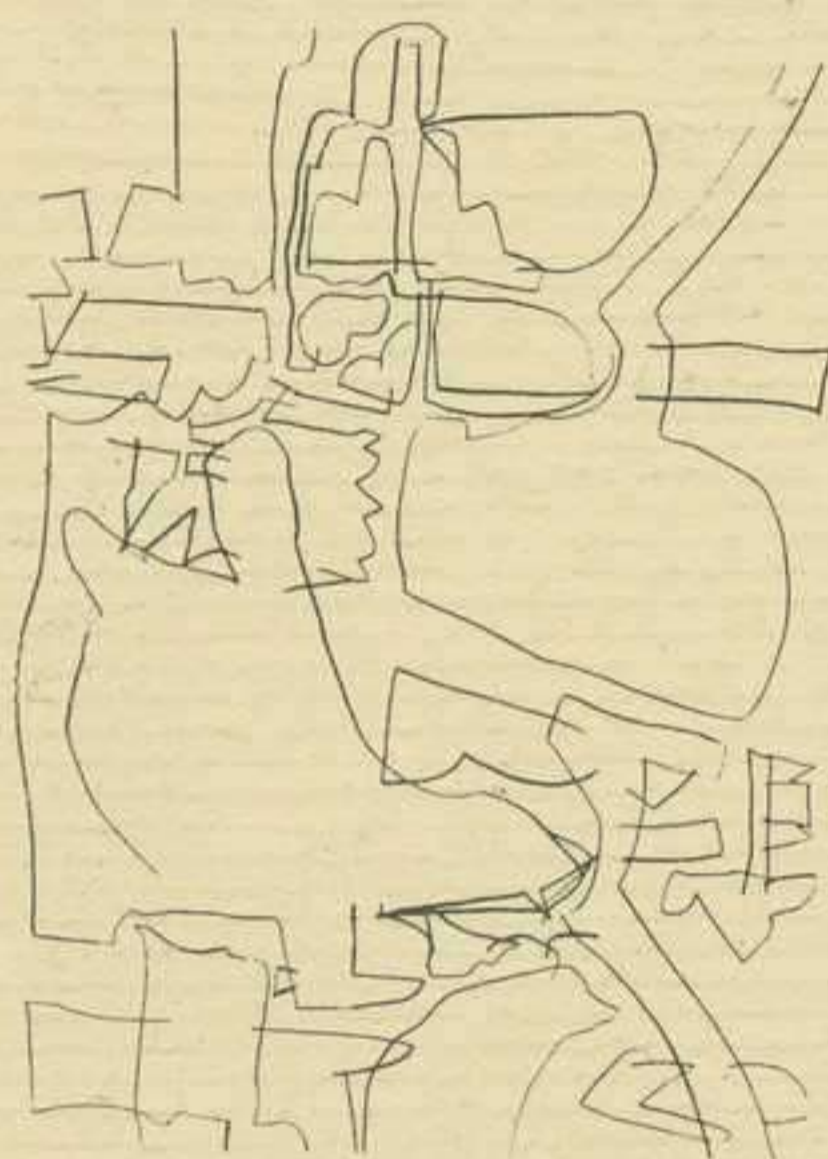


Cuadernos de **1** Alzate

Invierno - 1984 - 1985

Revista vasca de la cultura y las ideas



Este primer número de CUADERNOS DE ALZATE abre su sección de ESTUDIOS, no por casualidad, con unas reflexiones básicas en torno a la libertad.

Ignacio Sotelo en su artículo "Crítica de la Utopía Política"; **Juan Pablo Fusi** con su estudio "Nacionalismo y Libertad"; **George Joffè**, en "Nacionalismo y el mito democrático: la experiencia norteafricana", y **José Ramón Recalde**, con "Legalidad, Legitimidad, Lealtad" abordan, respectivamente, temas como la necesidad de reintroducir la utopía y la ética en la política, la problemática de la libertad nacional y la libertad individual tanto en general como en el caso de algunos países del norte de Africa o los déficits de legitimidad que presenta el nuevo sistema democrático y autonómico.

En la sección de ENSAYOS se ofrecen al lector colaboraciones en campos diversos, como el político-constitucional con el artículo "Aco-

taciones ingenuas a una crisis política" de **Juan José Solozábal**, el histórico, "Joseph-Agustín Chaho o las Raíces Anti-liberales del Nacionalismo Vasco", de **Jon Juaristi**; el económico, "El Socialismo Vasco y el Estado de las Autonomías", de **Manuel Escudero**; el del feminismo, "Euskadi tiene otras dimensiones: Reflexiones sobre el Feminismo", de **Pilar Pérez Fuentes** o el de la geografía humana con el artículo de **Francisco Javier Gómez Piñeiro** "Aproximación a la Ordenación del Territorio. Referencias Básicas a Euskadi".

La sección de NOTAS, dedicada a apuntes con ocasión de acontecimientos o conmemoraciones señaladas, contiene una semblanza de "Orwell y el Nacionalismo", de **Andrés de Blas**, "El Centenario de Modigliani y Tellaetxe", de **Juan Ignacio Macua** y un breve análisis de "El Cese de Garaikoe-txea", de **Luis Rodríguez Aizpeolea**.

La sección de DEBATE, dedicada a las cuestiones más cruciales en torno a las que exista un debate real en Euskadi, se centra en este número en el problema de la Ley de Territorios Históricos, sobre el que escribe **Juan Manuel Eguiagaray**.

Cuadernos de 1 Alzate

Invierno - 1984 - 1985

Revista vasca de la cultura y las ideas

Director:

Manuel Escudero

Consejo de dirección:

Andrés de Blas
Javier Corcuera
Juan Manuel Eguiagaray
Juan Pablo Fusi
Javier Garayalde, "Erreka"
Fernando García Cortázar
Raúl Guerra Garrido
Jon Juaristi
Juan Ignacio Makua
José Ramón Recalde
Luis Rodríguez Aizpeolea
Juan José Solozábal

Secretaria de Redacción:

Rosa María Fernández Gómez

Maqueta y diagramación:

Macua & García-Ramos

Promueve:

Colectivo Unamuno

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30.

28010 MADRID

Tel.: 91-410 47 98

LIBRERIA LAGUN

Plaza de la Constitución, 3
20003 - SAN SEBASTIAN

Las opiniones aparecidas en los distintos artículos son responsabilidad de sus autores. CUADERNOS DE ALZATE no se identifica necesariamente con sus contenidos.

INDICE

ESTUDIOS

CRITICA DE LA UTOPIA POLITICA. I. Sotelo	4
NACIONALISMO Y LIBERTAD. J. P. Fusi	23
NACIONALISMO Y EL MITO DEMOCRATICO. G. Joffé	35
LEGALIDAD, LEGITIMIDAD, LEALTAD. J. R. Recalde	51

ENSAYOS

ACOTACIONES INGENUAS A UNA CRISIS POLITICA. J. J. Solozábal.	67
JOSEPH-AGUSTIN CHAHO. J. Juaristi	72
EL SOCIALISMO VASCO Y EL DESARROLLO DEL ESTADO DE LAS AUTONOMIAS. M. Escudero.	79
EUSKADI TIENE OTRAS DIMENSIONES: REFLEXIO- NES SOBRE EL FEMINISMO. P. Pérez Fuentes	86
APROXIMACION A LA ORDENACION DEL TERRITO- RIO. REFERENCIAS BASICAS. F. J. Gómez Piñeiro	93

NOTAS

ORWELL Y EL NACIONALISMO. A. de Blas	98
EL CENTENARIO DE MODIGLIANI Y TELLAETXE. J. I. Macua	100
EL CESE DE GARAIKOETXEA. L. Rodríguez Aizpeolea	102

DEBATE

LA LEY DE TERRITORIOS HISTORICOS. Juan Manuel Eguiagaray.	106
--	-----

ILUSTRACIONES DE RAFAEL RUIZ VALERDI

EDITORIAL

CUADERNOS DE ALZATE surge con tal nombre en honor de un vasco insigne, Pío Baroja.

Para Pío Baroja ser vasco no significó un corsé omnipresente y atosigante con cuya rigidez se topara al menor de los movimientos. Por el contrario, su vasquismo fue de una dimensión profunda pero natural en sus percepciones, sentimientos y pensamiento.

Por el racionalismo y la humanidad que puso Pío Baroja en sus obras, porque fue capaz de imaginar un País Vasco de tenderos afables idealistas e ilustrados que leyeran a Rousseau en la trastienda, porque como nadie supo ver en los vascos lo que tenemos de Aviraneta introvertido y de Shanti Andía universal, esta revista ha adoptado el nombre de CUADERNOS DE ALZATE, uno de los toponímicos que Pío Baroja inmortalizó.

CUADERNOS DE ALZATE es una revista vasca plural y universalista.

La pluralidad de CUADERNOS DE ALZATE se refleja en la diversidad de personas que desde un principio han apoyado con entusiasmo su aparición y colaborarán activamente en ella: historiadores, artistas, escritores, periodistas, profesionales, profesores, independientemente de sus convicciones políticas aunque, eso sí, con un ideal común de modernidad para Euskadi.

CUADERNOS DE ALZATE no es una revista política. Pretendemos hacer una revista diversa, espejo de una sociedad moderna y compleja. Queremos mostrar esa complejidad, de modo que todo nuevo pensamiento o experiencia surgido en Euskadi que merezca la pena en cualquier ámbito —cultural, científico, artístico, social— pueda encontrar una plataforma en CUADERNOS DE ALZATE. Por ello, junto al pensamiento político daremos tanta importancia a los problemas sociales o a los filosóficos, a la literatura o a la pintura, a la economía o a la sociología.

CUADERNOS DE ALZATE quiere ser también una revista universalista. No estamos interesados en la introspección y la interiorización excesivas: conducen irremediabilmente a la mediocridad. El papel de la “intelligentzia”, dice el filósofo y antropólogo inglés Ernest Gellner, consiste en importar experiencias e ideas, adoptarlas y adaptarlas a su país. Por más que nos pique, esa tarea-puente es aún necesaria en España, donde dura todavía la resaca de dos generaciones que crecieron en un país con puertas y ventanas cerradas al mundo exterior.

Esa labor es aún más necesaria en Euskadi pues a la penuria general se une la manía de interesarnos tan sólo por lo que ocurre en ciento cincuenta kilómetros a la redonda. Las páginas de CUADERNOS DE ALZATE estarán abiertas a colaboraciones de pensadores, artistas, científicos y académicos que aporten nuevas ideas para animar la discusión y el debate en Euskadi.

En una palabra, CUADERNOS DE ALZATE surge con un compromiso: contribuir, en la medida de nuestras posibilidades, a que la cultura en Euskadi sea plural, moderna, abierta y de calidad.

CUADERNOS DE ALZATE tendrá normalmente cuatro secciones. La primera, la sección de estudios, de orientación semi-monográfica se dedicará en cada número a algún problema general de importancia para Euskadi, incluyendo colaboraciones de dentro y fuera del País Vasco. La segunda sección, de

Ensayos, será una plataforma destinada a mostrar nuevas ideas y experiencias surgidas en, o, para el País Vasco en los más variados terrenos de la ciencia, el arte o la cultura. La sección de notas estará destinada a breves reseñas en torno a acontecimientos señalados, ocurridos en el intervalo entre la publicación de dos números de la revista. La última sección, de Debate, será incluida tan solo cuando exista una discusión pública en marcha acerca de un tema crucial para el futuro de Euskadi. CUADERNOS DE ALZATE adopta el bilingüismo como línea editorial. Consecuentemente admite colaboraciones tanto en castellano como en Euskera. Así mismo la sección de Estudios incluirá siempre un extenso resumen en el otro idioma para cada uno de sus artículos.

CRITICA DE LA UTOPIA POLITICA

Ignacio Sotelo

El autor realiza un análisis a través de la historia, desde el Renacimiento hasta nuestros días, del pensamiento utópico y su relación con la política. Concluye exponiendo la necesidad de reintroducir en la política la utopía, como una dimensión que se asienta en un concepto trascendente de lo que es la libertad humana: la política, dice el autor, se justifica por la ética, y la ética se encuentra en el reino de la utopía.

Los dos conceptos que aparecen en el título, *crítica* y *utopía política* requieren una breve explicación previa. Crítica no se utiliza aquí en el sentido de ataque o censura. A menudo se entiende la crítica como un acto de derribo, sobre todo cuando se pone en relación con la noción de utopía. Críticos, es decir, demolidores de la utopía, abundan en tanto mayor medida, cuanto más se ascienda en la escala social. El poderoso se ha proclamado siempre realista y ha condenado la utopía: el empeño en derruir el pensamiento utópico despide un tufillo de servicio al poder constituido. La concentración creciente de poder, que caracteriza al mundo contemporáneo, va eliminando paulatinamente los últimos recovecos sociales en los que todavía podían crecer, con savia propia, personas y prestigios no contaminados. El poder del intelectual, que coincide con su prestigio, depende a la larga de la consistencia de su obra; de inmediato, de los medios de comunicación que, según acepten o rechacen personas y opiniones, reparten las cuotas de prestigio. El tan cacareado poder del intelectual lo es así derivado —tanto como le dejen expresarse— y por ello radicalmente ambiguo. El que escribe en los papeles —y no importa en qué papeles— sabe hasta qué extremo puede llegar, si quiere que se siga oyendo su voz. No hay sociedad sin un ámbito de lo inefable. El arte del intelectual consiste en bordearlo, haciéndolo expresivo, pero cuidándose mucho de quemarse los dedos. Si se pasase un milímetro, él, que necesita de la comunicación para existir, puede verse condenado al silencio. Es la ambigüedad constitutiva de todo pensamiento que, en cuanto tal, precisa de un interlocutor para seguir pensando, pero que no puede llegar a él sin la mediación de los poderes reales. El pensamiento, como el lenguaje en el que se sustenta, es consustancialmente social, y es la sociedad la que se ve cada vez más intervenida. De ahí que no pueda prescindir de los medios de comunicación —cuanto más poderosos, mejor controlados— teniendo que adaptarse a ellos, pero tratando de no sucumbir por completo. Hay que dejar constancia de una ambigüedad, tanto en la expresión, acoplada al medio, como en el afán de mantener el prestigio-poder, no como un fin en sí, sino como instrumento indispensable para alcanzar a ese interlocutor desconocido, pero imprescindible para seguir pensando. Doble ambigüedad que ciertamente no es nueva, ni parece superable, tal vez ni siquiera sea conveniente el que pueda suprimirse: se piensa, como se vive, en la ambigüedad.

Importa que desde el comienzo quede claro que mi intención no es unirme a la falange de detractores de la utopía. El vocablo *crítica* lo empleo aquí en su acepción ilustrada, dieciochesca. Criticar es, por lo pronto, examinar los distintos sentidos posibles, estableciendo qué contenidos son aceptables, incluso hasta necesarios, y cuáles contradictorios o rechazables, en suma, tratar de averiguar dónde se esconden las virtudes y dónde los peligros del pensamiento utópico. Crítica que, de manera sólo aparentemente poco kantiana, pretendo realizar reconstruyendo, dentro del esquematismo que impone la brevedad del ensayo, la historia de la noción de utopía. Crítica no conlleva aquí, por consiguiente, ningún afán de desalojar lo utópico de lo político, sino únicamente el empeño de examinar, con algún rigor y distanciamiento, la relación dada entre lo utópico y lo político.

El segundo concepto que necesita aclaración es el de *utopía política*. No hace referencia a un determinado tipo de utopía, que clasificaríamos según el contenido predominante, distinguiendo utopías morales, sociales, pedagógicas, sexuales, políticas. Al hablar en lo sucesivo de utopía política no estamos pensando en un tipo especial de utopía, en la que privan los contenidos políticos, o que resalta por su repercusión política, sino que nos referimos al pensamiento utópico, sin ulterior diferenciación, en relación con la política. Suponemos así la existencia de una dimensión utópica de lo humano, si se quiere un rasgo fundamental de su "naturaleza", que se manifiesta en sus distintas actividades y creaciones, y cómo no, en la política. Porque lo utópico pertenece al ser humano, la política, como la ciencia, la religión o el arte, estaría de *algún modo* vinculada a la utopía. Lo problemático es el modo, no la existencia del vínculo. Hechas estas aclaraciones, el título que encabeza este ensayo debe leerse, *examen crítico de la relación de lo utópico con la política*.

El que haya sido imprescindible empezar aclarando conceptos, poniendo de manifiesto algunos de los supuestos básicos subyacentes, es ya señal de que de ningún modo son compartidos por todos. Más aún, la opinión dominante, tanto al este como al oeste, opera en otras coordenadas. A pesar de sus reales y pretendidas diferencias en relación con nuestro tema, el marxismo y positivismo convergen en un mismo sentido: lo único oportuno al respecto es depurar la teoría, y sobre todo la práctica política, de cualquier residuo o connivencia utópicos. Tanto el marxismo establecido en los países del bloque soviético, como el positivismo, cientificista y pragmático, del mundo occidental, rivalizan en un mismo afán de erradicar cualquier forma de utopismo. Para los primeros, desviación derechista de carácter pequeño-burgués; para los segundos, deslumbramiento izquierdista que lleva en su seno nada menos que la semilla del totalitarismo; para ambos, la mezcla de utopía y política, no sólo en una combinación históricamente desfasada, sino socialmente peligrosa. No puede sorprender que las ideologías de los sistemas establecidos coincidan en el horror que siente el poder constituido por el pensamiento utópico. El supuesto antropológico fundamental, que una dimensión utópica es consustancial con la condición humana, se rechaza implícitamente en el común repudio de la antropología filosófica que lo sostiene. El marxismo y el positivismo tienen en común, entre otros rasgos, el creer que han superado definitivamente la filosofía, concibiéndose cada cual como la expresión adecuada al saber científico de nuestro tiempo.

En esta primera disquisición aclaratoria han saltado a la palestra, sin que hayamos podido evitarlo, dos supuestos implícitos en el

Utopia politikoa kritika

Ignacio Sotelo

Utopia eta politikaren arteko harremanen azterketa ematen da aditzera -ez, beraz, pentsamendu politikoaren aurkako eraso, zeina, autorearen ustetan, amorratuago bihurtzen baita giza maila goragokoa den naurrian.

Aipatutako harreman horren azterketa kritikoa ikuspuntu historikoaren hildotik abiatzen da.

Utopia Errenaisantzán agertzen da lehendabiziz, Tomás Moroaren eskutik. Orduko Europa kristau hartan, "lurtiar arazoak" (politika ere barne delarik) dogma izpiritualetatik lehendabizikoz banandu orduko, zeharo beharrezkotzat jo omen zen Erdi Aroan tinkatutako gizarte hura zuzen eta bidera lezakeen egitura berria aurkitzea. Horren ondorioz, lehenago itsu itsuan bete beharreko balore izpiritual elbarritzaileak eztabaidagarri gertatzen hasiak dira. Une hartan izaera erabat ezberdinetako bi gizon azaltzen dira: Tomás Moro eta Machiavelo. Haiekin bate-

tema planteado. El primero, que la utopía es una dimensión propia de lo humano. El hombre, entre otras posibles definiciones, también podría llamarse un “animal utópico”. Segundo, dado que toda actividad cabalmente humana trasluce un horizonte utópico, la política, en cuanto no se reduce a una teoría del poder, y menos aún a su mero ejercicio, está de algún modo conectada con lo utópico. Dos supuestos que, como acabamos de ver, no gozan hoy de particular predicamento. Si nos decidiéramos a coger el toro por los cuernos e intentásemos fundamentar estos supuestos, pudiera ocurrir que, después de recorrer un intrincado laberinto, nos diéramos de bruces con un muro infranqueable. Ahí es nada, conceptualizar lo que sea el hombre y la política. Seamos prudentes y en vez de internarnos a cuerpo limpio por la selva de la filosofía, busquemos refugio en el oasis de la historia. En vez de medir nuestras fuerzas con la tarea titánica de fundamentar estos supuestos, preguntémonos simplemente por su origen. ¿En qué constelación histórica aparece lo utópico como la dimensión fundamental de lo humano?; ¿cómo surgió la relación entre lo utópico y lo político?, vínculo que hoy a muchos parecería tan peregrino, si no lo reputasen tan subversivo. Pero, para que se unieran ambos términos, tenían que existir previamente: ¿desde cuándo se puede hablar de utopía y de política? Confiemos en que una vez más la mirada retrospectiva al pasado nos ayude a salir del atolladero.

1. ESTADO Y UTOPIA, CREACIONES RENACENTISTAS

Ambos vocablos son de origen griego; utopía significa “ningún lugar”, política se deriva de “polis”, la ciudad-estado y hace referencia a lo que concierne a la vida de la ciudad y de sus ciudadanos. Aunque las dos palabras sean de origen griego, la primera, como es bien sabido, es un neologismo, un invento, tal vez una broma, de dos grandes humanistas amigos, el inglés Tomás Moro y el flamenco. Erasmo de Rotterdam, que incluso puede fecharse en el verano de 1515. Lo utópico, por lo menos la palabra, surge en el Renacimiento; la palabra “política” es mucho más antigua, pero si se quiere también nueva en relación con el Estado, concepto nuevo que señala una realidad nueva. El Renacimiento aporta los dos conceptos claves de Utopía y de Estado, cada uno con su lógica peculiar que vamos a llamar “razón utópica” y “razón de Estado”.

Postulo la novedad radical de lo utópico y de lo político en esta nueva acepción que hace referencia al Estado, pero no es cuestión que pueda zanjarse fácilmente. ¿Acaso, no fueron los griegos los inventores de la utopía, aunque no lo fuesen de la palabra, con su noción de la “ciudad ideal”? Pudiera que incluso de la palabra. Al final del libro noveno de la República, el interlocutor socrático confirma que la “ciudad ideal” que han trazado “no existe más que en nuestro discurso; pues, no creo que exista alguna parecida en *ningún lugar* del mundo” (ἄλλοτε οὐδαμοῦ) (República, IX, 592 a 11). No cabe descartar una alusión directa a este texto en la invención del término utopía. Desde luego que, ni la obra de Moro, ni la eclosión renacentista de lo utópico pueden entenderse sin la República de Platón o la idealización griega de Esparta. Nadie niega que lo helénico constituye un componente esencial de lo utópico, aunque, pienso, que este concepto aporta elementos nuevos, desconocidos en la Antigüedad, por mucho que un filólogo, John Ferguson, haya podido escribir un hermoso libro sobre “las utopías del mundo clásico”. Tampoco faltan los filólogos que, como Victor Ehrenberg, se empeñan en hablar del “Estado

ra bi funtsezko kategoria sortzen dira —Estatua eta Utopia— hala nola gauregun arte liskarretan ibili izan diren bi printzipio politika-zuzentzaile: “Estatu-arrazoia” eta “arrazoi utopikoa”.

Errenaisantzako pentsamoldeaz osatutako T. Mororen Utopiak “kristau gizarte akatsgabeak nolakoa izan beharko lukeen” deskribitu besterik ez du egiten: Morok ontzat ematen du ordenu sozial politiko sekulartua baina kristau araupean, anai amodioan oinarritutako komunismo ideal baten arabera eraikia. Utopiak funtzio kritiko bat betetzen du —ideal eta errearengandiko urruntasuna adieraztea alegia—, gizakiaren kontzeptio transzendente edo iraunkorra (haren azken fineko funtzioa) oinarri duelarik. Maquiaveloren aburuz, gizakiaren ontasunean ez dago sinisterik, boterea lortzeaz beste akuiturik ez baitu. Gizarte araupeak gizonak oro beren botere-egarririk enajenatzea eta egarri hori Estatuan biltzea dakar ondorioztat. Hortaz, Estatuaren eta politikoen xede nagusia boterea mantentzea izaten da, honela kolektibitatea hondamenditik gordeaz. Holaxe sortzen da gaur arte dirauen dikotomia: Estatu-arrazoia, edo boterea-

griego”, como si la categoría de “il stato”, que surge en el Renacimiento, correspondiera sin más con la de “polis”, “civitas”, “imperium” de la tradición antigua o medieval. La reinterpretación del mundo clásico desde las categorías de la modernidad, si bien nos lo hace más fácilmente asequible, difumina un problema capital: el de la relación entre el mundo antiguo y moderno, entendido cada uno desde su radical originalidad. Ni la historia se repite, ni el Renacimiento, sea cual fuere su intención, lo podemos tomar en otro sentido que el que realmente tiene, constituir el nacimiento del mundo moderno.

Dejemos de lado en esta ocasión el ingente problema de la relación de la cultura moderna con la antigua —ésta se revaloriza como punto de referencia de aquélla— así como el implícito de la periodización de la historia, marcando etapas en un proceso que se caracteriza, tanto por su fluir continuo, como por los saltos bruscos de los que tenemos suficiente evidencia, y centremos la atención en la originalidad que atribuimos a estas dos categorías paralelas: el Estado y la Utopía. Ambas surgen en un mismo contexto histórico, como respuesta a la profunda crisis social, económica, política, pero sobre todo ideológica, que arrastra la Baja Edad Media para explotar en la primera mitad del siglo XVI.

El proceso, en sus rasgos generales, es hartamente conocido: recuperación de las ciudades como centros económicos, expansión de una economía monetaria que tiene en el comercio su pivote fundamental, cuestionamiento en el campo de los vínculos señoriales, con las consiguientes insurrecciones campesinas, desprestigio y pérdida de poder de las dos instituciones que vertebran a la cristiandad, el Imperio y el Papado. El que a comienzos del siglo XV llegase a haber hasta tres papas, reconocidos cada uno por una parte de Europa, es un hecho de primera magnitud, cuyas consecuencias no cabe exagerar. En el vacío de poder que dejan Imperio y Papado, cuajan los primeros Estados, así como se desarrolla un nuevo espíritu que va, poco a poco, desprendiéndose de la asombrosa construcción que la Iglesia había logrado con el tomismo. Aparición de las primeras formas de capitalismo comercial, racionalización del derecho con la recepción del romano, surgimiento de los primeros Estados, presencia de una nueva filosofía que va a posibilitar una nueva ciencia físico-natural, son fenómenos interdependientes que subsumimos bajo una misma categoría, la de modernidad.

Pues bien, en este recuento la categoría olvidada es la de utopía, que nace en este mismo contexto y es complementaria de las demás, de modo que, si se la suprime, ninguna de las otras se entiende cabalmente. El que haya, sin embargo, pasado inadvertida, a pesar del papel central que desempeñó en el surgimiento de la modernidad, no resulta difícil de explicar: cuando a finales del siglo XIX se percibe la interconexión de todos estos elementos, elaborándose las primeras teorías de la modernidad, la burguesía ya se había desprendido por completo de la dimensión utópica, que tanto juego le había dado en su lento ascenso hacia el poder. En tan poca consideración se tenía al pensamiento utópico, o tan grande era el temor latente ante él, que se dejó de lado, como un residuo insignificante, incluso al estudiar los siglos en los que brilló con mayor resplandor.

Tenemos así que dar cuenta, por un lado, de la utopía, complementaria de la noción de Estado, como un elemento fundamental de la modernidad; por otro, de la pérdida de la dimensión

ren lojika; arrazoi utopikoa edo askatasunaren lojika. Utopia ilustrazioak osatua eta behin betiko sekulartua izan zen. Anai-maitasunaren idealak askatasun, berdintasun eta anaiartekotasun-kategoria unibertsal bihurtzen dira. Jean-Jacques Rousseau dugu pentsamendu utopikoaren goreneko teorizatzaile, bertan funtsatzen baitu demokrazia: berau ez datza gehiengoak guttiagoa menperatzean. Non eta gizakiak, zeharo askaturik, ez norberekeriari ontasunari baizik isuritako arauet baliatzen diren lekuan egoten da demokrazia. Hementxe datza berriz ere gizakia- ren alde transzendentea, oraingoan norbere askatasuna, demokrazia utopikoan birreskuragarri. Domokraziaren definizio utopiko honek irmoki lotzen ditu etika eta politika.

Halarik ere, pentsamendu utopikoa, sekularpena atzemanik, historiaren gorpulean birkokatu zen. Frantziar iraultzaren bidez utopiak funtzio kritikoa galdu eta dimentsio iraultzailea hartzen du. Baina burgesia, goiko giza mailetara igotzerakoan “arrazoi utopikoa” delakoak lagundua, “Estatu-arrazoian” finkatu da sekulako. Hegel eta Marxen eraginez, heriotz-unea dator- kio utopiari: atzekaldeko bagoietan desjabetuentzako

utópica que se comprueba a partir de la revolución fracasada de 1848. La relación entre política y utopía es consustancial con el pensamiento político de la modernidad, desconectándose de tal forma desde la segunda mitad del XIX, que hoy abundan los que se preguntan, pero, ¿qué tendrá que ver la "política real", o si se quiere en alemán, que suena más fuerte y con mayor sabor de época, la "Realpolitik" con la utopía? Para las generaciones que nacen en el último tercio del siglo XIX, lo que verdaderamente les revienta es el pensamiento utópico; se trata, justamente, de diseñar una política realista y razonable, al margen de cualquier utopismo. El renacer de la razón utópica se inscribe en los años cincuenta. Bloch es un precursor desde los años veinte, aunque su mayor influencia, junto con la de Herbert Marcuse, otro gran defensor de la razón utópica, se detecta en los años sesenta. No en vano el mayo del 68 representa la inesperada explosión de lo utópico y, aunque desde entonces se bata en retirada, no dejan todavía de fulgurar sus destellos.

