alma de la que pueda uno sentirse orgulloso y contento, mas tampoco hay nada de lo que avergonzarse por el hecho de experimentarlo. En ese sentido, sí podemos decir que el miedo es cosa humana y de muchos, pero no por ello demasiado humana. Vergüenza se tiene, puntualiza Aristóteles, de los vicios, «como, por ejemplo, abandonar el escudo y huir, ya que esto resulta de la cobardía»³⁶.

NOTAS

¹ Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco, Sobre mesías, mártires y terroristas*, Madrid, Visor, 2001.

² J. Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, op. cit., vol. I, p. 16.

³ La revista *Claves de Razón Práctica* (núm. 109, enero-febrero 2001, pp. 29-40) publicó un avance de la publicación del libro, con el título «¿Qué puede hacer un demócrata contra ETA?», y que compendia una buena parte del núcleo del debate que aquí glosamos.

⁴ Entrevista a Juan Aranzadi en *Babelia*, su-

plemento cultural del diario madrileño *El País*, núm. 501, 30 de junio de 2001, p. 16.

⁵ J. Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, vol. I, p. 69.

⁶ Entrevista a J. Aranzadi, op. cit., p. 17 (la cursiva es mía).

⁷ Entrevista a J. Aranzadi, ídem.

⁸ Vid. nota 3.

⁹ Patxo Unzueta, «Ante todo, no rendirse», *Claves de Razón Práctica*, núm. 109, enero-febrero 2001, pp. 41-50.

¹⁰ P. Unzueta, op. cit., p. 41.

- ¹¹ P. Unzueta, *op. cit.*, p. 43.
- ¹² P. Unzueta, *op. cit.*, p. 45.
- ¹³ P. Unzueta, *op. cit.*, pp. 43-44.
- ¹⁴ P. Unzueta, *op. cit.*, p. 46.
- ¹⁵ Edurne Uriarte, «La sociedad civil contra ETA», *Claves de Razón Práctica*, núm. 111, abril 2001, pp. 77-82.
- ¹⁶ E. Uriarte, *op. cit.*, p. 79.
- ¹⁷ J. Aranzadi, «¿Qué puede hacer un demócrata contra ETA?», *op. cit.*, p. 33.
- ¹⁸ Jon Juaristi, *La tribu atribulada. El nacionalismo vasco explicado a mi padre*, Madrid, Espasa, 2002.
- ¹⁹ J. Juaristi, *La tribu atribulada, op. cit.*, p. 155.
- ²⁰ Ídem.
- ²¹ Citado por J. Juaristi, *op. cit.*, p. 138.
- ²² J. Juaristi, *op. cit.*, pp. 140 ss.
- ²³ J. Juaristi, *op. cit.*, p. 161.
- ²⁴ J. Juaristi, *op. cit.*, p. 193.
- ²⁵ J. Juaristi, *op. cit.*, p. 179.
- ²⁶ Aurelio Arteta, «Arquíloco como pretexto. Una ética de la deserción», *Claves de Razón Práctica*, núm. 128, diciembre 2002, pp. 53-60.
- ²⁷ Aurelio Arteta, *op. cit.*, p. 56.
- ²⁸ Que la erección del placer a categoría central de la moral puede conllevar en ocasiones, como es el caso de la ética epicúrea, un núcleo de temor a la muerte paralizante y destructor es una impresión que he intentado razonar en mi libro *Saber del ámbito. Sobre dominios y esferas en el orbe de la filosofía*, Madrid, Síntesis, 2001 (en particular, *vid.* el capítulo 5 de la Parte III: «El Jardín de Epicuro y sus reservas»).
- ²⁹ A. Arteta, *op. cit.*, p. 54.
- ³⁰ A. Arteta, *op. cit.*, p. 55.
- ³¹ J. Aranzadi, *El escudo de Arquíloco, op. cit.*, vol. I, p. 24.
- ³² Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999, p. 334.
- ³³ Aristóteles, *op. cit.*, p. 335.
- ³⁴ Ídem.
- ³⁵ Aristóteles, *op. cit.*, p. 337.
- ³⁶ Aristóteles, *op. cit.*, p. 343.