2. DE LA CRISTIANDAD A LA SECULARIZACION

No vamos a entrar en la batallona cuestión sobre el modo en que se relacionan elementos tan variopintos, económicos, sociales, jurídicos, políticos, ideológicos; tampoco en si cabe determinar uno dominante que arrastre tras de sí a los demás. No importa desde qué punto de vista enfoquemos el nacimiento de la modernidad, ni qué elemento pongamos en primer plano; cualquiera que fuese el tipo de análisis que realicemos tendríamos que resaltar conexiones y hacer explícitas mediaciones entre todos ellos. Si en lo que sigue prefiero adoptar una perspectiva filosófica, no se crea que atribuyo una preeminencia especial al pensamiento, como si fuera el único, o el último, motor de la historia, o que lo concibo desenvolviéndose en un paraje etéreo, desprendido de cualquier contacto con la hosca realidad. La ventaja de un enfoque filosófico consiste en que nos permite una visión, a la vez global y sintética, al poder recurrir a las categorías básicas que cada tiempo ha creado para hacerse cargo de su mundo; se elimina el mayor peligro de esta visión totalizadora y esquemáticamente sintética, si no caemos en la tentación de extrapolarlas, como si tuvieran entidad por sí y respondieran a una lógica interna propia, sin la menor conexión con otros ámbitos de la realidad. Lo único rechazable es un planteamiento reduccionista; desde un enfoque unidisciplinario no obtenemos conocimientos satisfactorios, por mucho que en este siglo nos hayamos esforzado en hacer economía, sociología, política o filosofía puras.

Lo que, en último término, define al mundo medieval es la presencia universal y envolvente de la creencia religiosa en todas las esferas naturales, humanas y sobrenaturales. En rigor, no hay otra realidad que la espiritual; todas las demás aparecen como derivados o subproductos de aquella. El principio filosófico que recoge esta creencia, que se vive como experiencia primaria, más allá de toda posible duda reza: "universalia sunt realia", que interpreto aquí, no en su sentido propiamente filosófico, sino como mera apelación a que lo único real es lo intangible, lo espiritual. Ciertamente se tardó siglos para llegar a un consenso universal en este punto y que, apenas formulado en el siglo XIII, matizado incluso por el aristotelismo, su vigencia duró poco. En los siglos XIV y XV, siglos especialmente conflictivos e innovadores, asistimos al cuestionamiento creciente de los supuestos filosóficos, pero también políticos y sociales con los que se identificaba la cristian-

utopia dakarren etorkizun zorrotzak, arrazoi historikoak alegia, kontra egiten dio bote-retsuen "Estatu-arrazoiari". Bien bitartean, "Estatu-arrazoia" da utopia etorkizun mugagabearen iritsi eraziko duen giza-bitartekotasun bakarra. Zer ondoren ekarri du gure garaian politikaren dimentsio utopikoaren suntsipenak? "Demokrazia" eta "norbere askatasuna" kontzeptuei esan-nahia galera. Etorkizun utopikorik gabe askatasuna mugatu egiten da: Estatuak, beronek jarritako baldintzen arabera, eman, gorde eta mugatzen duen kategoria lege-formalaren antza hartzen du orduan halako askatasun murrizak. Demokraziak, demokratizatze-prozesu etengabetzat jota, euskarri utopikoa behar du.

Europar ezkerak zerbait ikasi behar izanez gero, ikasi beharreko hori zera da: "arrazoi utopikoa" ezinbestekoa izaten dela, baina halaber jatorrizko izaera kritikotranszendentea ez duela inolaz ere galdu behar, historian txerkatzean endakatzeko. "Historia ez dugu politikaren justifikatzaile", bukatzen du autoreak. Politikak etika bera du xuribide, eta utopia kokatzen deneko "topos ouranios" izenekoan aurkitzen da etika.

dad. En este sentido, el litigio entre el Papado y el Imperio, el poder espiritual y el poder temporal, así como la cuestión de los universales, los dos temas claves de la Baja Edad Media que conviene estudiar en la estrecha interdependencia en que se plantearon, abren las puertas a lo que luego sería la modernidad.

La ruptura con el pensamiento arquetípico medieval que supone el nominalismo, arranca de Duns Escoto (1266-1308) y culmina en Guillermo de Occam (1285-1349), dos frailes franciscanos británicos, verdaderamente fascinantes. Sería tentador extenderse, tanto en la nueva espiritualidad franciscana, como en el "carácter" británico de esta filosofía, dos componentes que, a pesar de su evidente disparidad, apuntan a un mismo resultado. En este contexto, interesa tan sólo dejar constancia de dos ideas que, con distinta intensidad y grado de elaboración, resaltan en ambos. La primera cuestiona la unidad de la razón y la fe, la armonía preestablecida entre la teología natural y la revelada. A Dios sólo se llega por el amor y la fe, teología práctica que tiene su ámbito propio, al margen del saber humano. La segunda, que lo único real es lo individual, que sólo la experiencia puede aprehender en su singularidad constitutiva. El mundo aparece de pronto una pluralidad innumerable de realidades, que pide cada una un conocimiento individualizado. Las cosas y los hombres que nos rodean recuperan su realidad originaria, en el preciso momento en que lo espiritual-divino se traslada a su ámbito propio, lo sobrenatural. La realidad pierde así su unidad espiritual diversificándose en un mundo de tejas abajo y en otro por encima de nuestro conocimiento racional, dualismo que inaugura el proceso de secularización que, con todas sus consecuencias, lleva a cabo la modernidad.

Pues bien, lo que especifica la originalidad de estas dos nuevas categorías renacentistas, política entendida en relación con el Estado, y utopía, es que surgen como respuesta a la profunda crisis política, social e ideológica que padece Europa con el desmantelamiento de las creencias e instituciones medievales *en las condiciones de la secularización*. Ciertamente que los dos creadores de estas categorías, Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Tomás Moro (1480-1535) se remiten directamente a la Antigüedad clásica. Maquiavelo expresa su pensamiento político como simple comentario a la primera década de Tito Livio; Moro escribe su Utopía teniendo muy presente la República de Platón. Pero por grande que fuese la admiración por sus respectivos modelos, por visible que se transparente la dependencia con ellos, ambos son muy conscientes de que no se agotan en sus paradigmas. Saben que viven una situación nueva, mientras que sus modelos pertenecen a otro mundo: la querrela de los antiguos y los modernos subyace ya, en embrión, desde el Renacimiento.

Se ha apuntado que es el cristianismo el que evidentemente se intercala entre ambos mundos y, por consiguiente, la utopía resultaría de la adición de la "ciudad ideal" griega con la idea judeocristiana del paraíso terrenal, al principio de la historia, y el paraíso celestial, al final de nuestras vidas. "La utopía es una planta híbrida, nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra." Así como no cabe negar los elementos helénicos en la utopía, no menos patentes son los cristianos. Desde el afán monacal de crear un espacio propio en que vivir la perfección cristiana, al empeño medieval, que se prolonga hasta bien avanzado el siglo XVII, de encontrar el emplazamiento preciso del paraíso terrenal, pasando por la esperanza cristiana del "Reino de

Dios”, de muy diversa índole, pero siempre primordiales, son los elementos cristianos que contribuyen a la aparición del nuevo espíritu utópico.

El que la utopía tenga, como por lo demás toda la cultura occidental un triple componente griego, judío y cristiano, pone de manifiesto su entronque con la modernidad como uno de sus elementos constitutivos, pero no basta para mostrar su *relación complementaria* con el Estado. Para ello es preciso dar un paso más, consistente en sustituir al cristianismo en abstracto, es decir, sin ulterior especificación histórica, por aquel que surge en las primeras formas de convivencia con un mundo secularizado. El cristianismo de la cristiandad que envuelve en su espiritualidad y poder a todo lo existente, es distinto del cristianismo que convive con un mundo en proceso de secularización, distinguiendo esferas temporales en las que la creencia nada tiene que decir, de aquellas en las que reclama el monopolio: es el saber humano el que nada tendría que decir ante el misterio de Dios y del amor divino. Tanto la nueva concepción de la política, en su referencia a esa realidad nueva que es el Estado, como la utopía, nacen en un mundo ya secularizado, en el que se experimenta que la sociedad en la que se vive nada tiene que ver, en su organización y modo de relacionarse los unos con los otros, con la creencia cristiana. El incrédulo Nicolás Maquiavelo y el creyente Tomás Moro coinciden en un mismo punto de partida: los valores cristianos brillan por su ausencia en la sociedad que les ha tocado vivir.

De una misma experiencia básica, vivimos en un mundo no cristiano —es el despertar cruel, cuando se derrumba el imponente edificio teológico y político de la cristiandad— el florentino y el inglés sacan conclusiones polarmente opuestas. Si la sociedad nada tiene de cristiana, argumenta Maquiavelo, es preciso un saber político que se haga cargo del verdadero comportamiento de los poderosos y de los pueblos, desprendido por completo de cualquier consideración proveniente de la teología y de la moral cristiana. La República romana, anterior a la aparición del cristianismo, nos ofrece ejemplos mucho más válidos para entender el mundo político contemporáneo, que cualquier apelación a los principios cristianos; más aún, incluso puede servir de referencia para marcar la dirección del acontecer político. Habría una “naturaleza humana” inmutable que conlleva determinados comportamientos privados y públicos, al margen de las creencias religiosas de cada época. La religión, en vez de ser el fundamento último de la moral y de la política —supuesto medieval— se degrada a mero instrumento político para mantener el orden. La religión, si no se encierra en la intimidad de la conciencia, se revela simple instrumento de dominación al servicio de la política. Maquiavelo trastrueca el orden de valores, produciendo el natural escándalo: de estar la política supe- ditada a la religión, pasa a subordinar la religión a la política. El puesto central que ocupaba la religión lo pasa a ocupar ahora la política; con ello adquiere una nueva significación hasta entonces desconocida.

Tomás Moro, partiendo de la misma premisa, la sociedad en la que vive es todo, menos cristiana —véase la descripción de la Inglaterra de su tiempo en el libro primero de la Utopía— saca la conclusión inversa: la necesidad urgente de recristianizarla. Para servir a este objetivo puede resultar útil el mostrar qué aspecto, qué rasgos concretos tendría una sociedad regida por los principios cristianos. Es la tarea que lleva a cabo en el libro segundo con la descripción pormenorizada de la Isla de los Utópicos, es decir, de

una sociedad cabalmente cristiana. He aquí la esencia de la utopía, en su primera forma renacentista: la descripción ejemplar de lo que debiera ser una sociedad cristiana. El que en una Europa que se dice cristiana, una sociedad que se rige por sus principios parezca algo tan extraño, lejano, casi inconcebible, es la sutil ironía que rezuma cada página de la obra de Moro. Señalar con el puntero un orden social y político, constituido según los principios del cristianismo, la utopía, cumple así una función crítica, al poner de relieve el abismo que va de lo que es a lo que debiera ser, a la vez que sirve de paradigma para encauzar una recristianización de Europa.

Para captar el espíritu de lo utópico en su primera fase renacentista, conviene comparar dos figuras tan opuestas, como el prudente humanista, jurista y político inglés, Tomás Moro, y el apasionado clérigo revolucionario, el alemán Tomás Münzer, subrayando, dentro del arco de sus enormes diferencias, dos elementos comunes. El primero, es la premisa, que también encontramos en la tipificación de la política como la realidad primaria, de que se vive en una sociedad que hace burla de todos los principios cristianos, con el afán común de contribuir a su cristianización. El segundo, el comunismo ideal, “omnia sunt communia”, que se concibe consustancial con el espíritu cristiano del amor fraterno. No sólo la tradición de los primeros padres de la Iglesia, sino el mismo imperativo del amor, hace que no pueda concebirse un mundo verdaderamente cristiano allí donde prive el egoísmo, florezcan las intrigas y luchas fratricidas que comporta la apropiación individual de los bienes de la tierra, que Dios habría creado y puesto a la disposición de todos sus hijos. Un cristianismo más o menos velado, así como la repulsa de la propiedad privada, se transparentan en el fondo de la mayor parte de las utopías posteriores.

3. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LA “RAZON DE ESTADO” CON LA “RAZON UTOPICA”

Dos cuestiones, que se desprenden de lo anterior, precisan todavía ser perfiladas. La primera requiere hacer explícita la conexión entre la nueva concepción de la política que aparece en Maquiavelo, y el Estado, esa nueva realidad política a la que aquélla hace referencia. La nueva concepción de la política tiene en su base una realidad política nueva, el Estado. La segunda se refiere al contenido propio de la “razón política” o la “razón de Estado” en parangón con la “razón utópica”. Dos razones opuestas y complementarias que contiene cada una una parte de lo que originariamente se hallaba unido en una noción omnicomprendiva de razón.

Maquiavelo centra el saber político en una cuestión clave: cómo conseguir el poder y si se posee, por herencia o conquista, cómo mantenerlo. Lo que caracteriza a este saber es, por un lado, su intemporalidad: en todos los tiempos hay unos pocos que luchan por el poder, así como una inmensa mayoría que prefiere arreglarse con él, doblando la cerviz; afán de poder y voluntad de sometimiento que constituyen dos rasgos complementarios de una misma naturaleza humana inmodificable; de ahí que el saber sobre el modo de alcanzar y mantenerse en el poder sea uno “universal”, más allá de los condicionamientos históricos de cada cultura. Por otro, su desprendimiento, disolución, de cualquier fundamento externo a la naturaleza humana. Sobre la política, entendida como saber y ejercicio del poder, nada tienen que decir la teología o la

moral cristianas. Importa dejar constancia de algo que suele pasar inadvertido: la independización de la política respecto a la teología y la moral —en esto consiste la escandalosa innovación de Maquiavelo— supone haber reducido previamente la política a poder.

Un saber sobre el poder es, ciertamente, intemporal e independiente de cualquier otra realidad que no sea el poder. Por eso, hacer públicas las reflexiones sobre el poder es una actividad enormemente peligrosa —nadie ha sido más consciente de ello que el mismo Maquiavelo— porque lo que se diga, o se calle, influye a su favor o en su contra. El saber político, intemporal e independiente de cualquier otra realidad que no sea el poder, es también un factor político. De ahí la conexión de lo “científico” y lo “normativo” que se observa en Maquiavelo y que ha sobresaltado a más de un comentarista: en “El Príncipe” encontramos a la vez un saber universal sobre el poder, como una intención política, poner este saber al servicio del surgimiento de un Estado italiano. Maquiavelo, al incluir en su meditación una dimensión normativa, traicionaría al “científico”, crítica que se formula desde la ignorancia del plano desde el que Maquiavelo, y pienso que todo pensador político digno de este nombre, plantea su obra: la reflexión política como un momento indispensable de la acción política.

Al subrayar el doble cariz teórico-práctico de la política, nos hemos colocado en el camino adecuado para encontrar una respuesta a la primera de las cuestiones planteadas. Maquiavelo elabora una nueva concepción de la política, porque la necesita para dar cuenta de la nueva realidad política que está cuajando en su tiempo: el Estado. Porque quiere un Estado italiano, propone una nueva política; porque concibe una política nueva puede aspirar a que también en su país surja un Estado que devuelva a Italia la unidad perdida. La concepción de la política que expone Maquiavelo, un saber intemporal, es decir, universal, e independiente, es decir, desprendido de la teología y de la moral, coincide con los rasgos fundamentales que del Estado va a desarrollar la filosofía política de los siglos XVI y XVII. El Estado es una realidad universal, en cuanto se fundamenta en la razón, que define un poder “absoluto” o “soberano”. El poder del Estado —“summa potestas”, “soberanía”— es absoluto en su sentido etimológico de desprendido, disuelto de cualquier otra realidad divina o humana que lo condicione o lo limite, y por tanto, en su acepción derivada de ilimitado.

La originalidad del Estado consiste en constituir la primera forma de poder, totalmente desacralizada, sin otro fundamento que la necesidad racional de su existencia para mantener el orden. Justamente, esta secularización del poder político, su desprendimiento de la órbita teológica o moral, es lo que lo constituye en absoluto. Absoluto no era sino Dios; la secularización racionalista atribuye esta cualidad al poder del Estado: nada existe por encima de él que pueda restringirlo, condicionarlo o ponerle cortapisas. El Estado es ese poder absoluto, incuestionable e incuestionado, capaz de por sí de crear orden. El orden para existir tiene que fundamentarse en lo único seguro, común a todos, la razón. Pues bien, la razón secularizada fundamenta al Estado como poder absoluto.

Con el tema de la razón universal que fundamenta al Estado, nos introducimos en la segunda cuestión planteada. Se trata de la misma noción de razón que está en la base de la nueva ciencia físico-natural. Su modelo es el pensamiento abstracto y universal que se expresa en las matemáticas. Al tiempo que se aplica con

éxito la “razón matemática” a la realidad física, se pretende fundamentar una ciencia política “more geometrico”. Thomas Hobbes (1588-1679) es el representante más conspicuo de un saber antropológico y político, estructurado y fundamentado según la nueva razón. La obra hobbesiana pone de manifiesto lo bien que se acopla la razón matemática, la razón universal, a esa nueva realidad, el poder absoluto, que constituye al Estado. Enfocado desde la razón universal, el hombre se descubre un complicado mecanismo de sensaciones y de deseos, que culmina en un anhelo infinito de poder que no cesa más que con la muerte. La única posibilidad de una convivencia pacífica para unos seres que no aspiran más que una acumulación infinita de poder, es concentrarlo todo en el Estado. No cabe otro dilema: o bien la “guerra de todos contra todos”, si cada uno pretende el poder que pide su naturaleza, o bien la paz, una vez despojado cada individuo de su poder natural, monopolizándolo esa “naturaleza artificial” que llamamos Estado. La razón universal, la razón abstracta de las nuevas ciencias físico-naturales se revela así la lógica propia del poder, incapaz de concebir a la naturaleza humana en otros términos que de poder.

Lo utópico, en cambio, surge de la confirmación de lo religioso en un mundo secularizado. Mientras lo religioso impregnó a toda la realidad, no queda sitio para lo utópico; sólo cuando se diferencia entre lo espiritual y lo profano, limitando la validez de la creencia, bien a una esfera específica de la realidad, bien a la comunidad de los creyentes, tiene cabida la utopía. Lo que ésta describe es un orden social regido por los principios del cristianismo, en el que cada ser humano es hermano del otro, en tanto que hijos de Dios. La “razón utópica” parte de la dignidad sobrenatural de lo humano, esforzándose por diseñar un orden político y social acorde con esta premisa. Lo utópico brota de una concepción trascendente de lo humano, de origen claramente religioso, que no pierde en ninguno de los distintos contenidos secularizados posteriores. En sus más diferentes formas, la “razón utópica” tiene en común una misma obstinación por mantener la “trascendencia” de lo humano, negándose, contra toda evidencia, a reducir al hombre a mero fenómeno natural. Si desde la naturalización de lo humano que comporta la nueva “razón política” el hombre aparece, en última esencia, “voluntad de poder” y los problemas de la convivencia como aquellos que se incluyen en la cuestión clave del poder, desde la “trascendencia” que supone la “razón utópica”, el hombre se define, como veremos en la segunda fase del pensamiento utópico, que hay que datar en el siglo XVIII, en tanto que “libertad”, revelándose la lógica de la “razón utópica”, la lógica de la libertad. “Razón de Estado”, o lógica del poder; “razón utópica”, o lógica de la libertad.

4. LA CONTRIBUCION DE ROUSSEAU A LA RAZON UTOPICA

Una segunda fase del pensamiento utópico, sin duda la más atrayente desde nuestra instalación actual, transcurre en el siglo que va desde la segunda mitad del XVIII a la revolución fracasada de 1848. También esta fase se inserta en una época de profundos cambios: en lo económico, conversión del capitalismo mercantil en capitalismo industrial; en lo político, paso de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional; en lo ideológico, si en la primera crisis que alumbró a la utopía la teología se seculariza en metafísica, conservando la razón su universalidad, en esta segunda fase la razón pierde su universalidad, disolviendo a la metafísica; al final

de la segunda mitad del XIX, detentando plenamente ya la burguesía el poder económico, social y político, la ciencia “positiva” aparece como el único horizonte válido. Como índice de la velocidad del cambio, baste recordar que Charles Fourier (1772-1837), uno de los pensadores utópicos más representativos de esta fase, ha conocido ocho regímenes políticos a lo largo de su vida: la monarquía absoluta, la monarquía constitucional, la convención, el directorio, el consulado, el imperio, la restauración y la monarquía burguesa de Luis Felipe.

En la primera fase renacentista de la utopía resaltan los contenidos cristianos, así como el afán de recristianizar a la sociedad. En este contexto la utopía tiene una función primordialmente crítica: poner de manifiesto el abismo existente entre pretensión —una sociedad que se llama a sí misma cristiana— y realidad, una sociedad en la que, sobre el principio cristiano de la dignidad e igualdad de todos los hombres en cuanto hijos de Dios, prevalecen el egoísmo y las desigualdades irritantes que comporta la propiedad privada. Esta segunda fase ilustrada de la utopía se caracteriza también por dos razones que cabe detectar en contraste con los señalados en la fase anterior. Por un lado, los contenidos cristianos se han secularizado, ya plenamente asimilados por las categorías universales de libertad, igualdad, fraternidad, aunque al comprobar la incidencia social de su realización revolucionaria, vuelvan a resurgir, al final de esta fase, en las propuestas de “nuevos cristianismos” (Saint-Simon, Lamennais). Por otro, la secularización de los contenidos cristianos implica su inclusión en la historia. Los valores cristianos secularizados se trasladan del “más allá”, de ese lugar etéreo, que no tiene concreción en ninguna parte, al más acá temporal del desarrollo histórico.

Con la secularización de sus contenidos emerge la historicidad de lo utópico. La utopía pasa de ser un “topos”, para convertirse en un “tiempo”, el futuro ideal hacia cuya realización camina la historia. Adviértase que la utopía se remozca al convertirse en algo sustancialmente distinto, la “eucronía”, ese futuro ideal, del que se está seguro que se alcanzará un día, aunque no se sepa muy bien cómo ni cuándo. El pensamiento utópico engarza así con la filosofía ilustrada de la historia; es un componente más de la “idea del progreso”. Aquí se esconde el meollo de los graves problemas que lo utópico-eucrónico va a plantear en lo sucesivo. Por lo pronto, dejemos únicamente constancia de que esta redefinición histórico-temporal de lo utópico cambia su función, de meramente crítica, a revolucionaria. Una vez diseñada la utopía como el futuro ideal hacia el que converge la historia, todos los esfuerzos se centran en alcanzarlo lo antes posible. La cuestión fundamental en la que desemboca el pensamiento utópico, traicionándose a sí mismo, es la de las condiciones y caminos que conducirían a su pronta realización.

El gozne entre la utopía y la eucronía, aunque predominando la primera en su función esencialmente crítica, pero abriendo las puertas a una interpretación historicista y revolucionaria, que cuajó en la Revolución francesa, lo constituye el pensador más profundo y original que ha producido la “razón utópica”: Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). La relación, positiva o negativa, que se tenga con la utopía, se trasluce en la admiración o rechazo que se sienta por el ginebrino.

Dos son las contribuciones principales de Rousseau al pensamiento utópico. La primera consistió en determinar el yo individual,

la persona humana, como libertad. Lo que diferencia al hombre de todos los demás seres naturales, aquello que le confiere su naturaleza propia, es la libertad, que no se entiende en su sentido teológico tradicional de capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, pudiéndose decidir libremente por lo uno o por lo otro; concepción de la libertad que sólo sirve para justificar el castigo, la represión, de aquellos cuyo comportamiento no se ajusta a lo que prescriben las normas vigentes. La libertad en Rousseau es constitutiva de lo humano, antes que la convivencia le obligue a desarrollar una moral. El ser humano sale libre de las manos del Creador, lo es desde el momento en que se realiza como tal, desprendiéndose de la naturaleza. El “estado de naturaleza” es aquel en el que, en soledad radical, el hombre realiza su libertad originaria. Rousseau precisa de la construcción ideal de un “estado de naturaleza” que, desde luego, no tiene base empírica alguna, ni lo pretende, únicamente para subrayar este carácter originario de la libertad.

De esta concepción de lo humano como libertad, Rousseau saca las conclusiones inherentes, desarrollando en detalle la utopía del individuo autónomo, pleno, realizado, que, como construcción ideal opone a la categoría, igualmente invención rousseauiana, de la “alienación”, del yo enajenado. La novedad revolucionaria de la idea rousseauiana de la libertad sólo se comprende en relación con la categoría negativa de alienación. Libertad y alienación se constituyen en las dos categorías claves del nuevo pensamiento utópico. Desde estos supuestos, la educación recibe un nuevo objetivo utópico: desarrollar plenamente la individualidad, la libertad propia de cada uno, librándole de las cadenas psíquicas y sociales con que le amarra la “civilización”. La educación deja así de ser un método de adaptación, de sumisión al medio social, para concebirse utópicamente como un proceso de emancipación individual que, en cuanto atañe a un número creciente de individuos, contribuye decisivamente a la emancipación del género humano.

La segunda contribución de Rousseau al pensamiento utópico no es de menor calibre: supone nada menos que la concepción de la democracia como la utopía en la que culmina el pensamiento político europeo. La contradicción entre la libertad originaria y el encadenamiento progresivo que conlleva la “civilización”, contradicción que da una estructura unitaria a los muy diversos géneros de que consta su obra y que ha puesto de manifiesto con una intensidad y rigor hasta entonces desconocida, encuentra su solución ideal en una noción, no menos ideal, de democracia. Rousseau ha imaginado y descrito con enorme brillantez las dos utopías, que identifican a la cultura europea: la utopía de la realización personal y la de la convivencia democrática.

Recupera el significado etimológico de democracia como poder popular, poder del pueblo, entendiéndola en su sentido primigenio de “gobierno de la comunidad por la comunidad”. Así entendida, se revela la única forma de institucionalización política que hace compatible el desarrollo de la libertad de cada uno con la integración plena en la comunidad. Permanezco libre si, una vez salido de la soledad del “estado natural”, me integro en un orden político regido por las normas que nos hemos dado libremente, como expresión de la “voluntad general”. La democracia no es el poder de las mayorías sobre las minorías, porque estas últimas habrían perdido la libertad. Tampoco el resultado de las luchas de las fracciones, de los partidos, por el poder, respetando ciertas “reglas del juego” para que el gobierno de unos pocos sea sustituido periódicamente por el gobierno de otros pocos. La democracia ni

siquiera es el imperio de la “voluntad de todos”, porque cada uno, desde su egoísmo personal, puede querer lo perverso; y la suma de todas las perversidades no da más que una perversión general. La democracia existe allí donde individuos libres deciden libremente de su destino. El individuo es libre, moralmente libre, cuando orienta su conducta, no desde su egoísmo particular, “voluntad particular” sino considerando tan sólo el bien del otro, “voluntad general”. La democracia supone que todos los miembros de la comunidad se hayan realizando plenamente y, libres de egoísmos particulares, no quieran más que el bien común. No se estimará exagerado llamar utópica a una concepción semejante de democracia: en ella convergen distintas tradiciones del pensamiento utópico de la modernidad, a la vez que refleja el último horizonte utópico de nuestra cultura.

Ante esta idea de democracia, no tiene mucho sentido preguntarse por las condiciones históricas de su realización. En cuanto modelo ideal, sólo sirve para poder enjuiciar cada situación concreta, sin que quepa confundir el ideal democrático con cualquier régimen político establecido. Su función consiste en disponer de un criterio ideal de referencia para valorar la realidad, según la distancia que se constate con el ideal, a la vez que marcar la dirección debida para encauzar la acción política, ir acercándose a este ideal, cuya realización plena es imposible. La utopía democrática permite la crítica de cualquier orden político establecido, pero también el que conozcamos el rumbo hacia el que hemos de encaminar los esfuerzos. Su mérito principal es recuperar la dimensión ética de la política. Si lo que constituye a la “razón de Estado” es la separación nítida de la política de cualquier connotación moral, la concepción utópica de la democracia vincula de nuevo ética y política. Sólo desde la “razón utópica” cabe un planteamiento ético de la política, porque sólo en este horizonte la acción política y la acción ética aparecen como las dos caras de una y la misma realidad: la libertad constitutiva de lo humano. Ética y política se subsumen en una misma idea de la libertad.

5. LA ABSOLUTIZACION INDEPENDIENTE DE LA RAZON POLITICA Y DE LA RAZON UTOPICA

La tendencia dieciochesca de convertir la utopía en eucronía, encuentra en la revolución su mejor catalizador. El huracán revolucionario, al derribar en un instante las instituciones establecidas, vacía de sentido la función crítica de la utopía —poco se mantiene enhiesto que valga la pena criticar— pero expande la sensación fascinante de que, demolido el orden viejo, ha llegado la hora cenital de empezar con la construcción de la utopía. No se trata más de diseñar modelos ideales para ponerlos en parangón con la triste realidad, sino de edificar una que sea su cabal realización. La realización de la utopía se convierte en evidencia vivida; pues, su construcción se considera que ya ha empezado.

La Revolución francesa supone un hiato fundamental en la historia del pensamiento utópico. Al entrar Europa en la “época de las revoluciones”, lo utópico pierde el sabor lúdico, la ironía sutil que estaban ya presentes en la obra de Moro y que todavía hallamos en muchos de los textos utópicos de la Ilustración. Después de la revolución, la utopía adquiere una seriedad gélida. Los enemigos del nuevo espíritu revolucionario ven en ella con razón su precursor cruel; los utópicos, transfigurados en revolucionarios y los revolucionarios en utópicos, no están dispuestos a jugar, ni a

dejar que se juegue, con lo que se habría revelado el verdadero destino de la historia. En relación con la utopía no caben ya medias tintas, chanzas, sobreentendidos: o se la condena furiosamente, o se la idolatra en tanto que el espíritu mismo de la historia.

En el largo ascenso de la burguesía, la “razón utópica” y la “razón de Estado” le han prestado servicios impagables, unas veces apoyándose en la una, otras, en la otra; a menudo, combinando ambas prudentemente. Pero, según la burguesía logra establecerse como clase dominante, más pesada le resulta la carga utópica, de la que, sin embargo, difícilmente puede despojarse, al legitimar, en última instancia, el nuevo orden establecido. A su vez, los que se descubren con las manos vacías, después que la revolución hubiera hecho realidad a la utopía, más la necesitan para justificar sus reivindicaciones. El pensamiento utópico encuentra siempre comprensión y acogida entre los desposeídos. Tomás Münzer, en el siglo XVI, contó con el apoyo del campesinado dependiente; los utópicos de la primera mitad del XIX, confían en la solidaridad del proletariado la nueva clase que está surgiendo con la industrialización.

A partir de la Revolución francesa, asistimos al doble proceso de separación y de absolutización de ambas razones. La “razón de Estado”, con la que se identifica cada vez más la burguesía en tanto que poder constituido, se esfuerza por eliminar de su seno cualquier residuo utópico. A su vez, la “razón utópica”, convertida en “razón histórica” —la revolución ha transformado la utopía en eucronía— se centra en combatir al Estado, como la encarnación última del mal. De la complementariedad de ambas razones en la modernidad, se pasa a una enemistad irreconciliable.

Todavía Hegel (1770-1831), revelándose el filósofo más representativo de la burguesía posrevolucionaria, aspira a reconciliar ambas razones, fundiéndolas en una sola. Con la burguesía revolucionaria integra a la utopía en la historia, que se manifiesta razonable en cuanto consiste en la realización de lo pensado como deber ser. Con la burguesía triunfante, considera superadas las contradicciones de la sociedad capitalista en el “Estado de la razón”. La utopía se realiza en el “Estado de la razón”, que supera y fusiona dialécticamente tanto a la “razón de Estado”, como a la “razón utópica”. En el momento, en que la utopía se había hecho revolucionaria, Hegel la disuelve de la más elegante y convincente de las maneras: dándola por realizada.

Para la generación, a la vez hegeliana y revolucionaria, que vive la gran frustración de 1848 —Proudhon, Marx, Bakunin— la disolución de la perspectiva revolucionaria por la consolidación de un Estado, todo lo razonable que se quiera, constituye el gran escamoteo. La contradicción básica no se da, como quiere Hegel, entre la sociedad y el Estado, sino en el interior de la sociedad misma, entre propietarios y desposeídos, entre burguesía y proletariado. El “Estado de la razón”, lejos de superar esta contradicción fundamental, se manifiesta mero instrumento de dominación —Estado burgués—, imprescindible para mantener la explotación capitalista. La Revolución francesa, en vez de significar la culminación de la historia, se degrada a simple ensayo general de la revolución proletaria que se divisa en el horizonte.

Miguel Bakunin (1814-1876) retoma en parte la perspectiva ilustrada al mantener la diferencia entre “razón utópica”, la democracia, y la “sinrazón de Estado”, es el atributo que ha revelado su

ulterior consolidación posrevolucionaria, convirtiéndolas en incompatibles: democracia y Estado se excluyen mutuamente, de modo que la realización de la utopía democrática supone la destrucción previa del Estado. Carlos Marx (1818-1883), en cambio, asume la filosofía hegeliana, poniéndola patas arriba, dándole todas las vueltas que se quiera, pero coincidiendo en lo fundamental: el movimiento de lo real y el movimiento de lo pensado, sean cuales fueren sus mediaciones dialécticas, es uno y el mismo. La filosofía hegeliana se realiza en filosofía de la historia que revierte a la filosofía de la religión, es decir, a la teología cristiana que ya estuvo en su origen. Marx coloca a la economía, donde Hegel puso a la religión, pero en ambos se trata de una misma construcción, de una misma totalidad dialéctica, espiritualista o materialista. Es justamente su hegelianismo lo que permite a Marx romper con las concepciones coetáneas de socialismo, en tanto que lucha por la realización de la utopía democrática, de la utopía de la libertad, para entenderlo como el movimiento mismo de la historia, como su realización objetiva.

El “socialismo científico”, que supone la fusión hegeliana del movimiento del ser con el deber ser, pretende enterrar al pensamiento utópico, así como la realización del comunismo elimina al Estado, puro instrumento de dominación que desaparecerá junto con la sociedad clasista. Mientras que en Bakunin todavía reverbera el binomio utopía-Estado, aunque declarados enemigos irreconciliables, Marx cuestiona los dos conceptos básicos que creó el pensamiento político de la modernidad, aunque su destrucción de la utopía se inscriba en el presente y la desaparición del Estado se postergue a un futuro impreciso, en todo caso, posterior al triunfo de la revolución proletaria. La izquierda radical europea, que ha encontrado en el anarquismo su forma más pura, mantiene consecuentemente desde 1848 la misma tesis: Estado y democracia, política y utopía resultan incompatibles; la realización de la democracia, la realización de la utopía, exige previamente la destrucción del Estado, la superación de la razón política. En este punto, como en tantos otros, Marx coincide con la posición de la burguesía establecida: por lo pronto, destrucción de la utopía, manteniendo la política y el Estado hasta un futuro tan lejano como impreciso.

La absolutización anarquista de la utopía, haciéndola incompatible con la política, se agota en una posición de ética individual, socialmente poco eficaz; cuando pretende eficacia, no encuentra otro camino, en su negación de la política, que la acción terrorista, que sólo sirve para reforzar el aparato represivo del Estado. El marxismo, al repudiar la razón utópica, pero aceptando la política, termina confundándose con el poder establecido en el capitalismo, o le sirve de legitimación en el colectivismo burocrático. La izquierda europea no ha encontrado salida satisfactoria al dilema: condenarse a la ineficacia, si renuncia a la política; terminar siendo asimilada, si se decide por la política.

En la segunda mitad del XIX, la burguesía en el poder disuelve también el binomio Utopía-Estado, quedándose tan sólo con el segundo, que absolutiza en la “Realpolitik”. Para ello precisa sacar a la política y al Estado del contexto filosófico en que se plantearon estas cuestiones en la modernidad, filosofía política que en Hegel ha alcanzado su síntesis cabal. Librarse del hegelianismo es la tarea común que emprenden, cada cual desde su punto de vista, la izquierda democrática y el liberalismo establecido. De la misma manera que la burguesía en sus inicios había roto con la teología convirtiéndola en metafísica, una vez consolidada en el poder se

apresura a eliminar de las cuestiones políticas cualquier dimensión filosófica del preguntar, que conlleva siempre elementos críticos que se han revelado claramente subversivos. El positivismo cientifista es la filosofía propia de la burguesía establecida que, para mayor seguridad, se niega como filosofía: todo cuestionamiento de sus supuestos implica retrotraerse a un plano metafísico de cuyo sinsentido no cabe albergar duda alguna. Logrado el objetivo fijado, la burguesía descubre que cualquier pregunta por el sentido carece de sentido. La superación de la filosofía por la izquierda democrática se hace, en cambio, no desde la ruptura, sino desde su asimilación dogmática: como ya conocemos el sentido de la historia, no hay por qué perder más el tiempo con disquisiciones teóricas; de lo que se trata es de llevar a cabo en la *práctica* lo que el devenir histórico lleva en su entraña.

En este contexto, la filosofía política de la modernidad se contrae en mera “teoría del Estado”, que cuaja en una primera formulación jurídica —Estado, “persona jurídica”, “Estado de derecho”—, admirable tanto por su sutilidad y grado de formalización, como por su capacidad de hurtar el círculo vicioso en que desemboca: el Estado, en cuanto realidad exclusivamente jurídica pertenece a la órbita del derecho, y el derecho en cuanto positivo, se fundamenta en el Estado como expresión concreta de la voluntad. A comienzos de nuestro siglo, la teoría jurídico-positivista del Estado se complementa con un nuevo enfoque sociológico que, en su formulación más original, la de Max Weber, se limita a mera teoría del poder, una vez que ha puesto de manifiesto que es la única categoría universal, aplicable a todas las relaciones sociales, sean cuales fueren sus condicionamientos históricos, culturales, valorativos. El Estado se define como “el monopolio legítimo de la fuerza, de la violencia física”, en un mundo social en el que aparentemente no existen entre los humanos otro tipo de relación significativa que las que se derivan del poder o lo suponen.

6. LA RECUPERACION ETICA DE LA POLITICA

Utopía y Estado, dos categorías que surgen en el Renacimiento, constituyen los dos polos dentro de los cuales se mueve toda la filosofía política de la modernidad. Tras la Revolución francesa, se inicia un doble proceso de independización; por un lado, marcha la “razón utópica”, transformada en “razón histórica”, que enarbola la bandera revolucionaria; por otro, la “razón de Estado”, pretendidamente autosuficiente, que da cuenta, legitimándolo, del proceso de concentración creciente del poder. La Revolución rusa, al presentarse como la realización de la utopía democrática, da el golpe de gracia al espíritu utópico. La utopía realizada se descubre “antiutopía”, lo único en este género que ha podido producir el siglo XX.

El tema de la relación entre la política y la utopía, circunscrito a nuestro tiempo, se plantea en estos términos: qué significa la política, desprendida de lo utópico; qué el Estado, sin otro punto de referencia que el poder. Sin el largo rodeo histórico que han tratado de resumir estas páginas, difícilmente hubiera sido posible una respuesta, por la sencilla razón de que no nos hubiéramos hecho estas preguntas. Para el contemporáneo, tan cercenado de la historia que ya ni siquiera la echa de menos, no existe problema alguno, todo lo contrario, en esta depuración de la política de sus residuos utópicos. A un precio altísimo ha pagado este siglo el que lamentablemente se hayan entremezclado mitologías y utopías con la política. ¿Qué es la política, depurada de utopías? Sencillamente,

política; es decir, el arte de manejar racionalmente el poder, el arte de convivir con él como seres racionales. Ciertamente que el ser humano se resiste a permanecer fiel a su racionalidad, escabulléndose en cuanto tiene ocasión por los mitos y las fantasías, pero dejemos esta propensión para la creación literaria, sin contaminar con ella a la política: la tiranía y la barbarie han resultado siempre de tan infausta combinación.

En cambio, el que se mantiene enraizado en la historia sabe que la supresión del horizonte utópico significa el vaciamiento de los conceptos de libertad personal y de democracia, sobre los que, en principio, se levantan el orden social y el régimen político establecidos. La libertad originaria, constitutiva del individuo, no es una realidad empíricamente comprobable, sino una dimensión “transcendente”, “metafísica”, que utópicamente atribuimos al ser humano. Definimos al hombre como libertad, pero ésta sólo se vive en la lucha por su realización, contra todos los obstáculos sociales que la cohiben o la mutilan. Sin un horizonte utópico, la libertad queda constreñida a simple categoría jurídico-foral que el Estado concede, protege y limita, según condiciones que él mismo dicta. Sin la utopía de la libertad, la política es mero instrumento racional para manejar a los subordinados, o, desde la perspectiva de los que se ven obligados a obedecer, para arreglarse con el poder. Lo racional, entendido como la adecuación óptima de medios a fines, denuncia su conexión con el poder, al no ser más que la expresión concreta de su lógica. Racionalización y poder crecientes son fenómenos que se refuerzan mutuamente, poniendo de manifiesto que el lenguaje del poder no es otro que el de la racionalidad instrumental.

También la democracia se vacía de sentido sin un horizonte utópico. Entendida como un *estado* acabado y definitivo, se revela mera legitimación ideológica del poder establecido. La democracia únicamente tiene vida propia desde la utopía que la concibe, no como resultado, sino como un *proceso* indefinido de lucha por más y mayor democracia. La democracia, entendida como un proceso continuo de democratización, necesita de un asidero utópico.

Claro que sabemos lo que conlleva el intento de limpiar la política de cualquier residuo utópico, la deshumanización de los sometidos; porque desde la lógica del poder no se descubren sujetos, individualidades libres, sino tan sólo medios, instrumentos para, manipulándolos, acrecentarlo. El que los poderosos rechacen la utopía —desde su posición privilegiada viven efectivamente en el mejor de los mundos posibles— es tan explicable como el que los oprimidos se agarren a ella, buscando una esperanza en que sostener su lucha. Mas ello no implica que los que nos previenen de los peligros de la utopía no lleven también su parte de razón: en efecto, es mucho lo que ha padecido este siglo por el empeño de hacer realidad la utopía soñada.

Una defensa de la utopía exige hoy, en primer lugar, retornarla a su calidad originaria, “transcendente”, de “*topos*”, que no se encuentra en parte alguna, purificándola de la historicidad adquirida, de su inmanencia histórica, en suma, de su conversión en filosofía de la historia, todas igualmente banales en su pretensión de abarcar a la totalidad, de encontrar un sentido inmanente a la acción política. En el recorrido por el pasado, he puesto especial énfasis en la transformación ilustrada de la utopía en eucronía, de la “razón utópica” en “razón histórica”, porque los males que se denuncian provienen exclusivamente de esta última. Lo rechazable y peligroso no es la dimensión utópica en sí, que nos promueve,

contra toda evidencia, a la categoría irrenunciable de seres libres, sino la degeneración de lo utópico, al abandonar la “transcendencia” e insertarse en la historia. No es la utopía la que hay que condenar, sino la eucronía, ese futuro ideal, pero inmanente, cuya pronta realización daría sentido a la acción política. La política no se justifica por la historia, haciendo realidad lo que llevaría en su entraña el “espíritu del tiempo”. La política sólo se justifica por la ética, y ésta también se encuentra en ese “topos ouranios” en el que habita la utopía. La eucronía lleva en su seno una buena dosis de furia destructora que en ocasiones hasta puede parecer saludable, pero si logra consolidarse como si fuera la realización de la utopía, muestra toda su carga tiránica y opresiva. La tarea que urge no es purificar la política de sus residuos utópicos, sino depurar a la utopía de los resabios historicistas, sobre todo de la tentación de convertirla en realidad. O formulado de otra forma: la tarea de nuestro tiempo consiste en recuperar la dimensión ética de la política, que han destruido, tanto la absolutización de la “razón de Estado”, como la conversión de la “razón utópica” en “razón histórica”.



NACIONALISMO Y LIBERTAD

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Las líneas que siguen pretenden ser una reflexión crítica sobre el nacionalismo; pero conviene añadir, de inmediato, puesto que están escritas en relación con el problema vasco, que se trata de una reflexión crítica de todo nacionalismo, y no sólo y ni siquiera principalmente, del nacionalismo vasco. Se trata, además, de una reflexión hecha desde la defensa de una ética y una actitud políticas e ideológicas que estimo preferibles a los valores y principios del nacionalismo, en la medida en que aquéllas constituyen para mí una ética y una actitud verdaderamente progresivas y democráticas. Lo que interesa es el problema de la construcción de una sociedad verdaderamente libre y lo que hay que cuestionarse es si el nacionalismo es una forma de liberación, como pretende, o si, por el contrario, es, o puede derivar en, una forma de coacción, cuyo resultado allí donde triunfa no es sino la sustitución de una forma de dominación por otra.

Responder a todo ello no es fácil. Primero, porque el nacionalismo es, como hecho histórico, una fuerza contradictoria y ambigua, liberadora en ocasiones, pero opresora otras muchas; segundo, porque no se sabe muy bien qué es eso de una sociedad abierta y libre, o, por lo menos, existen muy diferentes y aún encontrados criterios acerca de lo que eso sea. No se pretende resolver tales dificultades en estas líneas: es prácticamente imposible —y por tanto, necio— pretender decir algo novedoso y original sobre temas tan problemáticos como nacionalismo y libertad, y sobre sus múltiples conexiones y derivaciones. Por tanto, bastará con formular, en primer lugar, dos proposiciones, y de tratar de fundamentarlas en la medida de lo posible; con añadir, en segundo lugar, algunas consideraciones sobre el caso vasco, sobre lo que puede ser la actual realidad del País Vasco y sobre lo que hay que retener, en términos intelectuales, si se quiere que el País Vasco se construya como una sociedad abierta y libre; y bastará, finalmente, con exponer algunos de los elementos de esa ética progresiva que líneas arriba estimaba yo como preferible al nacionalismo.

DEL NACIONALISMO

Esas dos proposiciones, formuladas rotundamente y con afán polémico, son éstas: 1) que sólo desde el nacionalismo y sólo sobre

Es posible desde el nacionalismo construir una sociedad verdaderamente libre? El autor reflexiona sobre esta cuestión crucial, respondiendo que, tanto en general como en el caso concreto de Euskadi, el nacionalismo tiende a no asumir el pluralismo. El análisis pasa a reflexionar sobre el significado de la libertad individual como suprema categoría, proponiéndose a uno de los últimos socialistas 'utópicos' que han existido como ejemplo de la defensa de este ideal: George Orwell.

el nacionalismo no es posible construir una sociedad verdaderamente libre; 2) que la verdadera libertad —en cuyo triunfo sigue consistiendo la revolución de nuestro tiempo— se apoya en la pluralidad de valores, en la liberación de la sensibilidad y de la moral, y en la autonomía individual. Por tanto, todo proyecto político que no asuma tales principios con todas sus consecuencias no es un proyecto político auténticamente liberador y revolucionario. Sólo desde tales principios es posible articular un sistema político democrático y no autoritario, que permita crear lo que Bertrand Russell consideraba como la aspiración de todo espíritu libre: un orden social racional, justo y libre, capaz de garantizar la tolerancia, la discrepancia, la convivencia y el bienestar.

Las preguntas, por tanto, que hay que formularse son evidentes: ¿Puede el nacionalismo reconocer la existencia de una verdadera pluralidad de valores en la sociedad y en los individuos? ¿Puede el nacionalismo asumir y garantizar la discrepancia en el seno de la sociedad nacional? O, por el contrario, ¿supone el nacionalismo una teoría, una ideología, una mentalidad que necesariamente ha de anteponer la idea de nación —tanto como liberación nacional, que en cuanto exaltación del concepto de patria— el pluralismo, o la disidencia, a la libertad individual? ¿No es acaso todo nacionalismo una doctrina y un sentimiento esencialistas y emocionales que apelan a la nación, a los derechos e intereses nacionales, por encima de los grupos sociales, de los partidos políticos, de las opiniones, de los individuos, de las instituciones incluso? Queden las interrogantes así planteadas; pero quede claro, también, que si tuviese que contestar, me atrevería a afirmar que todo nacionalismo supone, como filosofía política, una concepción unidimensional de la realidad (nacional), puesto que identifica nación y patria con una sola substancia “nacional” que se manifiesta a través de una serie de rasgos históricos, culturales, étnicos y geográficos que son nimios, distintivos, propios y permanentes.

Y por algo más. Y es que, como dice Anthony D. Smith (en *Nationalism*, 1973), la idea de nación supone la existencia de una comunidad homogénea, que se reconoce en una historia, en unas tradiciones y en una cultura particulares, que tiene conciencia de su identidad diferenciada y que la asume como tal; esto es, la idea de nación exige una comunidad que se articula en función de una gran solidaridad interna entre sus miembros y que pretende preservarse en el presente y proyectarse hacia el futuro. Y aún más; nacionalismo es la exaltación de esa idea de nación y, por eso, tiende a enaltecer y primar lo singular, lo distintivo y lo propio, y, viceversa, a suprimir lo diferencial y a rechazar las discrepancias.

El nacionalismo, en suma, tiende a enfatizar —lógicamente— lo nacional, esto es, ese fuerte sustrato étnico-cultural-histórico que constituye la esencia misma de la nación.

Implícito, por tanto, a la idea de nación de todo nacionalismo hay un exclusivismo consustancial y definidor. Y es por eso por lo que la idea de liberación nacional no es suficiente para legitimar democráticamente a los nacionalismos. Y tanto menos así cuanto que nacionalismo supone, además de liberación nacional, exaltación de la idea de nación —como ya ha quedado dicho— y afirmación de la identidad nacional. Por eso, que el nacionalismo se traduzca en proyectos culturales y educativos encaminados a reforzar los símbolos y elementos de la nacionalidad y de la patria (lengua, historia, mitos nacionales, Estado, unidad, bandera, etcétera). En consecuencia, todo nacionalismo tiene, por definición, una

Nazionalismoa eta askatasuna

Juan Pablo Fusi Aizpurua

Gizakiaren helburu nagusia benetan askea izatera irits daitekeen gizarte bat eraikitzea baldin bada, saio honetan ondoko galdera egiten da: gerta al liteke eraikitze hori arrazionalismoaren eskutik eta nazionalismoa oinarritzat harturik? Honako galdera hau bi ikuspuntutatik erantzun daiteke: ikuspuntu orokor batetik —nazionalismoaren ideologia eta mugimenduak aztertuz alegia—, edo nazionalismoa Euskalerriko kasu berezira mugatuz.

Ikuspuntu orokorretik, nazionalismoei jokabide ilibera la erabil erazi dieten mekanismoak dira aztergai. Zergatik hori? Nazionalismoa betiere ahaleginetan ibiltzen delako naziotik unitate politikoa ezezik, kultur unitate homoginoa ere sorterazi nahian. Homogenotasun irrika honek bestelako leinu, kul-

inevitable tentación totalitaria, en la medida que le son irrenunciables opciones como la instrumentalización de los individuos al servicio de la nación, el reforzamiento de la unidad nacional y la exaltación del pasado político nacional.

Más adelante matizaré parcialmente esa afirmación. Añadiría ahora que todo nacionalismo tiende, también por definición, a absolutizar la esencia nacional, a la imposición más o menos coercitiva de un designio nacional. Pues bien, digámoslo ya (con F. A. Hayek): la libertad es precisamente la ausencia de coerción. En la medida, por tanto, que nacionalismo suponga la imposición coercitiva de un proyecto político (cultural, educativo) nacional, supondrá, también, un principio de amenaza a la libertad, incluso aunque dicho proyecto se justifique en nombre de la liberación nacional. En otras palabras; toda realización de un proyecto nacional desde el Estado puede suponer —no digo que suponga necesariamente— la violación del derecho básico de la persona a decidir su propio proyecto de vida.

Hay más. Pero parece obligado y necesario no demorar por más tiempo una aclaración que, tal vez, habría tenido que ser previa: si el nacionalismo fuese sólo el deseo de preservar la identidad cultural de un pueblo cuando está amenazada, su defensa sería, desde una óptica democrática, inexcusable. Pero el nacionalismo es, como señaló Plamenetz, un fenómeno cultural que adquiere forma política (John Plamenetz, "Two types of Nationalism", en E. Kamenka, *Nationalism*, Londres, 1973). El problema es, precisamente, determinar el carácter de las formas políticas que adquieren los nacionalismos. Pues bien; aunque la tipología y la variedad de los nacionalismos son extraordinarias, pienso que Elie Kedourie llevaba razón (en su libro *Nationalism*, Londres, 1960) cuando afirmaba que hay principios iliberales en todo nacionalismo: lo es, al menos, esa irrenunciable aspiración nacionalista a fundamentar la vida política en unidades culturales homogéneas —a construir naciones—, y a crear una especie de unidad obligatoria en el seno de la comunidad nacional —a hacer de la nación, además de una unidad política, una unidad cultural—. Esa homogeneidad cultural y política a que aspiran los nacionalismos, lleva a la exclusión de lo nacional de aquellos individuos o culturas o grupos sociales que sean o étnica o cultural o lingüística o religiosamente distintos, o que no están integrados, ni pueden estarlo, en la comunidad nacional ni se sienten, ni pueden sentirse, identificados con ella. El caso de los judíos es doblemente paradigmático: en su día, fueron excluidos de numerosas comunidades nacionales porque su religión y su etnia no encajaban en aquellos proyectos nacionales; en la actualidad, excluyen del estado de Israel a quienes, por su religión y su etnia, no pueden formar parte del pueblo judío. El nacionalismo lleva a la afirmación del principio de unidad nacional frente a los principios de diversidad y pluralidad. Eso es tanto más grave en tanto en cuanto es casi imposible encontrar históricamente sociedades culturalmente homogéneas: todos los nacionalismos son, así, etnocentristas y esencialistas; alientan en ellos el espíritu del exclusivismo y el fantasma de la xenofobia.

Hay, pues, factores potencialmente negativos en todo nacionalismo. Lo son, además de los ya dichos, los siguientes:

1. La exaltación emocional de principios abstractos como pueblo, patria y nación (pueblo es una vaguedad sociológica imposible de precisar; nación no es una realidad histórica inmutable: las naciones, además, no tienen esencia, sólo tienen historia.

tura eta hizkuntzei dagozkien giza-talde, gizaki edo kulturak baztertzea ekarri ohi du ondorioztat. "Homogenotasuna" eta "bazterketa" deritzen bi joerok gaitzesgarriak izaten dira zeren eta, erradikalak edo gehiegikeriazkoak direnean, norbere eskubideei hala nola kultur, leinu eta politika-aniztasunari kontra egiten baitiete.

Euskal nazionalismoaren hesparruari dagokionez, hogeigarren mendeko Euskalerraren pluralismo erreala (historikoa, kulturala, soziala eta politikoa) aztertzen da, bi erizpide murrizti kontrajartzen zaielarik: euskal nazionalismoarenari ("Arana-errorea"), eta ikuspuntu espainolarenari (Unamuno-errorea).

Euskal nazionalismoa, bere aldetik, utziezinezko borondate euskaldunzalea dela medio, ez da euskal gizarte aske baten eraikintza bakarrik eta eksklusiban lor dezakeen proiektua: "euskal proiektu nazionala, euskal gizartearen aniztasuna ezagutzen ez duen eran, proiektu iliberal eta berezizalea besterik ez da izango".

2. La afirmación de la comunidad, del Estado y de los principios nacionales de unidad y solidaridad, frente al individuo y a las minorías.
3. La deformación legendaria y mitificadora de la realidad nacional y de su pasado: en la medida que el nacionalismo supone un falseamiento de esa realidad nacional, excluye la posibilidad de un conocimiento real y crítico de ella y, lo que es especialmente grave, excluye que se acepte la crítica de la propia identidad nacional (lo que hace que el nacionalismo se sienta siempre incómodo ante todo quehacer intelectual realmente crítico).

Se comprende, por tanto, la gravedad de las cuestiones que plantea el nacionalismo. De ser cierto todo lo dicho hasta aquí, lo que se debate es si el nacionalismo puede o no ser compatible y respetuoso con los derechos individuales, con la diversidad cultural y con el pluralismo ético y político. De no serlo, el nacionalismo sería un sentimiento y una doctrina esencialmente iliberales (aunque no por eso dejara de ser popular, igualitario, etcétera). Mi convicción, como ha quedado dicho, es que, *en sus formas extremas* (y el subrayado parece obligado), el nacionalismo es una doctrina esencialmente liberal. Pero creo igualmente que existen profundas diferencias entre las distintas variedades de nacionalismos y creo que existen elementos correctores de ese iliberalismo nacionalista: lo es, por ejemplo, la asunción por los nacionalismos de los valores esenciales a toda ética progresiva como son los derechos individuales, la pluralidad cultural e ideológica y las libertades fundamentales. Es un hecho que ha habido nacionalismos liberales, democráticos, humanitarios y progresistas: lo fueron, por ejemplo, los nacionalismos europeos occidentales de la primera mitad del siglo XIX, y lo han sido, en nuestro siglo, muchos nacionalismos descolonizadores y anti-imperialistas. Pero también es un hecho que muchos nacionalismos han sido autoritarios, reaccionarios, antiliberales, racistas, xenófodos, e imperialistas: lo fueron el nacional-socialismo alemán y muchos nacionalismos post-coloniales de base étnica o tribal o religiosa. Esa ambivalencia deberá mover al menos a reflexión y a permanecer en guardia.

NACIONALISMO Y PLURALISMO VASCO

Vayamos ya al caso vasco y planteemos la cuestión verdaderamente esencial e insoslayable: ¿Puede construirse una sociedad vasca verdaderamente libre sólo desde el nacionalismo y sólo sobre el nacionalismo? Será necesaria una discusión antes de intentar contestar a tal interrogante ya que entiendo que no es posible responder adecuadamente si no se define previamente con nitidez y corrección lo que es el País Vasco contemporáneo.

Creo haber intentado esbozar ya, con mejor o peor fortuna, una aproximación a tal definición (en "El pluralismo vasco", *Leviatán*, febrero 1984), por lo que me limitaré a resumir lo ya dicho en otras ocasiones, aún a riesgo de resultar reiterativo y monótono. Y eso que he dicho es, básicamente, que no podrá haber explicaciones válidas del hecho vasco si no se parte del reconocimiento de la pluralidad cultural y política del pueblo vasco en su historia, si no se acepta que el País Vasco del siglo XX se caracteriza por un amplio pluralismo cultural y político, que incluye el dualismo lingüístico y una variedad amplia de mentalidades y hábitos de comportamiento social.

Baina zer adierazten du benetan libre den gizartea eraikitzeak? Zer da garrantzitsuagoa askatasunaren erresuman, nazio askatasuna ala norbere askatasuna? Dilema honen erantzuna erraza da. Lehenengo eta behin, "nazioa" eta "askatasuna" kontzeptuek, "berdintasuna" eta "askatasuna" deritzenek bezala, ez dute ezertan ere elkar jo beharrik. Baina halaber gaineratu beharko genuke, baita beldurrik gabe gaineratu ere, konponezina sortzekotan nazioak askatasunera makurtu behar duela.

Horregatik ez da arraskia izaten minorien desadostasuna onartzen ez duen gizartea, hala norbere konformagaitasuna nola desobediencia kolektiboa jasangaitz-tzat jotzen dituen gizartea alegia. Horixe da hain zuzen ere nazionalismoaren tentazioa: disidentziok, haren nazio-asmoaren etsai diren eran, zanpatu egitea. Azkenik, humanismo sozial eta liberalaren erakusgarri, azken sozialista utopikoetariko baten moralitasun politikoa azaltzen du autoreak zehatz-mehatz: George Orwellena.

Eso equivale a decir que el País Vasco carece de una identidad unitaria. Probablemente la tuvo en su día; pero el proceso de industrialización que se inició a finales del siglo XIX rompió el orden tradicional vasco y, desde entonces, el País Vasco fue configurándose como una sociedad plural, como una sociedad cultural, étnica, lingüística y políticamente segmentada (dejó de ser, por tanto, una comunidad étnica y lingüísticamente unitaria). Por tanto, toda interpretación reduccionista y excluyente de lo vasco resulta falsa e insuficiente.

Falsa e insuficiente lo mismo se hable de la lengua, que de la cultura, que de la política. Es obvio, por ejemplo, que el *euskera* es la lengua de los vascos; pero el castellano —y el francés en los casos de Laburdi, Zuberoa y Benabarre— ha sido desde que existe, vehículo de expresión de los vascos: los Fueros y hasta la misma ideología nacionalista fueron recogidos y expuestos en castellano. Es evidente, también, que la cultura etno-euskaldún constituye una herencia esencial del pueblo vasco. Pero no es menos cierto que ese legado no agota la capacidad de creación cultural de los vascos. Lo euskaldún es, simplemente —nada menos, pero tampoco nada más— una de las subculturas que integran el conjunto de realizaciones estéticas, literarias, intelectuales y científicas en que consiste la cultura vasca. Esta es, como la sociedad de la que brota, una realidad plural y en extremo diversificada. Y aún habría que añadir que escindida. Pues éste es otro elemento a tener en cuenta para definir el País Vasco: que se trata de una sociedad que no tiene —en 1984— una conciencia homogénea de nacionalidad, sino que es una sociedad escindida ante lo que sea esa idea de nacionalidad.

Y el reduccionismo es aún más falso e inepto en el ámbito de la política. Nada hay más revelador que el pluralismo político del País Vasco contemporáneo: del carlismo al comunismo, pasando por nacionalismo, socialismo, liberalismo y republicanismo, han sido numerosas y muy diversas las ideologías en que han cristalizado las aspiraciones políticas de los vascos. En el siglo XIX, puede hablarse de un dualismo carlismo-liberalismo. Pero ya, en el primer tercio del siglo XX, había una tendencia hacia una triangulación en nacionalismo vasco —izquierda estatal— derecha españolista; y, desde 1975, el sistema vasco iría estructurándose en torno a cuatro opciones: nacionalismo, socialismo, radicalismo abertzale y centro derecha estatal.

Todo eso pone en su debida perspectiva el particularismo nacionalista vasco. Se olvida a menudo —a la hora de definir y analizar lo vasco— que la idea de nacionalidad tuvo una formulación comparativamente tardía y una difusión, limitada. El hecho nacionalista no es lo único interesante que ha ocurrido en el País Vasco contemporáneo. Tan decisivas en su historia han sido la industrialización, el movimiento obrero, la inmigración, el proceso de urbanización o el declive del medio rural. Personalizando, hay que recordar que no son más representativos de lo vasco nacionalistas como Sabino Arana, Ramón de la Sota, José Antonio Aguirre o Juan de Ajuriaguerra que no nacionalistas como Víctor Chávarri, Gregorio Balparda, Facundo Perezagua, Horacio Echevarrieta o Indalecio Prieto; y sus nombres son significativos en Vizcaya pero casi irrelevantes en Guipúzcoa y Alava. En Guipúzcoa, el monarquismo liberal-conservador (de un Fermín Calbetón, por ejemplo), el republicanismo democrático (en San Sebastián e Irún, principalmente) y el tradicionalismo carlista e integrista (piénsese en Víctor Pradera) tuvieron mucha más influencia que el naciona-

lismo vasco hasta 1931 (y aún después; San Sebastián, por ejemplo, no tuvo alcalde nacionalista hasta 1979; durante la II República ocupó la alcaldía el republicano Fernando Sasiain; en Eibar, la hegemonía socialista y republicana fue hasta 1936 inexpugnable). En Alava, ni industrialización ni nacionalismo fueron hechos históricos determinantes, prácticamente hasta 1960-80: en la guerra civil de 1936-39, Alava secundó mayoritariamente el alzamiento franquista, lo que es buena prueba de la historia diferenciada de esa provincia respecto a las de Vizcaya y Guipúzcoa.

En resumen; el pluralismo político vasco responde a cuatro circunstancias, principalmente: a la diferente evolución histórica de cada una de las provincias vascas; al desigual desarrollo económico de sus distintas zonas y comarcas; a la heterogeneidad demográfica y sociológica de su población; a las diferencias de los vascos en torno a la idea de nacionalidad vasca (en la manera de entender su propia personalidad histórica).

Se entiende probablemente mejor ahora que dijera que son falsas e insuficientes las interpretaciones reduccionistas de lo vasco. Y se comprende que incluya como tales a la concepción nacionalista y a la interpretación española de lo vasco —a las que en otro sitio he llamado “errores” “Arana” y “Unamuno”, respectivamente—, pues ambos suponen identificar lo vasco con lo que no son sino aspectos parciales de lo mismo y desconocer algunas e importantísimas de sus dimensiones. (No es necesario extenderse: el nacionalismo reduce lo vasco a lo euskaldún y desconoce las dimensiones castellana y española de lo vasco y de la historia vasca; el españolismo reduce y desconoce justamente a la inversa.) Se comprenderá también, por lo mismo, que abogue por una definición ecléctica y flexible que integre plenamente esa pluralidad definidora del País Vasco contemporáneo; que recoja todo lo que de singular y diferenciado hay en lo euskaldún (euskera, mentalidad, formas culturales, conciencia particularista), pero que reconozca paralelamente las dimensiones no euskaldunas de lo vasco y de su historia (vinculación histórico-cultural de Alava, Vizcaya y Guipúzcoa a Castilla y España, uso del castellano, diversidad cultural, etc.). Una definición que afirme al mismo tiempo la doble identidad euskaldún y española (o, si se prefiere, universal) de lo vasco. Es más; probablemente sólo una definición de ese tipo puede servir de vínculo integrador de la sociedad vasca.

Ahí, en esa última afirmación, está el problema —al menos, tal y como yo lo veo—, y ello nos hace volver a la pregunta inicial, que era, como se recordará, si es o no posible construir sólo desde y sobre el nacionalismo una sociedad vasca verdaderamente libre o, mejor, un País Vasco racional, justo y libre por tomar de prestado las palabras de Bertrand Russell, citadas más arriba. Creo que mi respuesta está implícita en todo lo que llevo escrito hasta aquí. Pero lo diré más claramente: al reducir lo vasco a lo euskaldún, el nacionalismo vasco de Sabino Arana nació como una teoría particularista de lo vasco, aunque se tratase, conviene decirlo, de un particularismo cultural y no de clase (también conviene decir que, a los efectos de estas líneas, lo mismo da el nacionalismo ultrarreligioso y xenofóbico de Sabino Arana, que el nacionalismo social, democrático y cristiano de Aguirre, Leizaola e Irujo: la visión particularista es común a todas las variedades del nacionalismo vasco). Era una interpretación parcial de la realidad social e histórica vasca, una visión que no reconocía la complejidad cultural, política y social del hecho vasco.

Ese es el problema del nacionalismo vasco. Su concepción euskaldunista, que le es irrenunciable, la condena a subordinar su política a lo que es una idea reduccionista de la afirmación de la nacionalidad vasca. Reconocer que el pluralismo es la característica determinante del actual País Vasco equivale a renunciar a construir un País Vasco como una comunidad orgánica y unitaria, basada en fuertes vínculos de lengua y etnicidad cultural. Lo que equivale a decir que o el nacionalismo renuncia a construir una comunidad orgánica vasca de tales características o difícilmente podrá ser el instrumento de vertebración de un orden vasco racional, justo y libre.

No hay que olvidar que la estabilidad y funcionamiento de una sociedad plural —y la vasca lo es— exigen la conciliación e integración de la diversidad que la caracteriza; ni que sociedad libre equivale a pluralidad (y ésta, a su vez, a democracia política). Por lo tanto, la construcción de una sociedad vasca libre exigirá —además de democracia política— la afirmación de la pluralidad del País Vasco contemporáneo y eso a su vez, significará políticas de integración, de conciliación, de superación de exclusivismos y de todo intento de imposición unilateral y sectaria de designios político-culturales reduccionistas. La cuestión parece ahora más clara: sólo una definición que recoja la pluralidad cultural de la sociedad vasca puede servir de vínculo vertebrador de la misma. La pregunta, a partir de ahí, es inevitable (y enlaza con el interrogante con que se iniciaba este apartado): ¿supone o no el nacionalismo vasco una definición flexible y ecléctica de lo vasco, una definición que asume la pluralidad sustancial de la sociedad vasca contemporánea? Si la respuesta es afirmativa, entonces es claro que desde el nacionalismo y sobre él podrá construirse una sociedad vasca verdaderamente libre. Pero también es claro que, si la contestación es negativa, entonces habrá que admitir que una sociedad vasca modelada sólo desde y sobre el nacionalismo, difícilmente podrá ser una sociedad verdaderamente libre. (Hablo, lógicamente, en términos especulativos y abstractos, pero —espero— inteligibles y razonables.) No creo que nadie entienda que lo que estoy diciendo es que el nacionalismo terminará con las libertades en el País Vasco. No hay nada de eso: lo que quiero decir es que en la medida que el designio o proyecto “nacional” vasco del nacionalismo no reconozca la pluralidad de la sociedad vasca, supondrá un proyecto iliberal y particularista.)

SOBRE LA LIBERTAD

Conviene dejar en ese punto la discusión sobre la relación entre nacionalismo vasco y libertad, para retornar, en las líneas que siguen, a la última parte de la argumentación inicial. Se trataba, si aún se recuerda, de una afirmación de orden moral: ni la construcción de un marco nacional o regional propio, ni siquiera la liberación nacional, constituyen valores abstractos y superiores de justicia que puedan aparecer como opciones morales óptimas e inapelables de conducta. Y eso es así por algo verdaderamente esencial: que la libertad individual es el primer derecho básico del hombre. Lo que, llevado a sus últimas consecuencias, implica, al menos, dos cosas: que no existen tipos de vida superiores a otros (o que es el individuo, como decía más arriba, quien debe decidir su propio proyecto de vida) y que el Estado, si ha de ser liberal y democrático, tiene simplemente que promover la pluralidad de opciones —económicas, educativas, culturales, políticas— de sus ciudadanos. Pero de esto, a su vez, se derivan dos consecuencias a mi modo de ver capitales en relación con el nacionalismo: 1) que

la idea nacional no constituye un principio político moralmente superior a otros; 2) que en la medida que un proyecto nacionalista no promueva ni respete la pluralidad de opciones de los ciudadanos no es ni liberal ni democrático.

En qué consiste la libertad individual no es algo fácil de definir, ni lo ha sido nunca, ni voy a entrar yo hacerlo. Basta, pues, con recordar algunos puntos elementales y esenciales en torno a ello. Recordar, en primer lugar, la idea kantiana de que la autodeterminación individual constituye el único principio moral genuinamente válido; y recordar, en segundo lugar, que el individuo tiene derechos básicos anteriores y superiores a cualquier ideal absoluto (por lo menos, los que Robert Nozick señala en *Anarchy, State, Utopia*, 1974: derechos a no ser objeto de agresión, derechos a que nadie disponga de nuestra vida y de nuestra libertad sin nuestro consentimiento). También de lo dicho se derivan, a mi modo de ver, consecuencias importantes en la relación individuo-nacionalismo. Implícito en la ética kantiana está algo que se ha dicho muchas veces, pero que la óptica nacionalista parece ignorar: que la dignidad y la libertad de la persona radican en la naturaleza universal del hombre, y no en su especificidad étnica o nacional. Traducido a un lenguaje más directo, eso significaría que es el individuo, en razón de su condición, no la nación, quien es (o debe ser) soberano; o, en otras palabras, que lo importante es, en primer lugar, la soberanía del individuo, su capacidad para determinar libre y responsablemente su vida y su conducta, y que la soberanía de la nación importa —en comparación— sólo subsidiariamente.

Pero hay más en la ética kantiana y en el concepto de libertad negativo antes apuntado. Y ello es, que el derecho a la autodeterminación personal implica el rechazo a toda autoridad moral exterior al individuo mismo, sea esa autoridad una Iglesia, un criterio universal de justicia —como la filosofía del bienestar colectivo— o una aspiración colectiva —como el principio de la liberación nacional—, o cualquier otro ideal absoluto. Desde una ética de la libertad —hay que insistir—, el único ideal absoluto, los principios morales genuinos, son los derechos básicos del individuo, su derecho a la auto-determinación. No existe, pues, autoridad o ideal alguno —patria, felicidad, religión— en cuyo nombre y a cuyo servicio sea lícito sacrificar aquellos derechos, al menos sin el consentimiento del individuo (en tanto que es sujeto de los mismos).

Se trata, en suma, de reafirmar ideas liberales básicas; de reafirmarlas en este caso, frente al nacionalismo, puesto que hace de la nación un valor supremo y de la liberación nacional, una aspiración igualmente suprema (pero lo mismo habría que hacer si ese ideal fuese otro: si fuese, por ejemplo, el Estado moderno del bienestar a que aspiran todas las filosofías utilitaristas). Y su reafirmación parece obligada desde el momento en que, como indicaba antes, no existen tipos de vida superiores a otros, y que es al individuo a quien compete decidir su propio proyecto de vida. En buena lógica, nada habría que objetar al individuo o individuos que hacen del ideal nacionalista el elemento central de su proyecto de vida. A lo que habría que objetar, en cambio, sería a que hicieran de ese ideal nacional y nacionalista un tipo absoluto y universal de valor, y a que ese ideal se concretara en un designio nacional que tratara de imponerse por encima de los derechos básicos de los individuos. Pues bien; yo creo que en la lógica misma del nacionalismo está hacer de la nación —de la liberación nacional, de la afirmación de la nación— un valor absoluto; y creo que está

igualmente en esa misma lógica la imposición más o menos coercitiva de un designio nacional. Y es por esa doble convicción, precisamente, por lo que me parecen incompatibles en última instancia los principios de la libertad individual con las ideologías de la afirmación nacionalista. De la misma manera que el Estado viola siempre y por definición, en mayor o menor grado, los derechos del individuo, incluso cuando lo hace en nombre del interés general, el nacionalismo tiende a subordinar sus derechos a las exigencias de la nación y de la nacionalidad. Y, por ello, de la misma manera que el derecho a la autodeterminación individual requiere o un Estado mínimo o la articulación de elementos correctores de la arrogancia estatal, la defensa de la libertad requiere, igualmente, o un nacionalismo mínimo o la articulación de mecanismos correctores de la imposición nacionalista. Probablemente, como ocurre con los principios de igualdad y libertad, los principios de nación y libertad no sean excluyentes. Muchas veces se ha dicho que libertad nacional y libertad individual son derechos iguales e inseparables. Pero, incluso admitiéndolo, habría que introducir un principio de prioridad, como hace Rawls al discutir los principios de libertad e igualdad: y hay que afirmar, sin miedo, que, en caso de conflicto, el principio de libertad debe prevalecer sobre el principio de nación.

POR UNA ETICA ORWELLIANA

No creer en ideales absolutos ni en éticas superiores no significa no creer en, o no sustentar, ningún tipo de ética. Ya lo son tanto la afirmación del derecho del individuo a determinar su propia vida como la defensa de la libertad frente a todo tipo de coerción, principios ambos irrenunciables de toda ética progresiva y que, como se habrá visto —espero—, inspiran lo que hasta aquí va escrito. Tan es así —que tales principios fundamentan un tipo de moral— que, en buena ética kantiana, el individuo es moralmente responsable sólo si es realmente libre. Iría aún más lejos. Ese principio de libre determinación, tan característico de la moral protestante y de la ética liberal e individualista, pero tan difícil de asimilar en las culturas de tradición católica, está en la raíz de lo que, desde mi perspectiva, constituye la clave del arco de las sociedades libres, por ser la esencia misma de la libertad intelectual: el no conformismo, el derecho a disentir, el valor de pensar a contracorriente. Yo lo diría casi solemnemente: no es verdaderamente libre una sociedad que no tolera el inconformismo de las minorías, que no admite ni la disidencia individual ni la desobediencia colectiva. El problema de la mentalidad nacionalista es que no puede admitir, en el fondo, ni tal disidencia ni tal desobediencia, cuando impliquen la negación de la propia idea nacional.

El no conformismo, cristalización de la libertad en tanto que autonomía individual, constituye, por tanto, una norma de conducta irrenunciable desde una ética progresiva de la libertad. Es, además, el fundamento último de lo que, con los matices y énfasis que se quiera, es una de las preocupaciones constantes del pensamiento crítico: la formulación de un humanismo social y liberal de nuestro tiempo.

Probablemente, pocos se hayan esforzado más en tal formulación en los últimos cincuenta años que George Orwell (1903-1951) el autor de *Rebelión en la granja* y de *1984*. Y es por eso, por lo que quiero citarlo aquí (además de por razones de afinidad personal): por haberse planteado, radicalmente —repito— la posibilidad de un humanismo social y liberal de nuestro tiempo. Dejemos

claro, antes que nada, lo que es verdaderamente esencial en Orwell: que toda su obra —cuyo tema obsesivo y central es la crítica del totalitarismo— no fue sino un esfuerzo desde y en defensa del socialismo democrático, que Orwell fue un militante antifascista, un intelectual socialista, un escritor de izquierda (y conviene decirlo porque, a menudo, se ve en él únicamente un vocero del anti-comunismo).

Pero con ser eso importante, no es lo que resulta principal para estas líneas. Lo que verdaderamente interesa es que Orwell fue un hombre comprometido —con una pasión moral y una independencia intelectual insobornables— con los valores e ideales de la libertad, de la solidaridad y de la verdad. Ya hay en lo dicho principios suficientes —pasión moral, independencia intelectual, libertad, solidaridad, verdad— sobre los que vertebrar aquella ética progresiva y libre a la que aludía al principio como alternativa a los valores del nacionalismo. Y, en efecto, Orwell significó la moralidad de la política: se percibió como un moralista cuyos temas esenciales eran la defensa de la justicia y de la libertad, y la defensa de la verdad —la posibilidad de conocerla y la obligación de proclamarla.

Sobre tales puntos descansaba el humanismo radical orwelliano. He dicho que Orwell fue un escritor “socialista”, pero fue un socialista insólito, inclasificable, incómodo, polémico y desconcertante. Sus libros —como además de los citados, *El camino a Wigan Pier*, *Homenaje a Cataluña*, *El león y el unicornio*— desconcertaron e irritaron a la propia izquierda. Y lo hicieron porque la idea de socialismo en ellos expuesta era, simplemente, un ideal de justicia y libertad, un impulso emocional de solidaridad en nombre de la dignidad y de la honestidad humanas; porque era un socialismo elemental e idealizante que rechazaba la jerga doctrinal, la pedantería intelectual y las pretensiones ideológicas del socialismo oficial, así como el “esnobismo” y la artificiosidad de los revolucionarios de salón.

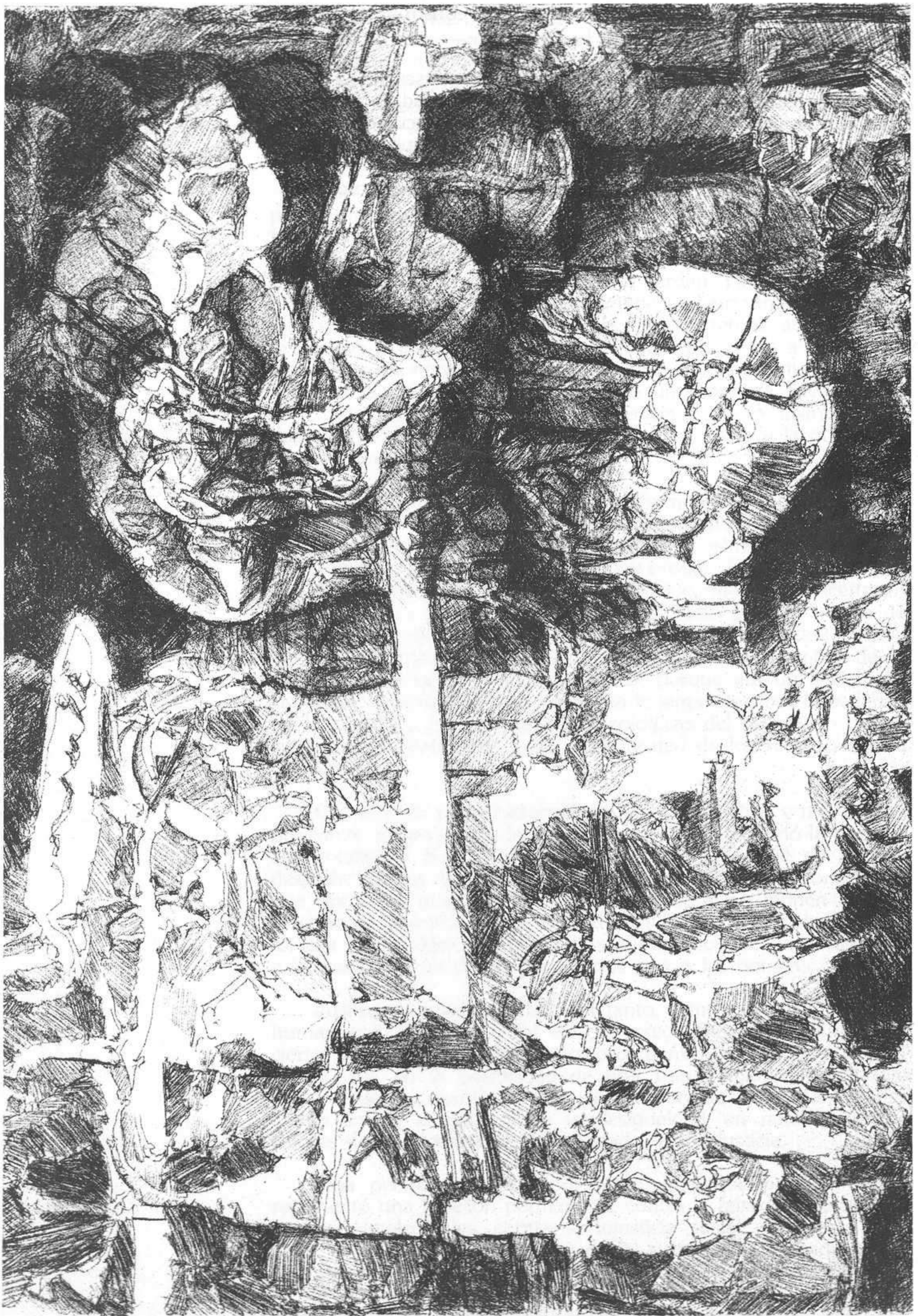
Orwell irritó por su excepcional valor intelectual y moral para proclamar la verdad. En la guerra de España, descubrió la mentalidad totalitaria. Supo ver, primero, y tuvo el coraje de decirlo, después, que las desviaciones totalitarias del socialismo constituyen una gravísima amenaza al pensamiento libre y suponen la más alarmante desviación de los verdaderos ideales del socialismo. Tanto, que llegó a decir que temía más a la falsificación de la verdad y a la manipulación de las conciencias que a las bombas.

Justicia, libertad y verdad, por tanto, como fundamento de ese humanismo liberal y social en que creyó Orwell. Porque, si es cierto que denunció el totalitarismo comunista, creyó hasta el final de su vida en la posibilidad de una transformación social que pensaba debía consistir en una amplia reacción moral del hombre medio contra el privilegio y la desigualdad, en nombre de los valores de la decencia, de la equidad y de la justicia.

Una perspectiva ética, por tanto, más que política. Orwell representó una rebelión permanente contra la falsedad y la deshonestidad intelectuales, contra la injusticia social: una rebelión a favor de la solidaridad social y de la autenticidad individual. Por eso que me pareciera oportuno subrayar su significación: porque es ese sentido moral ante las cosas y ante la vida, al servicio de ideas y principios elementales y claros —verdad, justicia, libertad— lo que constituye para mí el fundamento de toda ética de la

libertad, de la ética que hay que asumir para construir una sociedad verdaderamente libre.

En todo eso, y en lo que he dicho antes —ausencia de coerción, no conformismo individual— consiste la libertad, la idea que sigue constituyendo el concepto revolucionario esencial de la conciencia contemporánea. Todo ello tiene también su aplicación en el País Vasco. Sólo si se articula desde una perspectiva liberal y social así definida, será la sociedad vasca una sociedad verdaderamente libre.



EL NACIONALISMO Y EL MITO DEMOCRÁTICO

La experiencia Norteafricana (*)

Por George Joffé

Los acontecimientos políticos durante las dos últimas décadas en Europa Occidental han venido marcados por un fenómeno, definido por el avezado analista del nacionalismo Anthony Smith como neo-nacionalismo (1), no sin sorpresa para muchos observadores. Sorpresa que resulta de una serie de presunciones que se siguieron a las convulsiones producidas por la Segunda Guerra Mundial, en lo que muchos suponían significaba el final del nacionalismo en Europa. Se decía entonces que la derrota del fascismo y el nazismo traerían el Estado Científico (2) como sustituto del Estado Nacional, nacido en Europa del Este a finales del Siglo XVIII con la desintegración del Imperio Austro-Húngaro y cuyo cénit se alcanzó de manos del movimiento nacional-socialista cayendo con el colapso del Tercer Reich en 1945. El Estado Científico no era más que un paso hacia un orden internacional común y mundial, como aspiración universal que abarcaba desde los marxistas, con su idea de que “los proletarios no tienen patria” (3), hasta los liberales occidentales y su búsqueda de unas Naciones Unidas, ideas todas aún vigentes.

Pero lo cierto es que en Europa se ha venido sucediendo de forma constante el resurgir de los sentimientos nacionales, tanto en los Estados-Nación (véase la Francia Gaulista o recientemente Polonia, a finales de los 60 o en los 80) como entre diversas comunidades dentro de las fronteras de un mismo Estado-Nación. Estas dos formas de nacionalismo son muy distintas por varias razones, entre las cuales destaca quizás el hecho de que en los primeros se acepta el actual reparto territorial en Estados-Nación de Europa, lo cual en sí mismo es resultado de un desarrollo histórico de cinco siglos, mientras que en los segundos no se da necesariamente esa aceptación (4). No obstante estos últimos suelen estar dispuestos a funcionar dentro de unas fronteras dadas, siempre y cuando se dé algún reconocimiento al sentimiento nacionalista de turno —y es en este marco que se les caracteriza como “neo-nacionalistas”—. Por

La tendencia iliberal de los movimientos nacionalistas, enunciada en abstracto en el artículo anterior, es ilustrada en este artículo en el caso concreto de Argelia y también de Marruecos y Túnez, mostrando cómo el nacionalismo de estos jóvenes Estados puede de hecho imposibilitar el pluralismo cultural dentro de su territorio. Paralelamente se ofrece una explicación de porqué estos Estados, por su naturaleza no moderna y por tener una lógica clientelista de funcionamiento, ven el florecimiento de nuevos movimientos neo-nacionalistas, como es el caso de los bereberes dentro de Argelia.

* Traducción: Carlos de la Serna.

(1) Smith A. D., *The Ethnic Revival in the modern world*, CUP (1981), p. 164.

(2) El término es de Anthony Smith, *ibid*, pp. 190-191.

(3) Manifiesto del Partido Comunista, en *Selected Works of Marx & Engels*, vol. I, Foreign Languages Publishing House (1958), p. 58.

(4) Dunham B., *The Heretics*, Eyre & Spottiswoode (1963), p. 467.

(5) Maguire J., *Marx's Paris writings - an analysis*, Gill & MacMillan (1972), 5; p. 65.

supuesto que esto no es así en todos los casos —se nos vienen a la mente inmediatamente los ejemplos del republicanismo irlandés de Irlanda del Norte, con su demanda irredentista de una Irlanda con treinta y dos condados, o el del País Vasco—. A pesar de ello éste es el caso para treinta o más movimientos neo-nacionalistas aparecidos en Europa desde 1945.

Sin embargo, existen otras diferencias importantes entre el nacionalismo territorial redivivo de algunos Estados europeos y el neo-nacionalismo de comunidades aisladas dentro de tales entidades. Después de todo, los Estados europeos tienen instituciones establecidas y que funcionan independientemente de las poblaciones a las que sirven. En teoría, al menos, funcionan mediante burocracias que no tienen intereses particulares a los que servir sino que sirven únicamente cierto Rousseauiano interés general. A esto hay que añadir el hecho de que las instituciones y la burocracia están supuestamente bajo el control de un régimen democrático y representativo que asegura su imparcialidad. De existir conflicto, se trataría más bien de un conflicto basado en los intereses económicos y su réplica sociológica en las estructuras de clase. El éxito de una sociedad democrática reside en la habilidad de dicha sociedad nacional en moderar sus conflictos de clase a través del consenso alcanzado en torno a unos objetivos económicos y políticos básicos. Rasgos como los mencionados son los que definen al Estado científico —la moderna versión del Estado-nación.

La situación, tal y como la percibe el neo-nacionalismo, parece bien distinta. En gran medida el neo-nacionalismo existe por el fracaso en alcanzar los ideales del Estado-Nación, puesto que la exclusión de grupos a la hora de buscar el consenso general crea las condiciones necesarias para que se desarrolle el neo-nacionalismo. Es éste el resultado de un conflicto que no tiene, aparentemente, relación con cuestiones económicas, sino más bien con cuestiones culturales dentro de la super-estructura social.

La naturaleza del Estado-Nación es tal que tolera menos el conflicto cultural que el conflicto de clase. El conflicto cultural es percibido como una amenaza a la integridad del estado y por lo tanto queda fuera del consenso general dentro del cual funcionan las costumbres democráticas debido a que rechaza explícitamente la imparcialidad de la burocracia y las instituciones y, en consecuencia, el proceso democrático en sí mismo. En pocas palabras, los neo-nacionalistas, al no aceptar o no poder aceptar las presunciones sobre las que se basa la pertenencia a una comunidad nacional, se excluyen implícitamente de dicha comunidad —y más todavía si expresan públicamente sus aspiraciones.

De aquí resulta que el neo-nacionalismo es explícitamente étnico en su contenido. Sus miembros identifican su carácter único a través de arquetipos culturales que son marcadamente diferentes de los arquetipos de la comunidad nacional y cuya expresión no está permitida en el contexto del Estado-Nación. El neo-nacionalismo se enfrenta al rechazo del estado con un rechazo de su propia cosecha, definiendo las fronteras de la comunidad sobre la que opera exclusivamente mediante valores culturales. A menudo el más importante de esos valores es el lingüístico —después de todo es una de las formas más fáciles de distinguir a los miembros de distintas comunidades y un determinante fundamental de la identidad cultural.

Qué duda cabe que la utilización de identificadores culturales,

Nazionalismoa eta mito
demokratikoa. Ipar
Afrikako esperientzia

George Joffé

Hona artikulua honen asmoa: Argeriak, Marokko eta Tunisiak izandako bilakaera historikoa jorratuz, independentzia lortuta ere oraindik koloniak bailiren eraikita daudela erakustea. Are gehiago, mugimendu eta ideologia nazionalistan oinarritutako herrialdeok ez dutela Estatuaren egitura berririk. Egitura zahar horrek "akasdu-na"-deritza, edo "lojika klientelista"-ren bidez funtzionatzen duelako. Esan nahi baita, harreman pertsonalizatu eta klientelisten bitartez zenbait eliteri edo-ta herrialde edo giza onarria duen taldeei zerbitzatzeko ari da aipatu egitura.

Ondorioz, Estatu "akasdu-nok" banandu egiten dira hiritar guztien onerako lanean

y de una lengua como el principal entre ellos, para establecer una frontera étnica y definir una comunidad nacional no es solamente una reacción ante la exclusión por parte de una comunidad más amplia. Se trata de una característica inherente a cualquier grupo que posea unas cualidades culturales únicas —siendo la lengua la más obvia— dentro de una mezcla social más compleja. Como tal no implica la necesidad de una existencia política separada: durante el siglo anterior al reciente resurgir étnico (6) en Europa, los mencionados factores culturales se incorporaban, o su supresión era tolerada por los que los poseían, sencillamente porque la construcción de unidades políticas más amplias era considerada más importante.

En gran medida esto se debió a que los factores económicos eran los prioritarios y el desarrollo de las estructuras democráticas, diseñadas para resolver el conflicto de clases que dichos factores económicos engendraron, llegaron a ser la mayor preocupación de la comunidad. Pues bien, desde la Segunda Guerra Mundial, se ha hecho claro que las comunidades neo-nacionalistas han salido con desventajas por dos razones importantes. En primer lugar, la democracia representativa expresada a través de partidos políticos, que corresponden a diferencias de clase, tiene muy poco interés en los conflictos culturales —y en particular cuando esa democracia ha buscado la desradicalización del conflicto de clase y la homogeneización de la sociedad en un sentido amplio—. Sin embargo, las comunidades étnicas —culturalmente distintas— rechazan dicha homogeneización y han llegado al convencimiento de que sus preocupaciones son rechazadas por esos partidos. En segundo lugar, se ha sustituido, como factor de diferenciación económica, al conflicto de clases por otro que divide a las zonas económicas centrales de un Estado-Nación y aquéllas que son periféricas en su funcionamiento económico (7). Resulta claro que el conflicto de clases, mientras existe, es neutralizado mediante la integración de las burguesías locales de las zonas neo-nacionalistas dentro de la escena nacional más amplia, mientras que la clase obrera urbana y los grupos agrarios locales se ven aislados, siendo conscientes de su falta de influencia sobre los procesos político y económico en el plano nacional. El elemento final que completa este modelo neo-nacionalista es que la clase media, tecnocrática o profesional, que normalmente articularía las actitudes locales como una reivindicación nacional, termina también por ser integrada mientras que los elementos de la clase obrera urbana de la comunidad neo-nacionalista ven diluirse su poder debido a la presencia de una nueva fuerza de trabajo inmigrante traída de fuera para reponer o aumentar el mercado de trabajo (8).

No es sorprendente que con estos presupuestos dichos grupos rechacen el consenso democrático nacional y se vuelvan por lo tanto hacia una comunidad étnica que define su propia identidad a través de su sentimiento nacionalista. Sin embargo, para que este sentimiento se haga un nacionalismo militante y en conflicto con la sociedad más amplia, necesita de un liderazgo. Este debe ser provisto por grupos de élite que no han sido absorbidos por la

(6) Así define el tema Smith, *op. cit.*

(7) Las consecuencias de esto han sido ampliamente tratadas por Hechter M., *Internal Colonialism*, Routledge & Kegan-Paul (1975), capítulo 2.

(8) Véase el caso del País Vasco, Escudero M., *Euskadi, dos comunidades*, Aramburu (1978), p. 115.

O en Irlanda por el sistema de plantaciones y posteriormente en las postrimerías del hambre: Lee J., *The modernisation of Irish society 1848-1918*, Gill & MacMillan (1973), p. 11; Hill C., *The century of revolution 1603-1714*, Cardinal (1974); pp. 105-107.

diharduen administrazioan oinarturiko Estatu zientifiko idealetik.

Estatu akasduaren eredu hau, ideologia nazionalista batzaile eta aniztasun-baztertzaitan sustraiturik, Argeriako kasuari aplikatzen zaio, Argeriar mugimendu neo-nazionalista baten sorkunde eta gaurko arrakasta adierazteko: berberiar mugimendu nazionalista.

Gobernuak bultzatutako kultur-hizkuntz batasunerako ahaleginek, bai eraikuntza sozialistari buruzko bertsio islamikoa eta bai sinbolo nazionaltzat edukitako literatura arabieraren zabalkuntza abaiapuntu direlarik, erantzun bakar bat besterik ez dute izan berberiarrengan: ukapena, kultur politika honen kontrako jarrera bai Cabilan eta bai Argeriako beste herrialde batzutan, elementu kultural horiek indarrean derrigor-tutzat eta kanpotartzat jotzen baitituzte. Baina Estatu-nazionalismo ofizial berri honen kontrako nazionalismo erre-gional berria sorterazi duen

comunidad nacional —precisamente debido a la localización de la incipiente comunidad neo-nacionalista en la periferia económica. Esas élites sencillamente no tienen a donde ir, excepto reintegrarse dentro de la comunidad neo-nacionalista a pesar de que son fundamentalmente un producto de una movilidad educacional, introducida por el Estado en su búsqueda de cuadros tecnocráticos. La característica imprescindible es que estas élites no tengan acceso a las palancas del poder del Estado y que por lo tanto estén excluidas automáticamente, como lo están sus bases neo-nacionalistas (9).

Sin embargo, al volcarse sobre sí misma de esta manera, la comunidad neo-nacionalista no está rechazando únicamente el principio de democracia parlamentaria a nivel nacional debido a que está regida por una autoridad social y culturalmente extraña y participar en ella es un ejemplo de falsa conciencia, sino que además está en peligro de perder su propia reivindicación a los principios democráticos. La razón de esto es simple y está vinculada al propio medio a través del cual la comunidad neo-nacionalista se autoidentifica: su peculiaridad étnica (cultural-lingüística).

Además por su misma reivindicación de poseer un carácter único y exclusivo —puesto que para pertenecer a ella es necesario el uso de una serie específica de indicadores culturales y en especial el uso de una lengua en particular— está excluyendo a la fuerza a aquellos que son parte de un grupo cultural diferente, a aquellos cuya lealtad primaria se dirige hacia la comunidad nacional más amplia o a los que, aun teniendo sus orígenes en la comunidad neo-nacionalista, han carecido del acceso a sus indicadores culturales, incluso viviendo en el mismo área geográfica que reclama como propia dicha comunidad. En pocas palabras, el igualitarismo y la participación democrática se convierten en patrimonio tan sólo de los étnicamente aceptables.

Resulta irónico que el nacionalismo siempre reivindica el igualitarismo y, como producto del mito histórico en que se justifica, se pretenda también democrático. El mito histórico es un mecanismo para legitimar estas ideas, puesto que ofrece una justificación ostensible, mediante hechos, de las reivindicaciones democráticas e igualitarias del neo-nacionalismo, a la vez que asegura el que sean únicamente los miembros de la comunidad los que puedan reclamar dicha legitimidad. Con esto no se quiere negar que el mito histórico pueda corresponder con los acontecimientos históricos, puesto que a menudo así ocurre. Sin embargo éste no es su propósito principal, puesto que lo que persigue primariamente es reforzar y justificar la identidad y definición de la comunidad étnica que expresa su ideal neo-nacionalista. Un propósito accidental es, por supuesto, el justificar la reivindicación neo-nacionalista como una reivindicación democrática, siendo éste un aspecto que se ha manifestado en las Islas Británicas con el neo-nacionalismo Irlandés, Galés, Escocés y de Cornualles, así como en el País Vasco.

Resulta interesante observar que de entre los movimientos neo-nacionalistas mencionados más arriba, o incluso de entre los movimientos europeos, sean sólo el Irlandés y el Vasco los que han ido a reclamar una separación tajante de una comunidad más amplia. En el caso Irlandés la razón es simple puesto que ya existe

(9) Es Gellner el que observa que la movilidad social y la educación son esenciales para que un sentimiento nacionalista se desarrolle en un nacionalismo. Mientras que A. Smith, *op. cit.*, p. 174, ha refinado este argumento para el resucitar étnico. Véase Gellner, E., *Thought & Change*, Weinfeld & Nicholson (1964).

kultur istilu hau beste arazo larriago baten estalpea besterik ez da: berberiarrek, talde bat diren aldetik, ez dute Estatuaren boterera iristerik. Botere publikoaren funtzionamenduaren lojikatzen hartutako "klientismoa" dela eta, ez dute Estatu horretan behar adinako ordezkariarik.

Beraz, mugimendu neo-nazionalistak (hau da, Estatu baten barnean ari diren mugimendu nazionalista sortu berriak) nola sortu ote ziren adierazteko gauza den azalpen bat proposatzen da. Autorearen ustez, azalpen hau Mediterraneoan arro osoari aplikatu dakioke, bai Europar bazterrean (Espainia, Frantzia, Italia, Grezia) eta bai Afrikakoan: aztertutako egoeraren azken fineko zioa zera izan da, Nazio-Estatuek ez dutela inolaz ere jakin zerbitzu publikoak hiritar guztien baliagarririk direneko Estatu moderno zientifikoki bihurtzen, Estatuak "egitura klientelista"-ren bidez funtzionatzeagatik eta herrialde-zati baten jabe den talde batek halako Estatuaren boterera iristeko aukerarik ez duelako.

un Estado-Nación Irlandés y la separación del Ulster de Gran Bretaña implica la unidad con Irlanda, sean cuales sean las demandas para re-estructurar a Irlanda misma. En el caso del País Vasco, resulta más difícil encontrar las razones para que se busque una solución tan radical. Después de todo, otros grupos neo-nacionalistas en España, en particular los Catalanes, han sido capaces de satisfacer sus aspiraciones mediante un acuerdo autonómico dentro del Estado Español. ¿Por qué no puede ser así para el País Vasco?

La respuesta, así se ha sugerido, es que el problema es de una naturaleza dual; en primer lugar reside en la naturaleza del Estado Español post-franquista y, en segundo lugar, en la forma en que el nacionalismo vasco se ha desarrollado en una región que solía ser económicamente avanzada en las fases iniciales del capitalismo español, pero que se ha ido aislando paulatinamente de los desarrollos en el resto del Estado (10). En resumen, el Estado Español no es aún, o mejor dicho no ha sido uno en el que unas instituciones imparciales sirven a una población homogénea y móvil. En este sentido ha sido "deficiente" en tanto en cuanto ha quedado lejos del ideal del "estado científico". El acceso por parte de comunidades específicas y otros grupos al Estado depende de mecanismos clientelistas que reflejan tradiciones mucho más antiguas, y es por el fracaso de las jerarquías clientelistas en su intento de penetrar las instituciones centrales del Estado por lo que se genera el rechazo y el irredentismo de las comunidades así afectadas.

En este sentido, España entra dentro del modelo Mediterráneo que se repite en mayor o menor grado en el sur de Francia (Córcega), Italia (Sicilia), Yugoslavia y Grecia. Sorprendentemente se puede identificar el mismo problema en estados de la ribera sur del Mediterráneo, en particular en los dos mayores estados del norte de África, Argelia y Marruecos. Ambos se caracterizan por la presunción de una práctica democrática en un nivel estatal que se ve desmentida por la experiencia real. Ambos han visto surgir un neo-nacionalismo, irredentista en mayor o menor medida, cuyo carácter democrático queda en entredicho por sus definiciones exclusivistas.

ARGELIA: BUROCRACIA CONTRA BERBERISMO

La Argelia moderna se forjó en la Guerra de Independencia (1954-1962). La guerra fue dirigida por un solo movimiento político, el Frente de Liberación Nacional (FLN) que supo apartar a los pocos competidores que tuvo al iniciarse la lucha, convirtiéndose así en el único vehículo de expresión para las aspiraciones independentistas argelinas (11). A pesar de su implacable lucha por el control en solitario de la revolución, el FLN proclamaba, sin embargo, entre otros fines la 'reinstauración de un Estado Argelino soberano' que sería democrático y 'social', dentro del marco de los principios Islámicos y que respetaría los derechos humanos básicos sin discriminación de raza o credo (12). Según avanzaba la guerra

(10) Véase Heiberg M., *Basque Nationalism: its economic, political and cultural determinants and effects* PhD. (Lond) (1981); 'Insider/Outsiders: Basque nationalism', *Arc. europ. sociol.*, núm. XVI (1975), pp. 186-193.

(11) El mayor competidor fue el MNA de Messali Hadj, aunque otros grupos de menor importancia fueron o eliminados o absorbidos por el FLN, caso del grupo de Ferhat Abbas UDMA o 'Ulema'.

(12) Harbi M., *Les archives de la révolution algérienne*, éditions Jeune Afrique (1981), p. 102, 'Proclamation de FLN' 31.10.54.

fueron apareciendo elementos económicos en el programa, desde la promesa de una reforma agraria en el Congreso de Soumman (1956) (13), hasta la seguridad dada por el programa de Trípoli (1961) y la Carta de Argel (1964) de que Argelia emprendería una vía de desarrollo socialista (14).

Sin embargo, tanto en su organización como en su *Modus operandi*, el FLN era un modelo de comportamiento anti-democrático. Por supuesto que hubiese sido irrazonable aplicar criterios democráticos a lo que era un movimiento de liberación nacional inmerso en una de las más feroces guerras coloniales del período de la post-guerra europea. Sin embargo esas inclinaciones o tendencias siguieron vigentes mucho tiempo después de terminada la guerra y una vez iniciado el período de reconstrucción. Una vez más, dichas prácticas se podrían haber tolerado si la negación de la praxis democrática se hubiese hecho por mor de un desarrollo socialista rápido —aunque todo parece indicar que adoptar dicha actitud resulta peligroso—. No obstante, hasta la caída de Ahmed Ben Bella, en junio de 1965, el FLN no tuvo una política socialista coherente, a pesar de la Carta de Argel, ni tampoco era ése el objetivo del movimiento.

Mohamed Harbi (hombre cercano a Ben Bella y a la sazón director de *Revolution Africaine*) ha descrito de forma brillante la organización interna del FLN como una burocracia piramidal, que adquirió una ideología populista sustentada en la represión de toda opinión divergente (15). Según argumenta Harbi, en el momento de proclamarse el alto el fuego, el 19 de marzo de 1962, el FLN se convirtió en un instrumento destinado únicamente a la obtención del poder:

“Nacido para superar la imposibilidad de cada grupo social para afrontar por sí solo los problemas de la creación de una nación argelina, el FLN llevó, desde el principio, todas las marcas que su historia habían de darle: el centralismo autoritario, la mística del secreto, la exclusividad, la utilización del terror para desarrollar el sentimiento de solidaridad nacional así como para reprimir los intereses de clase o particulares, la integración de la religión en el sistema de autoridad, el rechazo hacia una base de clase estable y, por último, la prioridad dada a la conservación de un aparato burocrático en vez de dársela a las aspiraciones de la clase trabajadora o la burguesía” (16).

Hay que reconocer en todo caso que Mohamed Harbi puede tener una visión no muy imparcial en el tema pues fue uno de los que se vieron expulsados del sistema y del proceso de desarrollo argelino después de la guerra. De todas formas, ilustra su tesis señalando que el FLN, durante la guerra, se preocupaba sobre todo de crear una burocracia eficiente y totalmente sometida a la dirección central. Simultáneamente se fueron sentando las garantías de lealtad y obediencia mediante la creación de vínculos ‘clientelistas’ que reflejaban los variados orígenes de los líderes, tanto en términos políticos como prácticos. Incluso la geografía jugó su papel, en particular a la hora de establecer los vínculos entre determinados líderes del FLN y el Ejército Nacional de Liberación, que se encontraba a lo largo de las fronteras argelinas con Marruecos y Túnez.

(13) Horne A., *A savage war of peace*, Penguin (1979), p. 407.

(14) Clegg I., *Workers Self-management in Algeria*, Lane (1971), p. 42.

(15) Harbi M., *Le FLN, mirage et réalité*, Éditions Jeune Afrique (1980), pp. 299-320.

(16) *Ibid*, 299.

Junto con esta obsesión burocrática, el FLN también desarrolló una ideología que, dada su posición como único movimiento político y militar, resaltaba su propósito nacionalista. En primer lugar, como señala Harbi, el FLN se cobijó de forma consciente y explícita bajo el manto del Islam —una expresión de cultura nacional opuesta a la cultura francesa—. Sin embargo, en ese período, no tomó el Árabe literario moderno como forma de expresión de esa cultura, a pesar de las presunciones implícitas de supremacía de los modelos culturales de Oriente Medio frente a los europeos, en la vida cultural nacional. En parte esto se debía a la falta de personal debidamente formado, pero el efecto inmediato fue que el dialecto árabe argelino y las tres lenguas bereberes que componían la forma habitual de expresión de la amplia mayoría de los argelinos se vieron excluidos de la nueva nación que habría de nacer. En segundo lugar, esa nueva nación que habría de tener las mismas fronteras que las del territorio francés de Argelia— adquirió su propio mito histórico en la reivindicación del FLN de que estaba ahí para ‘restaurar’ la nación argelina —una entidad que no había existido en la época precolonial sino que era el resultado específico de una experiencia colonial integradora—. No obstante, del crisol de la guerra y por la división operativa de las fuerzas del FLN dentro de Argelia en regiones específicas, surgió al mismo tiempo un sentimiento popular de nacionalismo argelino así como una variedad de nacionalismos étnicos particulares (17). El FLN no supo encauzar estos desarrollos porque perdió su hegemonía a resultas del creciente protagonismo del Ejército de Liberación Nacional a partir del alto el fuego de 1962.

Así fue como Ahmed Ben Bella, que llegó al poder con el apoyo del ejército, pudo construir sobre lo que había heredado del FLN una incipiente burocracia adicta a la estructura piramidal de poder que estaba sustentada por la coacción y las prácticas de las distintas facciones clientelistas en pugna por el control de las palancas de poder dentro de esa estructura —todo ello dispuesto dentro del marco de un sentimiento general de unidad nacional que era en sí mismo el resultado de la victoria—. El problema para el nuevo presidente fue por consiguiente el crear estructuras que fuesen reconocidas como instituciones imparciales dentro del nuevo estado al tiempo que compensaban la debilidad inherente del sistema a través de propiciar el enfrentamiento entre las distintas facciones dentro de la burocracia. Estas facciones reproducían las divisiones que habían existido dentro del FLN durante la guerra y eran las siguientes: los sindicatos, la estructura burocrática propiamente dicha del FLN, los antiguos grupos de la burguesía encabezados por Ferhat Abbas, la oposición étnica de la Cabilia dirigida por Hoceine Ait Ahmed y el llamado Clan de Oujda dirigido por Houari Boumedienne, que controlaba el ejército y que en un principio puso en el poder a Ben Bella (18). La caída de Ben Bella se debió sobre todo a su incapacidad para aplacar o neutralizar a la facción apoyada por el ejército, el Clan de Oujda, siendo el máximo líder de este grupo el que le sustituye en junio de 1965.

El problema con el que se enfrentó Boumedienne, cuando tomó las riendas del poder después de sustituir a Ben Bella, era en esencia el mismo que padeció su predecesor. ¿Cómo iba a crear los modelos de lealtad, en una nación de conciencia nacional recién estrenada que esperaba impacientemente ver satisfechas sus demandas económicas legítimas y simultáneamente neutralizar los

(17) Roberts, H. ‘The politics of Algerian Socialism’, in Lawless R., & Findlay A. (eds.), *North Africa*, Croom Helm (1984), p. 7.

(18) *Ibid*, 9.

efectos del faccionalismo en la todopoderosa burocracia para transformar a ésta en un instrumento eficaz de poder dentro de lo que vendría a ser el equivalente argelino del estado científico? Lo que le diferenciaba de Ben Bella era que él controlaba el ejército y por lo tanto podía utilizar su poder para reforzar su autoridad sobre la burocracia. Hasta 1971, Boumedienne, por supuesto, siguió esta línea asegurándose de que el faccionalismo en la burocracia fuese controlado y atenuado. Esto se alcanzó hacia el año 1967, y por entonces el nuevo gobierno se volcó en consolidar las instituciones del Estado como fase preparatoria del lanzamiento de un desarrollo económico masivo a principios de los años 70.

El problema consistió sin embargo en que con esta política, en esencia elitista y basada en el poder cooptado por el presidente a través de sus contactos con el Clan de Oujda y el ejército, se negaba la participación política y la capacidad de expresión a una amplia mayoría de los argelinos y del propio FLN, que de no haber sido en sí mismo un producto del faccionalismo burocrático hasta su derrota por la facción que contaba con apoyo del ejército en 1962, podía haber llegado a ser una base de movilización popular y de integración nacional. El gobierno era consciente de que era necesario dar acceso a las formas de expresión política como una vía de transformación de sus instituciones para que llegasen a ser consideradas como imparciales y desinteresadas en vez de gobernadas por intereses faccionalistas o clientelistas. El gobierno creó una serie de asambleas populares a nivel comunal o de guilayas (19) en 1967 y 1969, en un proceso que se esperaba culminase con una nueva convocatoria de la Asamblea Nacional que había sido desconvocada al principio de la era Boumedienne (1965). De hecho se inició un curso de acción que parecía, a primera vista, que iba a afrontar el problema de la integración popular en el proceso político pero que a fin de cuentas sirvió tan sólo para profundizar el faccionalismo burocrático.

Este mismo año el régimen de Boumedienne decidió lanzar un proceso radical de reforma agraria —la Revolución Agraria—. Con ello se pretendía mejorar la producción de alimentos, ofrecer nuevos mercados a la producción industrial aumentando la demanda rural, invertir la tendencia creciente a emigrar a la ciudad e integrar políticamente al agro en el nuevo aparato central del Estado. La revolución agraria también pretendía de forma tangencial romper con los modelos del clientelismo y caciquismo agrarios basados en el control de la tierra, substituyéndolos por un proceso de participación política popular mediante la revitalización del FLN y la utilización de otras instituciones de participación de masas. El gobierno también se percató del carácter inherentemente faccionalista de la burocracia estatal e incluso del moribundo FLN no utilizando directamente ninguno de ambos organismos para las reformas. En vez de ellos se nombraron nuevas comisiones para supervisar el proceso. El ejército, que ya había comenzado a tomar interés en el desarrollo y la reconstrucción económica, también tomó parte en ello.

No hace falta decir que hubo una considerable oposición a estos nuevos proyectos, especialmente por parte del sector privado —y no sólo en el campo sino en la industria donde el 37 % de la producción era privada en el momento en que las consecuencias de la reforma se dejaron sentir en el sector industrial en 1974 con

(19) Guilaya: área administrativa bajo un gobernador, pero también la división administrativa utilizada durante la guerra de independencia para la organización de grupos guerrilleros.

la introducción de los consejos asesores dirección-trabajadores—. Pronto vio claro el Presidente que la oposición venía alimentada por el faccionalismo y el clientelismo de la burocracia, lo cual impedía la consecución de una eficaz y efectiva participación de masas y viciaba todos los intentos de revitalizar el FLN como medio o vía para esa participación. El resultado fue que, en 1974, Boumedienne apartó del poder al influyente grupo de Oujda, asociado popularmente con el clientelismo y faccionalismo del pasado (20).

Inmediatamente después de la destrucción del Clan de Oujda, el presidente Boumedienne intentó reconstruir una organización política de masa eficaz que ofreciese una forma de participación popular que garantizase la estabilidad de las nuevas instituciones que el Estado argelino había creado. La estabilidad del régimen requería, mientras se realizaba esto, la garantía de una creciente participación del ejército en la vida nacional, tanto en el momento de lanzarse la Revolución Agraria, como en el momento de desaparecer el Clan de Oujda. Entre 1975 y 1977 Boumedienne intentó 'popularizar' los logros de su régimen. En 1975 se elaboró un nuevo programa para ser discutido dentro del debate sobre la Carta (Constitución) Nacional. Una vez que se llegase a un acuerdo sobre este programa, este sería la base para que la renovada Asamblea Nacional pusiese en práctica un plan de acción, en colaboración con el renacido FLN, que garantizase la participación popular de los argelinos y el desarrollo de unas instituciones eficaces e imparciales, bajo el mando de una burocracia desinteresada.

Los primeros pasos en esta dirección se dieron en 1977, con el nombramiento de reconocidos izquierdistas para puestos de responsabilidad en la administración y el aparato del FLN. Este proceso se vio interrumpido por la muerte del presidente Boumedienne en diciembre de 1978. El nombramiento, con posterior aprobación vía referéndum, de Chadli Benjedid, iba a marcar una paulatina divergencia respecto al modelo diseñado por Houari Boumedienne así como el resurgir del faccionalismo dentro de la burocracia. El presidente no sólo contaba con el apoyo del ejército sino que fue apartando gradualmente a todos los posibles contendientes, tanto a su derecha como a su izquierda, que permanecían en el poder desde la época de Boumedienne. La lenta liberalización económica ha venido acompañada por la aparición de un creciente desencanto entre amplios sectores de la población puesto que las posibilidades de expresar demandas concretas resulta imposible. Como resultado de esto el neo-nacionalismo se está convirtiendo en una nueva alternativa, junto con la austera alternativa del fundamentalismo Islámico. Ambos movimientos son un reflejo de la naturaleza deficiente del estado Argelino así como del clientelismo que sigue caracterizando a su burocracia.

LA BUROCRACIA ARGELINA

La anterior descripción del desarrollo del estado argelino podría resumirse en el aforismo de que Argelia es modernista pero no moderna. Carece de las características propias de una comunidad política soberana, si bien es cierto que está embarcada en una profunda transformación económica diseñada para dotarla de esas características (21). En este proceso de transformación el papel de la burocracia es crucial, puesto que se trata del instrumento median-

(20) Roberts, H. *op. cit.*, es la mejor fuente para esto.

(21) Roberts, H., 'The Algerian bureaucracy', publicado en *The Middle East* de Asad T., & Owen R., MacMillan (1983), p. 100.

te el cual se ha de formar el modelo político futuro. Su importancia es aún mayor a la vista del hecho de que el principal órgano de masas, el FLN, donde en parte la propia burocracia se engendró, ha sido incapaz de cumplir con su papel, sea éste de participación, democrático o populista.

Dentro del concepto de estado científico el papel de la burocracia es hacer funcionar las instituciones del Estado de forma tal que quede garantizado un tratamiento imparcial hacia todos, bajo la égida del control político. En Argelia la burocracia manifiestamente incumple esto, puesto que aún sigue atada a intereses específicos de clase, que se expresan mediante un clientelismo que aún pervive. Hugh Roberts, que se ha especializado en las estructuras políticas de Argelia, mantiene que el problema básico con el que se enfrenta Argelia hoy es, como resultado de los modelos de desarrollo de los últimos veinte años, que la burocracia nacional sigue aún íntimamente vinculada a la burguesía nacional por la penetración de ésta en el sistema burocrático (22). El problema surge porque la burguesía también ha mantenido su carácter de clase a través del control del sector privado (37 % del sector industrial) y porque ha sido capaz de utilizar este control para mantener e incluso intensificar su carácter regionalista. Señala Roberts que los viejos notables rurales se encuentran hoy en día aliados con los elementos más dinámicos del campesinado destribalizado —que se benefició con la experiencia colonial— así como con las burguesías mercantilistas (comerciantes) de Constantine, en el este, y de Tlemcen, en el oeste.

Sin duda el término 'alianza' está mal aplicado puesto que estos grupos sólo se han unido en una estructura de clase para prevenir el que otros grupos tomen el control de la burocracia, mientras que por su desunión, en el pasado, fracasaron en su intento de control de la lucha por la independencia, teniendo éxito únicamente en el período inmediatamente posterior a la independencia al saber copar la naciente burocracia, dada la incompetencia del FLN a la hora de proveer al nuevo estado de las estructuras administrativas esenciales que necesitaba. Además, desde que lograron el control de la burocracia se embarcaron en una intensa rivalidad *dentro* de ella. El resultado ha sido que la burocracia se ha transformado en una estructura que refleja las pautas de alianza y el clientelismo regionales y tradicionales, pautas diseñadas para controlar el desarrollo del Estado en beneficio del sector privado. Por eso no es sorprendente que el desarrollo haya decaído en Argelia, que la revolución agrícola haya fallado, que el presidente Boumediene estuviera dispuesto a crear un control popular eficaz sobre la burocracia a través de un FLN revitalizado. Tampoco es de sorprender que la política mucho más moderada de su sucesor, Chadli Benjedid, haya traído aparejado un recrudecimiento del clientelismo en la burocracia, junto con un nuevo crecimiento del sector privado, tanto en la industria como la agricultura.

De esto se puede deducir que las facciones que no mantuvieron una parcela de poder en las nuevas estructuras burocráticas perdieron toda posibilidad de participar en las decisiones políticas o de compartir los beneficios a ganar por la participación en el sector público estatal el cual, como resultado de la naturaleza esencialmente burguesa de la burocracia que trabaja dentro de él, está básicamente enfocado a satisfacer las necesidades y aspiraciones del sector privado. Es más, aquellas facciones que pusieron sus

(22) Vatin J. C., 'Religious resistance and state power in Algeria' publicado en Cudsi & Dessouki: *Islam & Power*, Croom Helm (1981), p. 148.

esperanzas en las estructuras creadas durante la guerra de independencia dentro del FLN —como fue el caso particular de los grupos Bereberes de la Cabilia y de Aures— se han visto aún más aislados de las estructuras del Estado. Esto ha sido particularmente importante en el caso de las Cabilas puesto que además participaron en la abortada revuelta contra Ben Bella en 1964.

LA CREACION DEL NEO-NACIONALISMO BEREBER

No obstante el problema era aún más complicado puesto que el Estado argelino independiente también creó una ideología nacional con la cual pretendía mantener la herencia nacionalista argelina surgida de la guerra. De la misma forma que el FLN utilizó al Islam como justificación cultural para la definición de la nación argelina en guerra, la Argelia independiente recurrió al Islam como ideología de austeridad que habría de unir a la nación en torno a los planes para desarrollar una sociedad socialista. Sin duda se daba aquí una contradicción, puesto que el Islam normalmente tiende a apoyar una visión de una comunidad unida y basada en una propiedad privada limitada. Sin embargo, en este caso la función del Islam como un determinante cultural de la nueva nación pesó mucho más.

Sin embargo, dentro del contexto de la entronización del Islam como ideología nacional, se dio una tendencia hacia otros determinantes culturales complementarios. El principal fue el lenguaje, puesto que Argelia debía dotarse de un único idioma que no fuese el francés y que sirviera de vehículo para la expresión y la administración nacional. Como nación Islámica, con una herencia en parte enraizada con Oriente Medio y claramente vinculada con esa misma región como resultado de la guerra de independencia, la opción lógica habría de ser el árabe literario moderno. Después de todo, muchos argelinos hablaban un dialecto local del árabe, la educación formal fuera del sistema educativo colonial se hacía en árabe, como una cuestión política y, como musulmanes, dentro de un mundo post-colonial vinculados estrechamente a los tormentos del mismísimo oriente próximo, la elección pareció inevitable y apropiada a muchos miembros del gobierno.

Desgraciadamente, la elección ignoraba el hecho de que cerca de un 40 % de los argelinos no hablan árabe en ninguna de sus formas como primera lengua —si es que lo hablan— y que estos grupos estuvieron muy bien representados dentro de la pequeña burguesía durante la época colonial y jugaron un papel importante en la lucha por la independencia. También se ignoraba la inevitable y larga supremacía del francés debido al éxito colonial en erradicar las estructuras educativas indígenas. La burguesía, después de todo, era mayoritariamente francófona, cosa que sigue ocurriendo hoy en día. De hecho esta decisión perjudicó incluso a la mayoría de los argelinos que por culpa de las deficiencias del período colonial eran prácticamente analfabetos, o alfabetizados únicamente en francés, y que utilizaban el árabe argelino como vehículo de expresión.

Simultáneamente, aunque el gobierno puso en marcha un sistema educativo basado en la arabización gradual a partir de 1970, los que recibían tal educación se veían discriminados a la hora de encontrar trabajo puesto que el francés seguía siendo el

idioma crucial, mientras que los que tenían el bereber como lengua materna, sentían un amargo resentimiento al ser sometidos a un idioma que para ellos implicaba una dominación cultural. Por supuesto que no se trataba únicamente de una cuestión de idioma, sino de todos los efectos culturales que le acompañaban tanto en los medios de comunicación como en todos los aspectos de la vida nacional con intensidad creciente. Incluso el Islam se vio sometido a la arabización general de la nación argelina.

Por eso, a principios de los 80, cuando la cuestión de la arabización se hizo crítica por el crecimiento del sector educativo arabizado junto a la perpetuación 'de facto' de la supremacía del francés en la administración y la burocracia, los Bereberes se sintieron culturalmente aislados de la amplia comunidad nacional y políticamente en desventaja, debido a su fracaso a la hora de penetrar la burocracia en sus niveles superiores. Muchos funcionarios eran, por supuesto, de origen bereber, pero la capacidad de las Cabilas como un grupo para influir en las decisiones y procesos burocráticos era nula —como resultado de la naturaleza de la burocracia en sí misma y de las facciones dentro de ella—.

No cabe duda de que la violenta reacción bereber ante la presión de la arabización se debió a la desproporcionadamente alta participación de miembros de esta comunidad en la burocracia unida a su relativa impotencia dentro de ella.

En abril de 1980, a partir de una serie de medidas administrativas intrascendentes interpretadas por la Cabila como una seria amenaza a su integridad cultural (se había pedido que el Bereber fuese reconocido como segunda lengua oficial, demanda que había sido sistemáticamente rechazada por la administración) se produjeron manifestaciones en toda la región llegando tan lejos como Setif y Orán (23).

La incomprensiva y represiva respuesta de las autoridades terminó en tres días de violentas revueltas, centradas en Tizi Ouzou, la 'capital' de la Cabila. Los disturbios fueron brutalmente reprimidos y se hicieron detenciones masivas. Se dieron vagas promesas de tener en cuenta los agravios por parte del gobierno y se celebró un seminario en la ciudad turística de la Cabila, Yakouren, en el mes de agosto siguiente. Sin embargo, aparte de la utilización del tema por Chadli Benjedid para aplastar a sus oponentes dentro del régimen, no ha ocurrido nada digno de mencionar y la arabización ha seguido adelante sin prisa pero sin pausa.

Una de las razones fundamentales que explica tan escasa atención a estas reivindicaciones es que el régimen de Benjedid ha identificado muy certeramente otro peligro, y éste mucho mayor, que amenaza su estabilidad: la reinterpretación de su propia ideología, legitimadora, el Islam. La ola de arabización ha sido seguida en paralelo por el incremento del fundamentalismo islámico a partir de 1979. Este último pone el énfasis en el carácter internacionalista del Islam y por lo tanto mina las raíces más profundas del régimen argelino, basado en la idea de que es una nación-estado apuntando hacia la modernización y la consolidación de los atributos de un estado científico con una población homogénea. La tendencia del régimen ha sido la de competir por el protagonismo ideológico atacando directamente toda manifestación de fundamentalismo a la vez que reafirma su propio "pedigree" árabe y musul-

(23) Vid. *Tafsyut Imaziren*, Comité de Defense des droits culturels en Algerie (CDDCA), (sin datos editoriales).

mán. A excepción de unos leves escarceos para contentar a los bereberes, esta política ha sido aplicada inflexiblemente desde finales de 1980, cuando se aprobó en un congreso extraordinario del FLN.

El resultado ha sido que algunos grupos bereberes (puesto que la Cabila no es más que uno, el más importante eso sí, de dichos grupos, como se vio en las demostraciones de Aures en 1983) han respondido de dos maneras. La primera ha sido la de hacer una serie de reivindicaciones sobre el desarrollo de la cultura nacional argelina, con las cuales los bereberes se quieren presentar como los defensores modernistas de una cultura 'argelina', tanto en nombre de los que hablan bereber como árabe, contra la dominación cultural de Oriente Medio. Los que defienden estas reivindicaciones han llegado a pedir, en nombre, según reclaman ellos, de los ciudadanos de habla bereber y árabe-argelino, que estos dos idiomas sean reconocidos como lenguas oficiales en Argelia, junto con el árabe moderno y el francés. La segunda respuesta ha sido pedir la libertad de expresión, en contra de las restricciones impuestas por el régimen, ansioso de crear una conciencia nacional argelina que combata lo que cree es un irredentismo regional (24). En base a esto, los grupos berberistas se ven a sí mismos como los depositarios de los valores democráticos contra la represión del estado.

Sin embargo, es precisamente este aspecto irredentista que el régimen teme el que caracteriza a los elementos más extremistas de los modernos movimientos Bereberes. Convencidos de su exclusión de la nueva nación argelina, como resultado del aislamiento cultural, han reaccionado reafirmando esa cultura. Justifican esto recurriendo a una argumentación histórica muy detallada según la cual Argelia es fundamentalmente un reducto bereber que ha sido pervertido por el arabismo (algunos extremistas llegan incluso a ver al Islam como parte de la perversión, aunque la amplia mayoría no acepte este punto de vista) y por Oriente Medio, bajo el patrocinio de un gobierno argelino que ha traicionado a la revolución argelina, dirigida en sus orígenes por los bereberes a los que luego se negó el justo premio a su acción. El régimen, por su lado, acusa a grupos, fuera de Argelia, de estar promoviendo estas actitudes e incluso de intentar organizar una resistencia armada —acusación que cuenta con algunas pruebas reales— desde países limítrofes y Francia.

En resumen, el Estado Argelino se enfrenta a un movimiento neo-nacionalista que se siente excluido del escenario de la política nacional. El Estado en sí mismo es 'defectuoso' en tanto en cuanto sus propios administradores están informalmente organizados en grupos clientelistas a los cuales no tienen acceso los grupos bereberes. El movimiento que ahora defiende sus aspiraciones busca cierta forma de autonomía —y de forma ideal la secesión— y ha creado un mito histórico para justificar su exclusivismo, puesto que pertenecer a él es cuestión de origen étnico e identificación lingüística —siendo el francés una buena alternativa al idioma bereber, mientras que el árabe (moderno) no lo es—. Esta comunidad cuenta incluso con territorios que puede llamar propios, ya que en ellos sus miembros son mayoría —la Cabila, Aures (Chaouia) y el Mzab—. Esta comunidad se siente tan apartada que su integración en la comunidad nacional argelina parece muy difícil que se logre a corto o medio plazo.

(24) Vid. *Séminaire de Yakouren: dossier culturel, rapport de synthèse*. En cuanto a actitudes fundamentalistas véase Joffe E. G. H. 'Arab nationalism and palestine' en *Journal of Peace research*, núm. 20, 2 (1983), pp. 157-170.

EL NEO-NACIONALISMO EN EL NORTE DE AFRICA

Sorprendentemente no existen en el resto de Africa del norte movimientos neo-nacionalistas tan claramente definidos como el argelino. Las bases para que se dé existen por doquier —diferencias regionales, lingüísticas y culturales dentro de un mismo y amplio estado, falta de acceso a la burocracia y falta de controles democráticos—. Sin embargo estos factores en Marruecos y Túnez no parecen haber generado respuestas tan graves aún. Y con esto no queremos decir que los disturbios, en ambos países, en enero de 1984, no tuviesen un componente neo-nacionalista. Y así fue, sin duda, en Marruecos, ya que las revueltas más violentas tuvieron lugar en el Rif, donde en 1958 el movimiento de rebelión fue reprimido por el nuevo régimen independiente marroquí con un salvajismo tal que aún hoy es recordado, mientras que en Túnez los disturbios de 1980 empezaron en el remoto y deprimido sur, lejos del más poblado Sahel y del norte del país.

No obstante, en ambos estados, se ha dado un éxito mayor a la hora de mantener una ideología nacional cohesionadora, aceptada por la amplia mayoría de la población —aunque quieran apartar al régimen que hoy en día la está controlando—. En Marruecos se da un sentido de ser marroquí muy fuerte, aparte de cierta lealtad regional, entre otras cosas por el conflicto del ex Sahara español. Incluso la revuelta de 1958 en el Rif ha sido interpretada no como un intento de separarse de Marruecos sino como un intento de ganar acceso a la administración central (25). En Túnez, uno de los éxitos del Neo-Destur, el movimiento que organizó la lucha por la independencia desde 1934 hasta 1956 bajo Habib Burguiba, fue su habilidad a la hora de integrar a todos los tunecinos tras un solo ideal que pese a las vicisitudes ocurridas desde entonces sigue vigente hoy. Además de esto, Túnez siempre tuvo una gran cohesión nacional, incluso en épocas pre-coloniales, en parte debido al tamaño del país y también en parte por su desarrollo histórico.

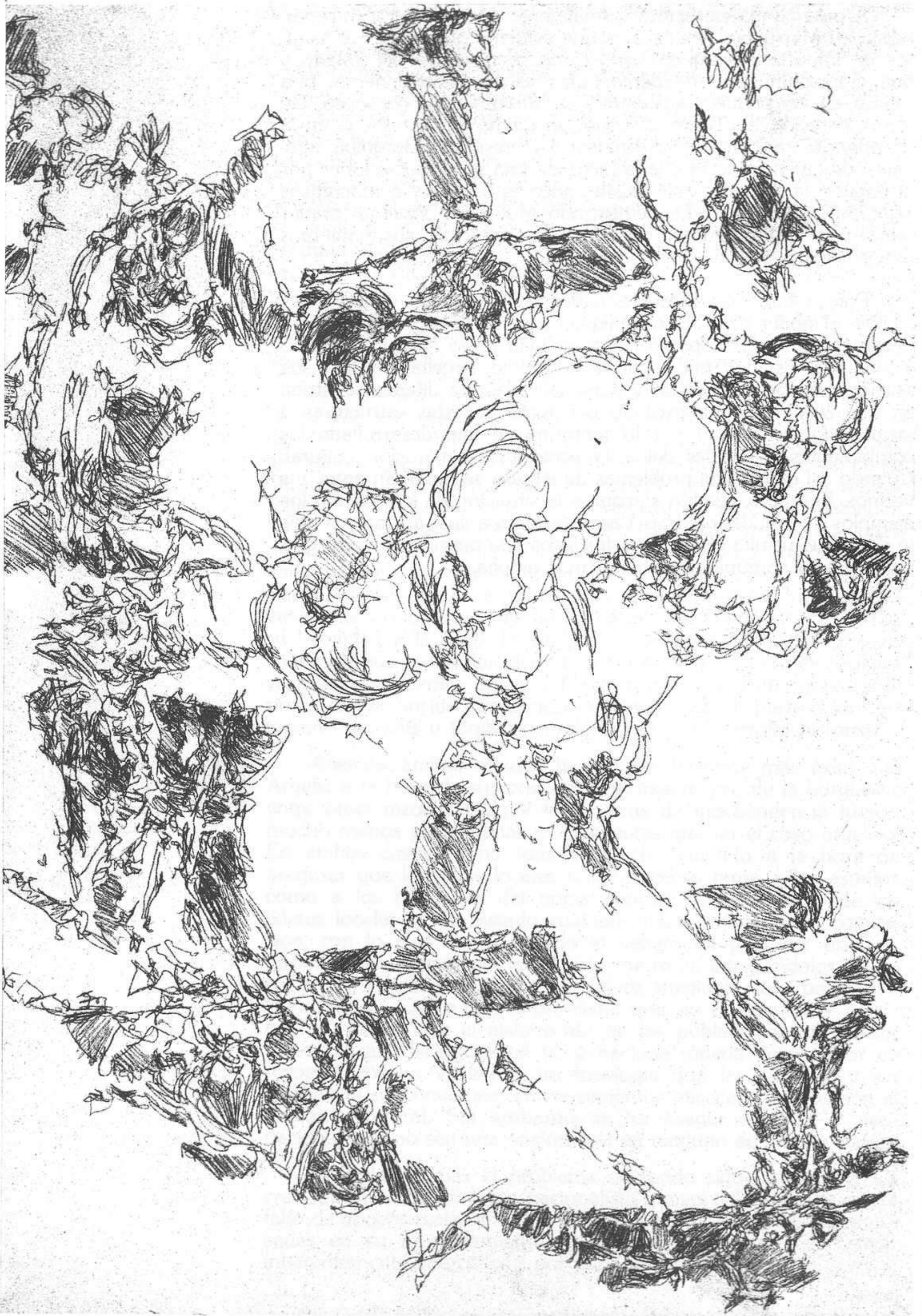
Además, ambos estados han tenido bastante más éxito que Argelia a la hora de suavizar las tensiones dentro de la burguesía, entre otras razones porque las guerras de independencia fueron mucho menos prolongadas y sangrientas que en el caso argelino. En ambos casos se ha tomado mucho cuidado a la hora de asegurar que las élites locales tengan acceso tanto a los asuntos como a los beneficios del poder central. El aislamiento de los líderes locales se ha evitado cuidadosamente mediante la cooptación, con lo cual se ha alejado el peligro de provocar un neo-nacionalismo irredentista en el caso marroquí integrándolos en un parlamento multipartidista y en Túnez mediante una progresiva liberalización. Ciertamente que el problema que, en consecuencia, no se ha resuelto es que el aislamiento de las poblaciones locales sin acceso ni al liderazgo local ni al nacional pueda desembocar en revueltas locales violentas, sin ideología que las sustente y sin posibilidad de convertirse en movimientos eficaces de oposición al gobierno central. Sin embargo se ha asegurado que el neo-nacionalismo no sea una opción real en ninguno de los dos países.

De todas formas el problema de fondo sigue existiendo. La creación de un sentimiento nacionalista a nivel del Estado que está falto de apoyos reales en unas instituciones imparciales y desinteresadas en su funcionamiento lleva a una estructura del Estado inherentemente coercitiva y por supuesto antidemocrática.

(25) Gellner E., 'Patterns of rural rebellion in Morocco during the early years of independence', en *Arabs & Berbers*, del mismo, y C. Micaud, publicado por Duckworth (1973), pp. 361-375.

A pesar de la estructura formalmente democrática y multipartidista en Marruecos resulta más que evidente que todos los asuntos de importancia siguen siendo una prerrogativa del Estado y que el presunto sistema democrático es fundamentalmente una réplica de las pautas tradicionales de arbitrio y de consenso. De forma parecida, en Túnez, el poder en último término recae en la presidencia, en la figura carismática del Presidente Bourguiba, alrededor de quien se desarrolla la lucha de una serie de facciones por el poder y la influencia. No existen además controles democráticos significativos, como lo ha demostrado Mohamed Mzali, el primer ministro y supuesto sucesor de Habib Bourguiba, con sus maniobras desde las revueltas de enero de 1984.

Por lo tanto, si llegara a debilitarse el acceso de las élites locales al poder central en cualquiera de los dos países, el neonacionalismo podría aparecer. En realidad tanto Marruecos como Túnez son Estados tan "deficientes" como Argelia, ya que sus burocracias son clientelistas y personalizadas. La diferencia estriba en que aún no se ha excluido del acceso a estas estructuras a grupos significativos y por lo tanto no se han desarrollado los componentes esenciales del aislamiento y la separación cultural. Cuando así ocurra, los problemas de Argelia se repetirán entre sus vecinos. Entonces, cuando se rompa la situación de integración los ejemplos de Irlanda y el País Vasco vendrán a ilustrar una vez más lo difícil que resulta el restaurar los lazos que permiten la reintegración en una comunidad nacional más amplia.



LEGALIDAD, LEGITIMIDAD, LEALTAD

José Ramón Recalde

“Creonte: ¿No se estima que la ciudad es de quien tiene el poder?”

Herón: Solo, podrías mandar bien en una ciudad desierta.”

(Sófocles: *Antígona*)

La afirmación de un sistema democrático es algo mucho menos expeditivo que la de un sistema totalitario. Siendo, en efecto, la fuerza, el atributo más significativo del Estado, resulta simple que, frente a una conducta discordante con el criterio del que gobierna, la aplique éste para afirmar su decisión. El orden democrático, por el contrario, introduce en el funcionamiento del Estado el principio de distorsión consistente en que, al afirmar un campo de derechos individuales, la autonomía del Estado queda radicalmente limitada. La imagen del Estado, incapaz de imponer con eficacia un poder legal frente a la fuerza coactiva de sectores antidemocráticos, o incluso frente a la delincuencia común, no implica necesariamente el reconocimiento de la prepotencia de éstos, o la debilidad relativa del propio Estado democrático, en comparación con el totalitario, sino la dificultad añadida que la democracia se autoimpone al valorar, más que lo hacen otras formas estatales, el principio de legitimidad en el ejercicio del poder. Esto quiere decir que la reflexión sobre la crisis de legitimidad del Estado actual es un problema que no hubiese quitado el sueño a los detentadores del poder en el Estado anterior, pero que, pese a las tendencias de todo poder político a autoafirmarse, preocupa a los titulares del poder democrático.

El Estado español ha inaugurado, como sistema de legitimidad, no sólo una constitución democrática, sino también un régimen autonómico. Y esto es una segunda dificultad añadida. El régimen autonómico pretende resolver un problema nacional enquistado mediante el reconocimiento de lo justo —lo legítimo y lo legitimador— de las reivindicaciones nacionales. Inaugura una fórmula que haga compatibles los planteamientos nacionales de las autonomías y de España, como conjunto. Mucho más sencillo hubiese sido relegar a las tinieblas exteriores de la irracionalidad cualquier consideración de la relación nación autonómica-Estado constitucional. Por el contrario, ser diverso no es considerado

Existen tres grados de adhesión de la ciudadanía al Estado: considerarlo legal, considerarlo legítimo y adherirse con lealtad al mismo. Sobre la base de estos tres conceptos se analiza el nuevo Estado democrático y autonómico español, así como la posición adoptada frente al mismo por el nacionalismo vasco, y particularmente por el Partido Nacionalista Vasco. Se argumenta que aunque el sistema es visto como legal y legítimo, sin embargo, es considerado como mínimamente legítimo debido tanto a las reservas que mantiene el PNV como a los déficits de legitimidad que el sistema ha mostrado hasta la fecha.

ahora como un mal que hay que reprimir o con el que hay que contemporizar, acaso con fórmulas retóricas que oculten un proyecto opuesto al que se expresa. Ya no es la diversidad la obra de un Nemrod, condenado en el pozo de los Gigantes, "per lo cui mal coto-pur un linguaggio nel mondo non s'usa" (1); la diversidad de proyectos nacionales es ahora considerada como base de la legitimidad del poder.

Este "más difícil todavía", que a los problemas de la legitimidad democrática añade los de la legitimidad nacional, abre una perspectiva incierta que solamente llegará a buen término si ampliamos el concepto de legitimidad y lo abrimos con una solicitud al pueblo que la debe prestar. La idea de lealtad es así una legitimidad añadida para vencer las dificultades que el orden democrático y autonómico se autoimpone.

1. LEGITIMIDAD POLITICA

Existen dos modos de enjuiciar el problema de la legitimidad política: como observación de un dato, el de que una sociedad presta acatamiento voluntario a un Estado, y como problemática ético-política de enjuiciamiento de un poder establecido. La legitimidad o ilegitimidad del poder es, por lo tanto, desde la primera perspectiva, una cuestión de hecho; desde la segunda, una pretensión de justicia. Son dos perspectivas válidas ante el problema, pues a la pregunta de por qué obedecemos cabe responder, desde una posición sociológica, y si es el caso, que porque los miembros de una comunidad aceptan un poder como dominación legítima; desde una posición ética, y si es el caso, que porque el sistema político tiene una dosis suficiente de justicia.

Una consideración política no puede prescindir del hecho de que el sujeto, en ambos tipos de respuestas, es un colectivo. Pero en el primer caso —"los miembros de una comunidad aceptan un poder como dominación legítima"— nosotros, los que obedecemos, somos una proporción suficiente de ella, o suficientemente significativa, como para poder afirmar, con verdad, que es la colectividad la que considera legítimo el poder. En el segundo caso siempre cabe mantener la distancia entre mi respuesta y la del colectivo; cabe decir que, aunque el sistema político pretenda con éxito la adhesión legitimadora de una colectividad, un grupo —en última instancia, un individuo— niega la legitimidad del sistema porque su concepto de justicia no coincide con el del resto. Pero el que disiente de los principios y valores de justicia de la colectividad deberá reconocer, no obstante, que una cosa es su criterio de legitimidad y otra el criterio de legitimidad dominante; deberá distinguir también entre los distintos criterios de legitimidad significativos —sean o no dominantes— en la sociedad que observa; deberá ser consciente de que, si su criterio no es significativo —por individual o por no llegar a un mínimo de representatividad—, aunque ello no implica la invalidez de su juicio, sí implica su intrascendencia política. "Criterio de legitimidad dominante", "criterio de legitimidad significativo", "intrascendencia política de un criterio de legitimidad" son, así, correcciones que la política, como hecho, va imponiendo a la política, como valor.

La crisis de legitimidad que hoy se denuncia tan genéricamente no tiene el mismo alcance en los distintos Estados. Tendríamos

(1) DANTE, *Inferno*, XXX. Págs. 75-76.

Legetasuna, legezketasuna,
leialtasuna

J. R. Rekalde

Hiritargoa Estatuari atxekiterakoan (hau da, Estatuaren onarpenean), hiru atxekimendu-maila nabaritzen dira: legetasuna, legezketasuna eta leialtasuna.

Legetasuna hiritarrik gehienek boterea legezketatzat onartzetik sortzen omen da: "Legetasunik ezak —dio autoreak— desjabetu egiten du edozein sistema politiko kontzentzu legitimatzaileaz, sistemaren iraupena bortxan funtsatzen duelarik".

Legezketasuna goieneko mailako atxekimendua da. Estatuak darabilen eredu erredistributiboari buruz gero eta kontzentzu zabalagoa den, hainbat eta legezkoagoa izango da Estatuak.

Sistema politikoak beste alternatiba ahalgarriekiko nagusitasun nabarmena erakusten duen neurrian, "leialtasuna" izendatutako "legezketasun-plus bat" egongo da.

"Konponezinak gainditzeko", hau da, ondasun eta zerbitzu publiko urriak guztien onerako banatzerakoan sortzen diren istiluak konpon-

que distinguir el alcance de la misma en sistemas como el del poder militar de las recién superadas dictaduras militares argentina y uruguay, o como el de la todavía vigente en Chile; la crisis en El Salvador, en Polonia, en Africa del Sur: casos todos ellos que, aunque precisarían de importantes distinciones entre sí, afectan, además de al modelo valorativo de poder legítimo, a la no existencia, de hecho, de una base ciudadana legitimante. No es éste el caso de sistemas estatales regidos por la regla pluralista y representativa del Estado de Derecho —por la “democracia formal”, según la vieja cualificación hoy prudentemente puesta en cuestión—. La crisis de legitimidad en estos estados afecta mucho más profundamente a su alcance valorativo que a su apreciación sociológica. Podríamos decir así que la regla weberiana de la legitimidad racional sigue funcionando; en cambio, la axiología del orden justo es puesta en cuestión.

Conviene que insistamos en esta distinción. El poder, como categoría weberiana genérica, o “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia” se concreta en su forma específica de dominación, como poder con “probabilidad de encontrar obediencia”; pero esta obediencia no se sostiene, normalmente, sólo en motivos afectivos, materiales o racionales —intereses, costumbres, afectos— sino que a estos fundamentos “normalmente se les añade otro factor: la creencia en la legitimidad” (2). Tal legitimidad adopta su variante racional cuando la colectividad presenta su adhesión voluntaria a un sistema de funcionamiento legal. En última instancia, un Estado de Derecho entendido de un modo mínimo como Estado racional de leyes en una fórmula de legitimidad que sigue funcionando en los estados pluralistas.

No es el momento de entrar en el debate de si a Max Weber le bastaba con la legitimidad-legalidad para afirmar la legitimidad racional. Prescindamos, siguiendo su consejo, de su mundo personal ético-político y hasta concedamos que, cuando describe la legitimidad racional, se refiriera a la existencia de hecho de un consenso que excede de la mera legalidad, y que incidiera en lo que podríamos denominar la “constitucionalidad”, entendida como orden de libertades, de representatividad y de limitación de poderes. También esta regla de legitimidad sigue funcionando en los estados pluralistas.

La crisis se plantea, no en el funcionamiento de hecho del consenso político sino en la valoración sobre lo justo de tal orden. Esto significa que, en términos de práctica política, no hay una puesta en cuestión generalizada del sistema estatal; pero, en cambio, se producen fenómenos de desvinculación con respecto del mismo que pueden adoptar formas tan diversas como la despolitización, la marginalidad o la proyección utópica. La legitimidad, como dato, sigue existiendo; la legitimidad, como valor, está en crisis. Colectivos ciudadanos significativos, al mismo tiempo que consideran un mínimo legitimador, que es el mantenimiento del orden legal-constitucional, denuncian la falta de justicia del sistema político, como sistema distributivo.

La pérdida de justificación legítimante en sistemas políticos estables nace de la desproporción entre las demandas que se dirigen al Estado y los servicios que éste presta. Los valores de la “democracia formal” siguen considerándose elementos básicos del

(2) WEBER, M. *Economía y sociedad*, México, F.C.E. 1964, págs. 43, 170, 706.

tzeko, Estatua zenbat eta trebeagoa den, hainbat eta handiagoa izango da Estatuarenganako leialtasuna.

Oinarri kontzeptual honen pean, Espainiako Estatu demokratiko berriak zenbaterainoko legezketasuna edo-ta leialtasuna lortu duen aztertzen da. Azterketaren abiapuntua Estatu Espainola definitzea da, legezketasuna eskuratzeko borondatea duen sistema dela adierazten delarik. Honako legezketasuna bi tankeratakoa izan daiteke: demokratikoa (Konstituzio demokratikoa erakusgarri) eta nazionala (berriki errejimen autonomikoan isladatua).

Azterketa sakonagoa izatera iristen da azkenengo legezketasun moeta ikertzekoan, sistema autonomikoari jarriotako legezketasuna hain zuzen ere, euskal nazionalismoak eta, batipat, EAJ-ak, legezketasun horri nolako harrera eman dion aztertzen delarik.

EAJ deritzana, sistema legezko sistematzat onartzen delarik ere, ozta ozta datzekio. Horregatik, sistemari eza gutzen dion legezketasuna hain eskasa izaki, ez dago leialtasunaz mintzatzerik. Leialtasunik eza honek bi sustrai ditu funtsean: alde batetik, EAJ-ak sistema autonomikoaz dituen zalantza eta errezeluak; bestetik, Estatuak Euskadi beraren legezketasuna kolokan jarria.

pacto político, soporte de legitimación. Pero el Estado tiene que redistribuir bienes y valores para atender a las demandas de intereses de las clases y subclases sociales. Esto exige, por una parte, una cierta "autonomía" del "sistema administrativo" o imparcialidad del Estado (3). Por otra, la elección, entre varios posibles, de un modelo redistributivo de bienes y valores escasos. Esta elección se hace particularmente conflictiva en períodos de crisis. Como dice Habermas, "cuando fracasa el manejo de la crisis por parte del Estado, éste no alcanza a cumplir las exigencias programáticas autoimpuestas: es castigado entonces con un déficit de legitimación, de manera que el campo de acción se restringe justamente cuando debería ser ampliado enérgicamente (4).

Lo que interesa considerar en este momento es, sin embargo, que no significa lo mismo el término "déficit de legitimación" cuando nos estamos refiriendo a una carencia del sistema de legalidad o a una carencia del modelo de redistribución de bienes y servicios. La falta de legalidad (o de legalidad constitucional, según hemos matizado) coloca a un sistema político bajo mínimos de consenso legitimador y basa la vigencia del sistema en la coacción (o en la obediencia por costumbre o intereses). La carencia en el modelo de redistribución permite distinguir entre el consenso al sistema de legalidad y la falta de legitimación del modelo redistributivo. Hay una diferencia fundamental en el rechazo de una u. otra legitimación. En el primer caso se trata de la denuncia del pacto político básico o contrato social; en el segundo se trata de que, dentro del contrato social, la opinión de un sector —unas clases o subclases— sobre lo que es el óptimo redistributivo es distinta de la opinión de otro sector.

Para examinar la trascendencia de esta diferencia consideramos cuál es la alternativa ofrecida. En el primer caso —denuncia del pacto político básico o contrato social— el ciudadano se considera desvinculado de la obligación política considerada como vínculo moral (5). Sostenida la legalidad por medio de la coacción, al ciudadano le cabe la alternativa del acatamiento, que es la respuesta habitual ante la fuerza del Estado, o la rebelión o ruptura del vínculo con el mismo. En el segundo caso —denuncia del modelo redistributivo— la obligación política permanece, pero la lealtad al sistema será mayor o menor en proporción inversa al grado de distanciamiento entre el modelo establecido y el propuesto a cambio. Naturalmente que, en este último caso, no se trata simplemente de enfrentar al modelo redistributivo establecido por el Estado, el modelo según los particulares intereses de un grupo social, sino de ofrecer, más bien, la alternativa de otro modelo de ordenación general de la sociedad, para cuya explicación sirve el concepto

HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975, págs. 55.

(4) Op. cit. pág. 89. Véase también sobre el tema: O'CONNOR, J.: *La crisis fiscal del Estado*. Barcelona. Península.

(5) "En el instante en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social queda roto, y todos los simples ciudadanos, vueltos de derecho a su libertad natural, son forzados, pero no obligados, a obedecer." ROUSSEAU, J. J.: *Del contrato social*. Discursos. Madrid. Alianza Editoria. 1982. pág. 91.

También RAWLS dirá: "No es posible tener obligaciones ante formas de gobierno autocráticas y arbitrarias. En tales casos no existe el trasfondo necesario para que surjan obligaciones consensuales". RAWLS matiza, no obstante, la alternativa de ROUSSEAU —"no obligado" igual a "forzado"— y plantea la posibilidad de "deberes naturales" que no sean "obligación" estricta.

RAWLS, J.: *Teoría de la Justicia*. México. F.C.E. 1979. Vd. págs. 135 y ss.

gramsciano de hegemonía. Si el programa del Estado ofrece un pacto de legalidad constitucional y, además, el campo para elaborar un modelo básico de utilidad general mejor que las otras alternativas, puede pretender todavía un plus de legalidad que cabe denominar lealtad al sistema.

No es lo mismo actuar desde el Estado que frente al Estado. Esto, que es una evidencia referida al Estado, como dato, afecta también al Estado, como algo a legitimar. Las posibilidades de legitimación de un sistema político son de carácter distinto a las posibilidades de legitimación de un modelo alternativo, lo que se debe a lo específico del fenómeno político. Esto exige considerar la situación existente como dato, lo cual le atribuye una estructura distinta de la de mero modelo. El proyecto político no tiene una plena disponibilidad, esto es, no parte de una "tabula rasa" que permita abstraernos de la situación política de partida y optar, desde esa abstracción, por una comparación intelectual entre los distintos modelos posibles. Por el contrario, la realidad existente tiene un estatuto de hecho distinto de los modelos proyectados: es el "punto de partida", la "situación originaria", la base para el "contrato social", etc. Esta consistencia del dato afecta a los distintos grados de legitimidad. A la legitimidad como legalidad, evidentemente, pues la misma idea del "contrato social" se sostiene sobre la base de un pacto hipotético que dé adhesión al poder positivo; pero también a la legitimidad redistributiva pues, por definición, se sostiene, cuando se trata de un orden constitucional, en el hecho de que los modelos sustitutorios han de ser confrontados con la voluntad democrática; e, igualmente, a la legitimidad como lealtad, pues el estatuto superior del orden existente sobre los demás órdenes posibles reside en la reflexión hobbesiana de que un orden político dado tiene la ventaja, en principio, sobre los órdenes políticos no dados, sino pretendidos, de que evita la violencia privada, mientras que los órdenes pretendidos, o bien han de violentar al orden existente, para establecerse en lugar de éste (revolución); o bien han de entrar en el campo de acción que éste les permite (reforma); o bien han de plantearse como pura vigencia ideológica, sin estatuto real (utopía).

El término genérico de "legitimidad" puede, pues, ser limitado a la adhesión a un pacto redistributivo, mientras que a la adhesión al ejercicio legal-constitucional la podemos llamar "legalidad" y a la confianza en la superioridad del sistema político sobre sus alternativas posibles y al correspondiente incremento de adhesión los llamaremos "lealtad" (6).

Un sistema político pluralista se concibe así, como un ordenamiento jurídico constitucional, lo cual significa que se propone como *legalidad*; establece un pacto redistributivo de bienes y servicios y pretende, así, obtener el refrendo de *legitimidad*; proyecta un campo general para armonizar las diferencias, con ventaja sobre las demás alternativas y aspira a la *lealtad* de sus miembros.

(6) HIRSCHMAN distingue dos actitudes posibles frente a la decepción provocada por las decisiones políticas o empresariales: la desvinculación (exit) y la participación crítica (voice). Frente al Estado, la posibilidad de desvinculación es mínima (emigración, traición o rebeldía verbal). La argumentación crítica de las decisiones es, en cambio, amplia, en un Estado democrático: en esto consiste la utilización de la "voz". La "lealtad" es el incremento de participación "voz" que los miembros de la comunidad están dispuestos a aportar para el mantenimiento de la comunidad a la que pertenecen.

HIRSCHMAN, A.O.: *Exit, voice and loyalty. Responses to decline in firms, Organizations and States*. Cambridge Mass. Harvard University Press. 1977.

2. LEGITIMIDAD DEL SISTEMA NACIONAL-AUTONÓMICO

Estas categorías teóricas sirven para ilustrar ahora el problema de la legitimidad del sistema nacional-autonómico inaugurado a partir de la Constitución española de 1978.

La primera observación a realizar es que el sistema propuesto no afecta sólo a la consideración político-estatal, sino también a la político-nacional. Esto significa que según se plantee la fidelidad nacionalista, la banda de legitimidad al sistema político quedará perfilada.

Los nacionalismos en España —el español y los autonómicos— han adolecido de dos vicios, por otra parte muy generalizados en cualquier ideología nacionalista: una gran descompensación en favor de los factores de identificación nacional, a costa de los de entendimiento de la nación como participación del pueblo en la política; la jerarquización no sólo superior, sino también excluyente de la comunidad nacional sobre las otras comunidades, de modo que a la nación, y sólo a la nación, se pretende que le corresponda un Estado. Esta ideología de base no es mantenida con la misma insistencia desde el nacionalismo estatal y desde el autonómico. En efecto, desde el nacionalismo estatal, en la misma medida en que se ejerce el poder, puede mantenerse una cierta actitud de tolerancia hacia las variedades de identificación —la riqueza regional— mientras el principio de unidad estatal se mantenga; desde los nacionalismos autonómicos la afirmación de identidad se acentúa mientras, por pragmatismo, la reivindicación independentista se limita con frecuencia al campo ideológico y no se plantea como programa político.

El nuevo modelo nacional-autonómico proyecta, por el contrario, acentuar la idea de nación como participación popular y la aspiración a hacer compatibles fidelidades nacionales múltiples. Se trata de un modelo propuesto, lo cual exige que, antes de seguir adelante, intentemos aclarar qué significa esta afirmación.

2.1. Sistema propuesto

“Modelo propuesto” quiere decir modelo todavía no establecido. Se trataría, por lo tanto, de algo meramente proyectado, que puede tener una realidad en el futuro pero que, por hoy, es mera potencialidad. Y, sin embargo, el “Estado de las autonomías” es una realidad jurídica y de poder. Como sistema político-estatal no es, por lo tanto, una potencialidad, sino una actualidad (7). Pero como sistema político-nacional sí es una proposición.

Este doble alcance del “Estado de las autonomías” se aclara si entendemos que el Estado tiene, además de su presencia como dato, una primera base de legitimidad —la de legalidad-constitucional—. Además de estar impuesto, debe tener un funcionamiento legal y constitucional.

Pero, en cuanto orden nacional, de lo que se trata es de presentar, no sólo un orden de legalidad sino además un orden de

(7) La realidad del Estado se impone como presencia de poder y como vigencia de normas con independencia de que el poder se exprese en un programa proyectado y las normas sean proposiciones de conducta. No vamos a entrar ahora, sin embargo en el tema de la relación “ser” del Estado y del Derecho y “deber ser” propuesto de su ordenamiento —(la norma como esperanza de una conducta: Homans).

valores de justicia que sea genéricamente aceptado —legitimidad en sentido estricto— y un campo armónico de convivencia —lealtad.

El modelo nacional del “Estado de las autonomías” se sostiene sobre la más vieja concepción de la nación, aquella para la que la nación no es otra cosa que el poder ocupado por el pueblo; sobre lo compatible de la afirmación de los valores culturales de distintos pueblos, dentro de un mismo orden político, y sobre la posesión por un mismo individuo —“un mismo ciudadano”, en un orden político nacional— de valores culturales creados en comunidades de diverso ámbito. Por eso, el “Estado de las autonomías” es algo más que una fórmula jurídica constitucional: consiste en la proposición de un sistema nacional de convivencia. Como sistema, pretende ser un campo general de relaciones que permita canalizar, dentro de un ámbito común, las pretensiones de grupos y sectores de distintos intereses; que establezca la forma de respuesta funcional a estas pretensiones; que haga posible, en fin, a partir del éxito que obtengan estas propuestas y respuestas, desarrollar la dinámica de futuro. Por esta posibilidad de articular pretensiones conflictivas, respuestas y, a partir de ellas, llegar a la construcción dinámica de una sociedad política, decimos que estamos en presencia del proyecto de un nuevo sistema político de convivencia.

Si entendemos, en general, al Estado democrático como un campo pactado de redistribución de bienes y valores —y en esto reside el problema de la legitimidad estricta— también la perspectiva nacional añade algo a una consideración genérica del tema. En efecto, si bien el modelo jacobino de Estado nacional centralista es el que ha permitido la ruptura de los viejos estamentos privilegiados y el que ha posibilitado el orden de ciudadanos con libertades y derechos individuales reconocidos, hoy el orden democrático debe hacerse eco: de la conciencia que los ciudadanos tienen de valores comunes que titulan nacionales; de la razonable pretensión de que tales valores nacionales sean desarrollados y garantizados en la medida en que el orden político se articule en autonomías políticas correspondientes a esas comunidades; de que la misma organización de la democracia es requerida como autogobierno de comunidades inferiores a la estatal; de que, además de deseable, todo lo anterior es posible. Todo esto, que podemos llamar la “construcción de la nación”, es el campo pactado redistributivo desde el que el sistema nacional-autonómico solicita la legitimación de los ciudadanos.

2.2. Legalidad-constitucionalidad

Consideremos ahora qué significa la falta de correspondencia entre el nivel de legalidad del sistema nacional-autonómico y los niveles de legitimidad y de lealtad.

El Estado es un conjunto de aparatos, instituciones y personas establecido para mantener un orden. Y este orden, entendido como poder y como dominación, extiende la banda de su efectividad desde el empleo de la violencia, pasando por la adhesión por interés, afecto o costumbre, hasta la pretensión de la legitimidad. En esta gama que va desde la coacción hasta el consenso se afirma el Estado, como dato previo. La ambigüedad de las teorías del contrato social consiste en primer lugar en que el pacto hipotético explica, antes que justifica, al orden político; en segundo lugar en que, en un orden democrático, el pacto social se reproduce de

hecho, esto es, deja de ser exclusivamente hipotético y se convierte en elemento legitimador.

El Estado nacional-autonómico es Estado, por lo tanto, antes que por ser un orden legítimo, por ser una fuerza vigente. La regla democrática de funcionamiento servirá para que consideremos la legitimidad del sistema que, de todos modos, como tal sistema va a seguir imponiéndose, aunque la legitimidad no le sea atribuida. Por lo tanto, debe quedar claro que la pretendida plena disponibilidad para la aceptación o rechazo de un sistema nacional-estatal, o bien es una reserva ideológica, o bien es una pretensión práctica de ruptura con el Estado mismo. El Estado, como hecho, se enfrenta a las condiciones de su legitimidad como legitimidad *en el* Estado y no como legitimidad *del* Estado.

El sistema nacional del Estado de las autonomías puede, según esta lógica, ser negado como modelo legítimo, pero eso no implica que pueda ser negado como poder establecido. Para que las dos negaciones se acumulen —como modelo legítimo y como poder establecido— hemos de recurrir a modelos alternativos. Por ejemplo, el modelo nacional del Estado franquista, que hoy no existe, pero que ha existido con su brutal fuerza, es desde luego negador del sistema del pacto nacional autonómico. Esto no ocurre del mismo modo en el caso del modelo violento de ETA, para la que el modelo nacional del pacto autonómico es sin embargo, también objeto de ataque y de rechazo. La diferencia entre ambos casos reside en que el primero establece, de hecho, un sistema estatal efectivo, sostenido en la coacción o en el interés, primordialmente, y con mínimos de legalidad; el segundo equivale a una desvinculación —negación de toda legitimidad— con respecto del único Estado existente, pero sin lograr sustituirlo por otro orden político distinto. Incluso habría que añadir que la oposición de ETA tiende a provocar el efecto contrario al que proclama: no alcanza a establecer el sistema estatal-nacional alternativo que busca sino que, al endurecer la respuesta de los aparatos de poder del Estado, hace disminuir la dosis de garantías legítimamente de éste y arriesga incluso la supresión del actual sistema de convivencia y el restablecimiento del sistema autoritario que ha precedido al actual.

El acatamiento al orden constitucional implica, por el contrario, la aceptación del primer nivel de legitimidad, que tiene que ver directamente con la adhesión al funcionamiento del orden de leyes y no con la ideología nacional. Así sería el caso de un partido político independentista que programara su política dentro del marco constitucional-estatutario. La adhesión legitimante existiría en la medida en que aceptara como base de la convivencia social el orden de legalidad constitucional-estatutario, aun cuando su proyecto ideológico negara la legitimidad de la fórmula estatal-nacional. La negación de legitimidad estaría limitada al nivel del modelo de distribución de los valores nacionales, lo que implicaría falta de legitimidad en el segundo nivel y desde luego, falta de lealtad, pero no en el básico de la convivencia actual.

Examinemos, desde esta perspectiva, la posición del Partido Nacionalista Vasco. No responde exactamente al tipo del partido ideológicamente independentista, puesto que no hace expreso tal programa. La voluntad de mantener lo específico de su organización política —un movimiento nacionalista— aconseja no pronunciarse expresamente sobre un tema conflictivo, ni en el ámbito de la organización ni, menos todavía, en el ámbito de los votantes del partido. Esta situación de discordancia entre su programa —que

incluye la participación democrática en el Estado— y una ideología estratégica indeterminada, es una de las causas de la imputación de ambigüedad que sus enemigos políticos le dirigen. Pero, desde una perspectiva de adhesión al sistema, el Partido Nacionalista le presta, no sólo una legitimidad-legalidad sino también la legitimidad estricta. Significa que, desde la perspectiva de un orden político-nacional, acepta la convivencia dentro del sistema nacional-estatutario y la posibilidad de edificar en este ámbito un orden armónico. No obstante, no pasa de ser esta adhesión un grado de legitimación mínimo, lo que indica que la lealtad, o voluntad de incrementar la participación para solucionar las diferencias es muy deficiente. Pero este tema de la lealtad al sistema debe ceder, por ahora, a una consideración más precisa de la oferta de legitimidad estricta en que consiste el sistema constitucional-estatutario.

2.3. Legitimidad nacional

La legitimidad política, en un sistema pluralista y democrático, se sostiene en el pacto. Un pacto que, como han explicado las doctrinas contractualistas, es hipotético, pero que es renovado, no obstante, por el ejercicio del derecho democrático de voto. Y es muy particularmente renovado por la aceptación de un sistema constitucional. La hipótesis del pacto legitimador indica que el poder se estima que es justo porque ha sido aceptado por los ciudadanos como si hubiese sido pactado por ellos. Pero, en un sistema democrático-constitucional se pretende que ese pacto fundante de la legitimidad se renueve en acontecimientos reales, esto es, pase de ser una hipótesis a ser una realidad concreta (8). La aceptación del “bloque de la constitucionalidad” —para nuestro tema, de la Constitución y de los Estatutos— supone la renovación del contrato social, lo cual da a este hecho político una importancia que le hace trascender del de ser la simple base de una legalidad.

El pacto constitucional es contrato social y pacto nacional. Según su primera perspectiva (*pactum*), es el acto por el que, mediante el ejercicio de la soberanía nacional, el pueblo expresa, al manifestarse, la voluntad de sustituir el orden totalitario anterior por un orden democrático de Derecho. Según su segunda perspectiva (*foedus*), es el acuerdo por el que los distintos pueblos organizan un Estado común.

El “foedus”, o pacto autonómico, no se establece, sin embargo, en la forma clásica de los pactos de unificación federal, cuando distintos Estados preexistentes establecen una Constitución común. Por el contrario, es a partir del Estado cómo se constituye el nuevo sistema. Esto da su peculiaridad a la naturaleza de tal pacto que es así decisión del pueblo español que se produce a través de sus partidos, de dar una nueva forma constitucional al Estado preexistente. El pacto, por lo tanto, no es pacto de unión de lo separado sino de organización autonómica del viejo Estado. Por eso mismo, desde una perspectiva de legalidad es el modo cómo se constituye

(8) Antes hemos observado que, siendo el pacto una hipótesis, su carácter legitimador no logra hacer mella en la presencia del Estado, como hecho; luego lo que se legitima, cuando así ocurre, es el poder que el Estado ejerce y no el acto por el que el Estado queda constituido. No nace de ahí, por tanto, el abstracto derecho a otro Estado. Ahora observamos, por el contrario, que el pacto hipotético se manifiesta en los pactos constitucionales, que son renovación de aquél. (En contra, el decisionismo de K. Schmitt). Vd.:

SCHMITT, K.: *Teoría de la Constitución*. Madrid. Alianza Editorial. 1982. págs. 80-1.

de nuevo el Estado —la Constitución— la norma fundante y fundamental. La estructura constitucional se completa con los Estatutos de autonomía.

El reconocimiento, no sólo como legal, sino también como justo del sistema constitucional-estatutario es lo que confiere legitimidad al Estado. Este calificativo de justo ha de entenderse, desde luego, como algo relativo y no ideal absoluto; como opción en la que la distribución de bienes, valores y competencias propuesta se estima aceptable y no sólo soportable, teniendo en cuenta la situación de hecho y las alternativas.

El Partido Nacionalista Vasco, aun aceptando la legalidad del sistema autonómico, ha prestado a éste una limitada adhesión legitimadora. La ficción de que el sistema autonómico ha surgido de un pacto de unidades políticas independientes y previas y no de una estructuración del Estado traduce una voluntad de legitimar el sistema en un pacto en el que se reserva la libertad de denuncia y de resolución. Del mismo modo, afirmar que el principio legitimador está en el Derecho histórico equivale a introducir un principio de legitimación fuera del pacto constitucional mismo. Tesis ambas que se enfrentan al sentido propio del pacto constitucional que es, por una parte, expresión soberana del pueblo, y por ello está colocado encima de cualquier derecho histórico; por otra parte, creador o renovador de un vínculo estatal, que por tanto impone la norma fundamental de legalidad como condición de la aceptación legítima (9).

Ligado a estos temas está el argumento de que, por causa de la abstención del Partido Nacionalista Vasco y de la oposición de otros grupos minoritarios, la Constitución no ha sido aprobada por los vascos. Distintas respuestas cabría dar a esta “reserva de legitimación”. Una, evidentemente la más formal, pero de gran trascendencia, es la de que la voluntad general se expresa por el sí o por el no, mientras que la abstención sirve para no expresar la voluntad general. Si un partido ha decidido recomendar la abstención en una votación libre, está a las resultas del saldo significativo que, en el caso que se considera ahora, fue ampliamente favorable al sí (10). Otra, la de que, con la masiva aceptación del Estatuto, texto jurídico que recibe su validez de la Constitución y que se jerarquiza bajo ella, la abstención anterior se ha rectificado con una expresa manifestación de voluntad popular. Queda finalmente el argumento residual de que, negar la legitimidad a la Constitución no supone la desvinculación de la legalidad del Estado, sino que este Estado se impone como vínculo legal-constitucional de fuerza y de Derecho, aunque su justicia no sea reconocida.

(9) El pacto constitucional fundamenta al Estado y no puede pretenderse la desvinculación como derecho reservado del miembro. Así fue resuelto el conflicto de la “nullification” en la historia constitucional americana y así entiende el tema García Pelayo, siguiendo a Le Fur: “El mantenimiento y reforma de la Constitución no depende de la voluntad de los Estados sino de la voluntad de la Federación, como totalidad”.

GARCIA PELAYO, M.: *Derecho constitucional comparado*. Madrid. Rev. Occidente. 1953. Pág. 232.

Otro problema distinto al que nos referimos, es el del posible derecho constitucional, por tanto, estatal, a la autodeterminación, que se sostendría en la misma regla del Estado.

(10) No entramos, además, en la elemental consideración de que la abstención como decisión de no pronunciarse (PNV) no se distingue, en el recuento, de la abstención como no decisión a pronunciarse o como imposibilidad de pronunciarse. Acaso un punto de referencia sería el de restar a la cifra total de abstenciones la media de abstención “natural” en el resto del territorio español, lo que daría una cifra del sí superior a la de la abstención, como decisión.

Es preciso observar, no obstante, como antes lo hemos anticipado, que esta “reserva de legitimidad”, si no afecta a la que tiene atribuida la Constitución, sí revela una débil dosis de lealtad al sistema.

2.4. Déficits en la legitimidad de ejercicio

Un Estado debe confrontar las bases de su legitimidad, no sólo por la aceptación de su Constitución sino, además, por el ejercicio de su propio poder. Y en este sentido sí que podemos observar cómo el poder del Estado, que se ejerce por medio de la distribución de bienes y servicios (y de competencias en un sistema autonómico) ha de enfrentarse ante crisis de legitimación que el mismo sistema de poder provoca.

Vamos a argumentar esta situación con algunos ejemplos significativos, que se plantean con frecuencia como objeciones a la legitimidad del Estado.

En primer lugar, el compromiso del Estado con la violencia ilegítima. El argumento no tiene un contenido autonómico pero el hecho de que esa violencia sea ejercida muy fundamentalmente contra militantes de nacionalismo radical y el de que la imputación de ilegitimidad se haga sobre todo desde el nacionalismo, convierten al mismo en un tema de crisis de legitimidad que afecta muy en particular al sistema político nacional-autonómico. Sus dos variantes son el empleo de la tortura y la actuación de “organizaciones paralelas” (GAL).

En segundo lugar, la falta de desarrollo del sistema autonómico, que tiene también dos variantes: el criterio restrictivo en la atribución de las autonomías y la negación del derecho de autodeterminación.

La acusación al sistema político, con estos dos argumentos, no tiene el mismo alcance cuando se lanza desde el Partido Nacionalista Vasco que cuando procede de Herri Batasuna. Para el primero, estas causas tiñen de ilegitimidad al sistema y *explican* que se produzca la violencia de ETA. Para el segundo, además de teñir de ilegitimidad al sistema, *justifican* la violencia de ETA.

El segundo razonamiento está distorsionado puesto que la violencia de ETA es una fuerza con dos ilegitimidades básicas: la de origen, puesto que pretende imponerse contra la voluntad popular mayoritaria, libre y repetidamente expresada; la de ejercicio, puesto que, a su vez, consiste en el empleo de una fuerza contra los derechos individuales básicos de vida y libertad. Aunque el poder del Estado no estuviera suficientemente legitimado, ello no absolvería a ETA de una ilegitimidad mucho mayor.

El primer razonamiento, el que con frecuencia se lanza desde el PNV, es el que argumenta la ilegitimidad del Estado y explica por ello la violencia de ETA, aunque no la justifique. Dejemos de lado la segunda parte de la frase —el estudio y crítica de las causas que explicarían la violencia de ETA— y reduzcamos el análisis a la primera parte: el Estado estaría ilegitimado por esas causas alegadas.

El cuadro de respuesta a esta alegación debe situarse en una consideración global del sistema y en un análisis de las circunstancias de hecho que han producido sus deficiencias. Sería, en efecto,

un defecto de enfoque enjuiciar que, porque se producen fallos en el funcionamiento democrático, la democracia deja de existir, ya que un sistema político no es un ideal perfecto. Y sería una falta de perspectiva aislar la consideración de los vicios de modo que dejaran de examinarse en el conjunto.

Dicho esto, y por lo que hace referencia al compromiso del Estado con la violencia ilegítima, ésta compromete a la credibilidad democrática del Estado tanto en el caso de la tortura como en el de los atentados criminales del GAL. Podemos tener la seguridad moral de que la tortura es algo más, en España, que la práctica clandestina aislada de aislados miembros de las fuerzas de seguridad. Es una práctica no sistemática y no habitual, pero con una frecuencia suficiente como para que el sistema coactivo del Estado resulte implicado. Es una práctica, además, que se causa con apreciablemente mayor frecuencia por fuerzas de la Guardia civil. ¿De qué modo resulta implicado en la continuación de esta práctica el gobierno del Estado? Por autoría o por complicidad, si la ordena o consiente de algún modo; por encubrimiento, en todo caso. Y, desde luego, no cabe duda de que, sin pretender por ello descalificar un sistema de libertades como el que la Constitución ha instaurado, la persistencia de la tortura sigue mostrando un déficit de legitimidad importante, en el Gobierno, en parte compensado, desde el sistema estatal, como conjunto, por la capacidad sancionadora que comienzan a mostrar los jueces frente a estos delitos.

El Estado no responde, en cambio, de la violencia que se practica ilegalmente y fuera del control de su fuerza. A lo sumo cabría imputarle ineffectividad en su represión. Así, en principio, no respondería ni de la violencia de ETA ni de la del GAL. Pero es difícil enjuiciar, con respecto de esta última violencia, que se practique totalmente fuera del control del Gobierno. No hay razones suficientes para atribuir al Gobierno la planeación de los crímenes del GAL. ¿Es imaginable, sin embargo, deducir que no podrían haber sido impedidos, o limitados, con una actividad más celosa y menos tolerante? El argumento utilitario —“no vamos a oponernos a que otros acaben con ETA, que es precisamente la que está poniendo en peligro la democracia”— unido a la hipocresía leguleya —“al fin y al cabo, el Gobierno no va a hacerse responsable de actos que se cometen fuera de las fronteras”— está demasiado extendido en el ámbito de la sociedad civil —incluso de ideología nacionalista— como para que las razones de ética política no deban ser recordadas: es el modelo mismo de convivencia democrática el que resulta degradado con la admisión social de tal argumento y con el encubrimiento o desidia en la represión pública de tales crímenes (11). Razones hay muchas para apreciar que estas acciones son el pasivo de un balance democrático, en el que el activo es mucho mayor y, por tanto, el saldo de legitimación del sistema sigue siendo positivo. Pero desde luego, el déficit de legitimación que comporta la pasividad y la tolerancia del Gobierno ante esta práctica es notable.

Las objeciones al modelo de distribución autonómica son de otro calibre. Por de pronto, pretender que el sistema pierda legitimidad porque, según uno de los contendientes, el otro no ha

(11) Seguirían siendo argumentos utilitarios los que intentaran razonar que otras democracias han utilizado el procedimiento: Francia contra la OAS. O aquellos que saben distinguir entre la muerte de un etarra, por el GAL, y el asesinato de Shanti Brouard por un ¿“GAL-autónomo”? Si el primero no tiene por qué llevar al segundo, necesariamente, como práctica criminal (tesis del exceso en la acción anti-ETA), lo lleva ya como modelo degradado de Estado.

desarrollado toda la potencialidad del sistema constitucional-estatutario, no parece argumento muy convincente, mientras los controles jurisdiccionales —en particular el Tribunal Constitucional—, parlamentarios y popular —elecciones— sigan funcionando. A tales objeciones podrán seguir oponiéndose, dentro de la diversidad de opiniones e ideologías, argumentos como el de distinto juicio sobre el mismo problema, dificultad práctica de las transferencias o culpa política de la otra parte. La disputa autonómica contribuye, más que a degradar la imagen de la legitimidad del sistema autonómico, a potenciar la imagen de lo legítimo de un orden pluralista. Lo que no impide la consideración de que, ante las crisis de funcionamiento del sistema se pueda pecar por todas las partes contendientes de carencia del último criterio de legitimación: la lealtad.

Queda por razonar sobre la última objeción que dificultaría la legitimación del sistema autonómico: el no reconocimiento del derecho de autodeterminación plena, esto es, con posibilidad de separación del Estado. No podemos olvidar, frente a esta objeción, que no estamos cuestionando una legitimidad de poder abstracta, sino la legitimidad de un Estado existente. Y que las razones para argumentar tal legitimidad son las de justicia, pero las de justicia de un orden que se acepta como poder posible y útil. Los Estados no son instituciones perfectas sino, en última instancia, como diría Weber, aparatos de violencia legítima; por tanto, aparatos muy imperfectos. Entre sus imperfecciones está la de no ponerse en cuestión a sí mismos, como órdenes de poder. Y condición del pacto político (“pactum” y “foedus”) es que éste no ponga en cuestión al Estado mismo. El sistema del Estado actual establece que el derecho individual de libre expresión no deba tener límites. Por lo tanto, la ideología de la secesión tiene derecho a ser expresada. Tiene, no obstante, dificultades y restricciones para ser ejercitada.

La autodeterminación (no plena) está reconocida y ha sido ejercitada en el sistema español en el momento de aprobar la Constitución y cada Estatuto. Como programa, se ejercita en la adhesión y voto a cada partido político en cada elección parlamentaria (central o autonómica). Y el camino que el sistema presenta para su ejercicio en favor de la opción plena de separación, deberá pasar por el procedimiento político de su incorporación al programa de un partido y triunfo electoral de éste, y por el procedimiento jurídico de la reforma constitucional.

Cualquier persona, cualquier grupo, puede utilizar el derecho individual a reivindicar otra forma de ejercicio de la autodeterminación (incluso la tan irresponsable de hacerla depender de un acto aislado plebiscitario). Pero deducir de su carencia la ilegitimidad del Estado sería entrar en contradicción con el mismo concepto de Estado, que no es un invento de justicia absoluta, sino un expediente imperfecto para evitar la lucha de todos contra todos.

2.5. Lealtad nacional

Una vez considerados las bases y los conflictos de legitimidad es preciso referirse a la necesidad que el sistema nacional tiene de confianza o apuesta en su favor, esto es, de lealtad (12).

(12) A diferencia de lo que sucede con la lealtad al Estado —incremento de participación para el mantenimiento del mismo (ver nota 6)— a la que, como alternativa no queda, habitualmente, más que una simple falta de cooperación, la

Esta adhesión legitimante es tanto más necesaria cuanto más impreciso haya resultado el sistema constitucional y cuantas más imperfecciones se detecten en la práctica política.

El sistema constitucional, junto a virtudes alcanzadas en difícil equilibrio de intereses, adolece de falta de normas legales de cooperación entre los poderes centrales y los autonómicos, lo que es un defecto importante. Esta situación tiene un sistema legal de corrección, que es la función integradora que le cabe desempeñar al Tribunal Constitucional. Pero el Tribunal Constitucional se niega, con razón, a excederse en esta vía. En la Sentencia de 5 de agosto de 1983 (sobre la LOAPA) afirma el Tribunal Constitucional que la composición de los principios de unidad y de autonomía, esto es, la cooperación, no puede conducir a la modificación, sino a la aplicación, de la regulación constitucional y que incluso la ley armonizadora debe quedar sólo como “norma de cierre del sistema, aplicable sólo en aquellos supuestos en que el legislador estatal no disponga de otros cauces constitucionales para el ejercicio de su potestad legislativa, o éstos no sean suficientes para garantizar la armonía exigida por el interés general” (13).

Limitada la aplicación de esta vía integradora las normas de cooperación ordinarias habrán de provenir de la buena voluntad de los titulares de las distintas competencias en el sistema constitucional, lo cual significa la introducción del concepto de lealtad.

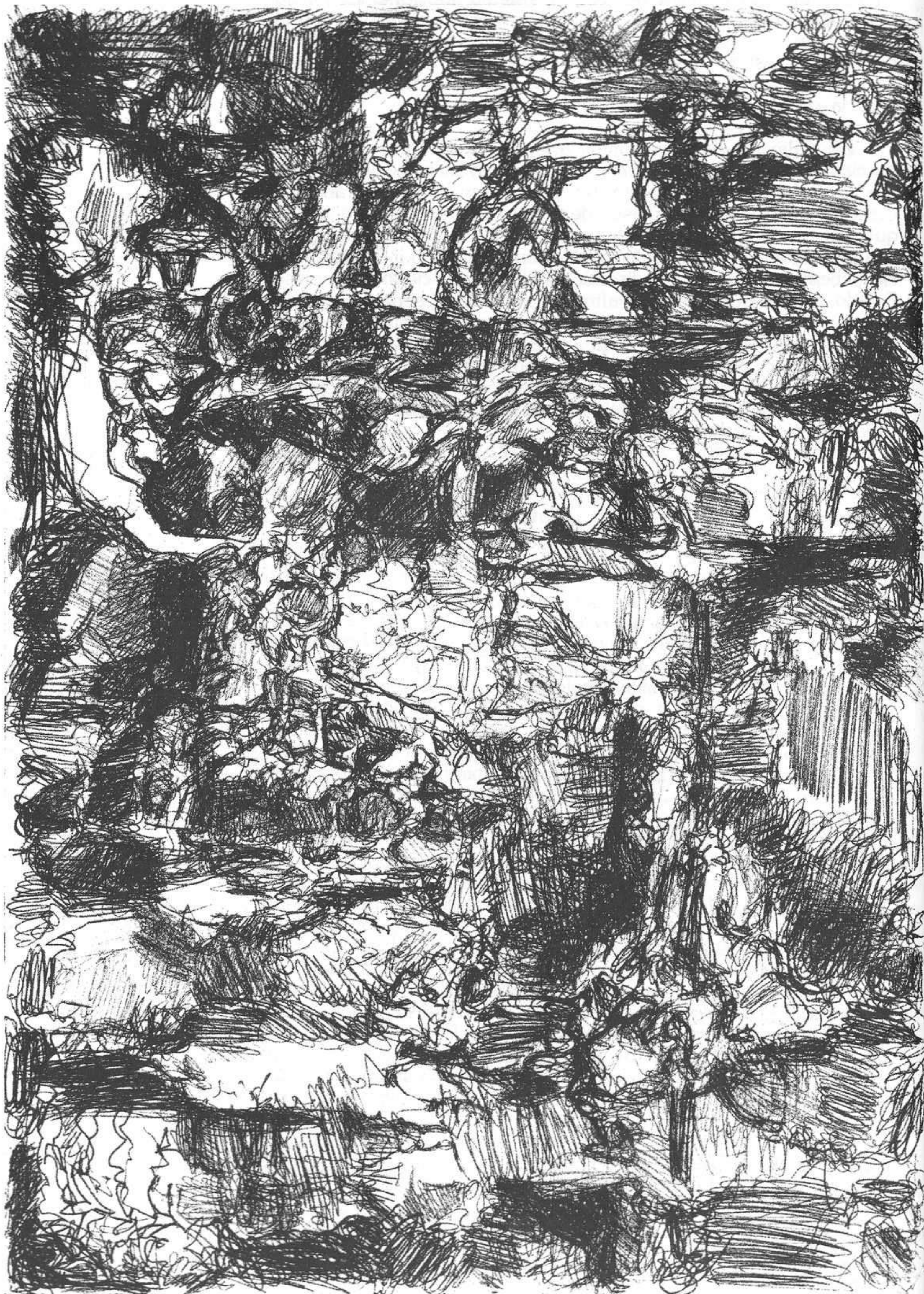
El sistema nacional-autonómico no es, además únicamente un ordenamiento jurídico. Es también un campo político pactado. Pero, en cuanto pacto democrático y autonómico (*pactum y foedus*), se sostiene sobre la aceptación de la voluntad soberana que se plasma en un bloque de constitucionalidad y no en derechos históricos anteriores al pueblo. Ello supone poner en marcha un Estado. Claro está que, en términos ideales, puede argüirse que la voluntad de los miembros de una comunidad no tiene por qué reconocer como dato previo al Estado existente. Pero precisamente el alcance político de nuestro tema es el de si puede esperarse ese “plus” de prestación de legitimidad hacia el proyecto nacional-estatal que llamamos lealtad. Lo cual significa, no una adhesión sentimental sino racional, algo que está más cerca de Hobbes que de un iusnaturalista. Concediendo que la deslealtad es posible —pues, si no, la lealtad no sería una opción—, se trata de sugerir que los miembros de nuestra comunidad juzguen con racionalidad si la construcción de nuestro sistema estatal-nacional no es la mejor de las opciones posibles, para evitar la discordia. O, dicho de otro modo, si cualquier otra alternativa no deba ser relegada como programa político (no como ideología) por causa del daño que produce en nuestra sociedad. La lealtad no es sólo una actitud que se precisa en el momento de interpretar el pacto constitucional o en la constitución del sistema. Debe ser una actitud permanente en la construcción de la nación plural. Antes ha habido ocasión de razonar cómo la disputa sobre el alcance y modo de las transferencias autonómicas, más que degradar la imagen de la legitimidad del sistema, potencia la de lo legítimo de un orden pluralista. Y, sin embargo, enfocado ahora el tema desde el punto de vista de la lealtad, la vía muerta en el proceso de transferencias suscita la sospecha de si, desde los dos interlocutores no habrá una carencia

lealtad a un proyecto nacional implica una función positiva de legitimación, un margen de confianza abierto ante el hecho de que la renovación legitimadora del pacto social establece, no sólo una utilidad —huir del enfrentamiento— sino también un acuerdo sobre la justicia del sistema y aceptación de unas bases de consenso.

(13) Sentencia T.C. 5 agosto 1983, 3.b).

en esa voluntad positiva de que el sistema funcione. El reflejo nacionalista excluyente, tanto el de nacionalismo español como el vasco, si bien es compatible con el mantenimiento de la legalidad del orden constitucional, e incluso con la legitimidad del sistema nacional-autonómico, es contradictorio con esa lealtad necesaria para la construcción del nuevo orden nacional.

E igualmente, la lealtad implica la confianza en los principios proclamados del pacto democrático. Si el conflicto nacional engendra la violencia, la respuesta no puede ser la de degradar la democracia. Debilitar las bases de legitimación del Estado puede que sea un error o puede que sea un acierto, para conseguir el objetivo de afirmar el propio Estado, amenazado por la violencia. No debemos entrar en esa discusión utilitaria. Lo cierto es que ese Estado, aun cuando resultara afirmado por tal vía, sería un modelo degradado. Aun cuando por estos medios se hubieran conseguido victorias efectivas contra ETA, la lógica de la violencia ilegítima de esta organización se habría impuesto, por culpa de gobernantes a quienes su falta de confianza en los valores que defienden, les habría conducido a tal acto de deslealtad al orden democrático de cuya dirección se han encargado.



ACOTACIONES INGENUAS A UNA CRISIS POLITICA

Juan José Solozábal Echavarría

Creo que la palabra “desconcierto” es la que mejor refleja la actitud de la mayoría de los observadores de la política vasca e incluso la de bastantes de sus protagonistas. Acostumbrados a considerar un Partido Nacionalista monolítico, cuya unidad venía implicada por la necesidad de enfrentarse al enemigo —real o inventado— de fuera; y a un Partido Socialista con un proyecto político vertebrado fundamentalmente en la oposición radical al nacionalismo, no caben en sus esquemas ni la sustitución de Garaicoechea por Ardanza ni el Pacto de Legislatura que el socialismo vasco acaba de rubricar con el partido nacionalista.

Las explicaciones de la nueva situación no han podido ser más apresuradas: Garaicoechea ha sido derribado en una revuelta palaciega, motivada por ambiciones o celos personalistas o inducida por conflictos sobre el reparto de poder —“los dineros”— entre el *aparatchiki* de Vitoria y las diputaciones. Situación que el Partido Socialista se ha apresurado a bendecir y a aprovechar, ofreciendo al nuevo *lendakari* lo que contumazmente le había negado al anterior.

A mi juicio esta visión del drama, en que los papeles se encuentran simplistamente atribuidos, es superficial y aun contando con elementos aparienciales —entre ellos la inculpación a un partido, que resulta creíble en un país con una cultura política acostumbrada a la denostación sistemática de los partidos, aunque el afectado ahora sea de la solvencia y rectitud intachables del P.N.V.— que le prestan cierta verosimilitud, no resiste un serio análisis.

Hay que empezar por señalar en efecto que el acuerdo Partido Socialista y Partido Nacionalista es menos pintoresco políticamente de lo que se suele hacer creer. Es cierto que autorizados analistas se han esforzado en subra-

yar la radical contraposición entre ambos, insistiendo ayer en la diferencia respectiva del modelo de sociedad: partido obrerista frente a carácter “burgués” o de “derechas” del nacionalismo; y hoy —como ayer— “españolismo” frente a independentismo real o —lo que es peor— embozado e hipócrita.

A mi juicio este contraste no se mantiene. El nacionalismo vasco incorporó siempre una versión progresista del cristianismo social que hizo impensable en tiempos de la República la comparación entre el Partido de Aguirre y la C.E.D.A.; y la insistencia en el frente común, la continuidad o la pertenencia a la “misma familia”, la “comunidad nacionalista”, de independentistas violentos y nacionalistas no deja de ser una licencia interpretativa que puede aportar “claridad” e incluso brillantez a ciertos análisis sobre la “situación” vasca pero que desconoce la riqueza y pluralismo intrínsecos de la gran familia nacionalista. Sólo la opresión nacional, sólo la intolerancia y la brutalidad represora pueden diluir la variedad nacionalista y hacerla desaparecer ante el peligro común. Pero en la medida en que el pueblo vasco vea reconocidos sus derechos nacionales también desaparecerá el monolitismo y la preponderancia en el nacionalismo del proyecto y la fracción independentistas.

Por lo que se refiere al partido Socialista nadie puede ignorar el arraigo vasco de una formación política que aparece y opera en Euskalerría antes que el propio nacionalismo; y cuya contribución a la patentización y defensa del pluralismo, consustanciales a la realidad vasca, es irrefutable.

No hay pues imposibilidad “esencial” de acuerdo entre nacionalistas y socialistas vascos. No lo hay porque existen bases importantes en qué fundarlo dada la gravedad de la

situación que a todos afecta: persistencia del terrorismo, necesidad de relanzamiento económico, déficit de legitimación del sistema democrático de autogobierno; y porque hay afinidades serias en que anclarlo: compromiso de desarrollo pleno del autogobierno y fe en la elasticidad del sistema democrático para posibilitar la práctica política que Euskadi necesita y que comparten tanto socialistas como nacionalistas vascos.

Es una pena que una equivocada polémica, prolongada y exagerada con culpa de todos, haya insistido en las diferencias de las dos formaciones políticas olvidando lo dilatado de los tramos históricos en que se ha caminado juntos: en especial, la experiencia común del Gobierno Vasco en el exilio y los afanes compartidos del pacto que produjo el Estatuto de Guernica.

I

Pero la nueva situación vasca no se define sólo por la posición respectiva de nacionalistas y socialistas. En realidad la misma sólo ha sido posible gracias al relevo de Garaicoechea.

La crisis en la presidencia del Gobierno Vasco ha sido todo menos gratuita y casual, y en modo alguno puede interpretarse en clave personalista y episódica. El decoro y la dignidad que han observado en la misma sus principales protagonistas dice mucho en su favor y queda como un ejemplo que enaltece a la casta política a que pertenecen.

Supongo que nadie esperará que haga leña del árbol caído. Es mucho lo que la política vasca debe a Carlos Garaicoechea y es de justicia reconocerlo. Ha conferido una dignidad y una prestancia a las instituciones de autogobierno encomiables. Su claridad de estadista y la firmeza de sus posiciones resultaron decisivas en la difícil negociación del Estatuto y en la puesta en funcionamiento y actuación del mismo.

Al lado de este balance positivo, a cuyo servicio ha puesto una inestimable capacidad de liderazgo y una gran ambición política, hay que señalar que orientó su política en una dirección que acabó por hacer insostenible su posición respecto de su propio partido y en sus relaciones con el Estado: la afirmación de la personalidad nacional de Euskadi y la construcción del edificio institucional vasco frente y en permanente conflicto con el Estado español y a partir de la óptica exclusiva del Partido

Nacionalista Vasco —o de la imagen que de la misma se hacía.

No ha habido en las relaciones con el Estado español un momento de tregua ni prácticamente un punto de acuerdo, ya se tratase de los gobiernos U.C.D. o de la Administración socialista. La obra legislativa del Parlamento Vasco ha sido objeto constante de impugnaciones ante el Tribunal Constitucional por parte del gobierno central y los conflictos de competencia entre los gobiernos central y vasco se han sucedido sin interrupción.

La distancia entre las dos concepciones autonómicas de ambos gobiernos ha sido abismal, como lo mostró la polémica sobre la L.O.A.P.A.; y sus ideas sobre la terapéutica de la violencia eran radicalmente contrapuestas.

Consecuencia de todo esto han sido el atasco en el traspaso de competencias y una incomunicación total entre la Moncloa y Ajuría Enea, que al parecer había afectado a las propias relaciones personales entre Felipe González y Carlos Garaicoechea.

Con todo, no era lo grave esta situación de bloqueo jurídico y político que, me apresuro a decirlo, no hay que atribuir exclusivamente a un designio del Gobierno Vasco, arropado por otra parte por el Partido Nacionalista, al menos hasta el relevo de Arzallus en su dirección, de marcar las diferencias y “establecer distancias” a toda costa. Como es sabido, la posición de la Administración Central sufrió un serio varapalo en la sentencia de la L.O.A.P.A. y la política autonómica del actual Gobierno pasa por ser todo menos un dechado de ductilidad e inteligencia.

Lo peor fue que la oposición constante y prolongada entre los gobiernos central y vasco ha acabado afectando a la imagen de la compatibilidad entre el proyecto nacionalista y el sistema político español. Garaicoechea no pudo ofrecer una imagen de esperanza y fe en la compatibilidad de éstos: más bien transmitía una impresión de desesperanza y frustración continuas. Lo importante no era que existieran dificultades y tensiones, lo grave es que parecía imposible el que en el futuro este panorama pudiera alterarse. Había en esta actitud una fuente potencial de evidente deslegitimación del sistema institucional con implicaciones políticas gravísimas.

Era por esto por lo que los conflictos no se planteaban sólo en la arena política y jurídica sino en el plano de la integración y de los

símbolos. Sólo quien no conozca la realidad vasca y en especial la memoria histórica de la represión y el sentimiento —exagerado pero real— de postergación y victimismo puede ignorar a su vez las dificultades de la integración simbólica del País Vasco en España. Es poco todo el cuidado que se ponga en el reconocimiento del pluralismo territorial entre nosotros y no se puede sino reaccionar frontalmente ante la falta de sensibilidad —jurídica, por ejemplo— al respecto que a veces se observa en determinadas instancias del Estado.

Pero dicho esto hay que señalar que la dimensión constitucional de la autonomía vasca y la inserción estatal de las instituciones vascas no fueron potenciadas en absoluto.

Episodios como la toma de posesión del lendakari previa a su nombramiento real, determinadas cicaterías en el uso de la bandera nacional, la inejecución de alguna sentencia del Tribunal Constitucional, o alguna declaración sobre la improcedencia de lo que en definitiva no implicaba sino el cumplimiento del ordenamiento jurídico, no debieron producirse nunca.

De otro lado, el Gobierno vasco renunció a incorporar en su obra política y legislativa a los otros grupos políticos, lo que seguramente hubiera sido aconsejable dada la situación excepcional del País y en especial la contestación del propio sistema de autogobierno democrático por un sector relevante de la población y el propio momento fundacional de la autonomía. A resultas de ello la obra legislativa apareció teñida de indudable partidismo (así Ley de Territorios Vascos, adopción del himno vasco, etc...); y la misma actividad legislativa en la presente legislatura quedaría prácticamente paralizada dada la distribución de escaños en la Cámara vasca —el famoso empate de 32 frente a 32.

II

En consecuencia, la situación política vasca había llegado a un momento de *impasse* difícil: los puentes con el Estado se encontraban cortados y la actividad institucional más importante paralizada. Nada tiene de extraño la operación entonces en el Partido de un sector con una visión diferente de la autonomía vasca y de las propias relaciones con el Estado. Un sector llamado “foralista” ahora pero que había tenido un rol desde siempre muy importante en la historia del Partido Nacionalista Vasco y cuya oportunidad se relanza en esta coyuntura

dada la situación excepcional del País y el hecho de que el Partido Nacionalista ya no sea un partido clandestino y perseguido, sino un partido “situado” que tiene a su disposición unos resortes impresionantes de poder, a quien por consiguiente no conviene ya un discurso “victimista” que le acerca peligrosamente a la marginación y al abertzalismo independentista, sino una posición moderna, integradora y nacional.

De modo que el foralismo vasco —y no sólo por la nobleza de su denominación— es todo menos un movimiento arcaico y retrógrado. Tiene un pasado dilatado con un indudable arraigo en la propia historia del P.N.V.: se emparenta con la posición de los euskalerríacos o el propio segundo Arana; la postura de los nacionalistas liberales del grupo Hermes; los comunionistas de los años 20; o quizás quienes ya en nuestros tiempos sintonizaban con la actitud realista de Ajuriaguerra: en suma, con quienes por encima de diferencias ideológicas pensaban posible la convivencia del Nacionalismo Vasco y el sistema político español. Representan la versión moderna del pacto tradicional del Pueblo Vasco y España: esto es, interpretan el Estatuto como una reedición actualizada pero respetuosa con la planta tradicional política vasca de los Fueros (y esta dimensión del fuerismo es mucho más importante que su “provincialismo” que se suele subrayar y que no deja de ser un elemento accidental). Plantean el nacionalismo no como un movimiento cuya definición es la tensión frente al Estado, sino la integración y la incorporación más amplia posible en la recuperación de la personalidad vasca.

Vistas así las cosas, creo que la crisis vasca ha sido todo menos episódica y paternalista. Obedece a profundas razones y es de cariz fundamentalmente ideológico. Por ello no sorprende la elegancia y el desinterés —piénsese en el rol de un hombre como Sudupe, descabalgado sin miramientos de la dirección del partido de Guipúzcoa— de sus protagonistas.

Claro que si sobre su necesidad no tenemos ninguna duda, sí que pueden albergarse algunas sobre la pertinencia de su resolución.

La solidez de la posición de Ardanza depende de la fuerza de quienes han apoyado a Garaicoechea y han perdido de momento la partida. Si no puede hablarse, a mi juicio, de “artificialidad” en el sector que apoya a Ardanza, tampoco puede olvidarse la consistencia de Garaicoechea, con unas bases con una visión “militante” y “resistente” del nacionalismo y con un líder avezado e inteligente.

Quizás el desenlace de la pugna, que no ha hecho sino empezar, esté en manos del Poder Central. Sólo si el ciudadano vasco es convencido del superior rendimiento de la política de Ardanza, podrá éste hacerse con el Partido. Y ello depende de la colaboración que el P.S.O.E. preste a Ardanza en su función de gobierno.

Creo que la redefinición de la situación vasca que todos deseamos implica también un serio cambio en la política autonómica del P.S.O.E. Es necesario que a la rectificación ya verificada del Gobierno Vasco siga una rectificación del Partido y Gobierno socialistas que podría afectar a tres ámbitos diferentes.

En primer lugar asunción de una decidida voluntad de completar el desarrollo estatutario vasco, lo que supone la realización de la política de transferencias hasta donde lo haga posible el equilibrio entre la apetencia de pleno autogobierno del pueblo vasco y el mantenimiento de la unidad del ordenamiento jurídico y político del Estado. El Tribunal Constitucional es el garante del pluralismo del Estado Español y su labor inspiradora y delimitadora en este sentido es decisiva.

En segundo término debe de operar un firme deseo de completar la integración jurídica política y simbólica de Euskadi en el sistema estatal general. El autogobierno no sólo es fruto de la autonomía sino de la participación.

En este sentido deben acentuarse los “rasgos federales” de nuestra constitución política. Deben establecerse o utilizarse adecuadamente vías políticas (por ejemplo relevancia del Senado como cámara de representación territorial, potenciación de la iniciativa legislativa de las comunidades autónomas, práctica de conferencias políticas y administrativas entre las instancias centrales y las autonómicas) que posibiliten una participación efectiva de las comunidades autónomas, y en concreto la vasca, en el establecimiento de la legislación básica del Estado.

Potenciación, además, de la presencia vasca en la vida cultural y social española, especialmente en los medios de difusión pública—utilización del euskera en la televisión estatal de Euskadi, promoción estatal de la cultura vasca, etc.

En tercer lugar, insistencia en el carácter abierto del sistema jurídico-político español, en el que la defensa de cualquier tesis es posible, siempre que se verifique democráticamente. Entre esas tesis está evidentemente la solicitud de la independencia. El debate político no tiene otro límite que el de la práctica de la violencia que supone el retroceso a la barbarie y constituye la misma negación de la convivencia.

El Partido Nacionalista acaba de acometer una rectificación de cuya hondura y seriedad no tenemos duda. Si el Poder Central respondiese a la misma con generosidad e imaginación quizás estaríamos verdaderamente ante un nuevo horizonte.



JOSEPH-AUGUSTIN CHAHO: LAS RAICES ANTILIBERALES DEL NACIONALISMO VASCO

Jon Juaristi

Si Arana Goiri fue el mesías del nacionalismo, no cabe duda de que tuvo en Chaho su Juan Bautista. Este libelista vasco-francés, nacido en Tardets (Soule) en 1811 y muerto cuarenta y siete años después en Bayona, se adelantó en más de medio siglo al fundador del PNV en la formulación de los principios básicos del irredentismo vasco. Ni su aparente heterodoxia en materia religiosa ni su no menos aparente progresismo le impidieron convertirse en fuente de una tradición política a lo largo de la cual irían decantándose los dogmas básicos del credo nacionalista que más tarde sintetizaría Sabino. Lo que el fuerismo decimonónico tiene de prenatalista o protonacionalista lo debe, en su mayor parte, a las ideas de Chaho.

En efecto, Chaho está en el origen de una vasta intertextualidad en la que habrían de inscribirse los nombres de José M.^a de Goizuetta, Francisco Navarro Villoslada, Sotero Manteli, Juan Eustaquio Delmas, Juan Venancio de Araquistain, Nicasio Landa, Juan Iturralde y Suit, Vicente de Arana, Arturo Campión, Hermilio Olóriz, y otros muchos, entre ellos, el del propio Arana Goiri. Con razón observa uno de sus biógrafos que Chaho “fue el padre de la literatura vasca hasta que irrumpieron Campión, Unamuno y Baroja con distinto sello” (1). Incluso estos últimos autores acusan, en mayor o menor medida, la influencia del escritor suletino. Campión tradujo al castellano su leyenda *Aitor* —traducción que fue reproducida por Juan Mañé y Flaquer en su conocida apología del régimen foral (*El Oasis. Viaje al país de los fueros*, Barcelona, 1879)— y bien puede afirmarse que hasta 1898, fecha de la publicación de su novela *Blancos y Negros*, fue un fiel epígono del vascofrancés. Unamuno, lector apasionado de las obras de Chaho durante su adolescencia, siguió en *Paz en la guerra* el modelo épico-novelesco de *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, de Navarro Villoslada, que tanto debe a la *Histoire primitive des Euskariens Basques*, obra escrita en colaboración por Chaho y el vizconde legitimista Henri de Belsunce (señalemos, de paso, que Navarro Villoslada conoció a Chaho durante el exilio vitoriano de este último, en 1852, cuando el

escritor de Viana desempeñaba el cargo de secretario de gobernación en la capital alavesa, y mantuvo posteriormente con él una intensa correspondencia). Y, en fin, nadie que haya leído las primeras obras de Chaho y *La leyenda de Jaun de Alzate* de Baroja podrá dejar de advertir una cierta relación entre ambos.

Descendiente de una familia de hidalgos provincianos venida a menos —su padre desempeñaba el oficio de ujier en Tardets—, Joseph-Augustin ingresó siendo un niño aún en el seminario de Oloron. Abandonó pronto los estudios eclesiásticos y, tras ejercer durante algún tiempo como preceptor de una rica familia de Mauleón, se trasladó en 1830 a París, donde estudió lenguas orientales con Charles Nodier y frecuentó el salón literario de L’Arsenal, foco del romanticismo monárquico y católico de la Francia de Luis Felipe. En 1834 publicó una encendida defensa del carlismo vasco, *Paroles d’un Biskaien aux liberaux de la Reine Christine* (2), y dos años después, a raíz de una breve visita al frente carlista de Navarra, sacó a la luz pública su libro *Voyage en Navarre pendant l’insurrection des Basques de 1830-1835* (París: Dondey-Dupré, 1836) (3). En ambas obras sostiene una peculiarísima concepción del carlismo de los vascos, que seguirá defendiendo en años posteriores desde las páginas de *L’Ariel*, el periódico “republicano” que él mismo editaría en Bayona entre 1844 y 1852 bajo la divisa de “Liberté, Egalité, Hiérarchie”.

La tesis esbozada en *Paroles d’un Biskaien* y desarrollada por extenso en el *Voyage en*

(2) *Paroles d’un Biskaien aux liberaux de la Reine Christine*, París: Dondey-Dupré, 1834; citamos en adelante por la traducción castellana de B. Foz: *Palabras de un Vizcaíno a los liberales de la Reina Cristina*, Barcelona: Imprenta de J. Oliveres y Gavarró, 1835.

(3) *Voyage en Navarre pendant l’insurrection des Basques de 1830-1835*, París: Arthus Bertrand, 1836. Citamos por la segunda edición (Bayonne: Lespés, 1865), reproducida en facsímil en Marseille: Lafitte Reprints, 1979. Traducción alemana de Alvensleben, *Reise in Navarra während des Aufstandes der Basken*, Grimma: Verlags-Comptoir, 1836. Traducciones castellanas (además de la citada en la n. 1): Martín de Anguiózar (Ramón de Berraondo), “Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos (1830-1835)”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 1929, XX, pp. 105-127, 182-206, 350-377, 466-493; 1930 XXI, pp. 98-151; segunda edición en San Sebastián: Auñamendi, 1976; Xabier Mendiguren, *Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos*, San Sebastián: Txertoa, 1976.

(1) Justo GARATE, “Epílogo del editor” a Joseph Augustin CHAHO, *Viaje a Navarra durante la insurrección vasca (1835)*, Bilbao: Imprenta Moderna, 1933, p. 245.

Navarre, presenta la insurrección de los carlistas vascongados y navarros como un movimiento que nada tiene que ver con el conflicto dinástico español. Por el contrario, los vascos, descendientes de los antiguos iberos, defienden con las armas su antigua independencia nacional y su constitución privativa, los Fueros, frente a los sedicentes liberales españoles que tratan de arrebatárselos.

Entre los numerosos inventos y mixtificaciones que contienen estas obras juveniles de Chaho, el más rico en consecuencias de orden político fue sin duda la confusión de fueros y constitución. Cuando, en el período de entre-guerras, los fueristas vascongados —en su mayoría liberales moderados— llevaron a cabo una transposición en términos constitucionalistas del significado de los fueros, se limitaron a seguir la línea trazada por el autor del *Voyage en Navarre*. Hay que resaltar el hecho de que Chaho evita siempre mencionar a los fueros por su nombre. Evidentemente, este término tenía en Francia unas connotaciones demasiado claras, y le hubiera resultado imposible mantener ante sus conciudadanos el equívoco. En vez de ello, Chaho se refiere a la “Ley de Guernica” y a otros eufemismos por el estilo, que consiguen ocultar el verdadero carácter del régimen administrativo vascongado. Juan Venancio de Araquistain, en el prólogo de su novela *El Baso Jaun de Etumeta* (Tolosa, 1882), recurrirá a un procedimiento similar, sustituyendo la palabra *fueros* por la expresión euskérica *Lege-zarra* (“Ley vieja”) que adoptará más adelante Sabino Arana como parte del lema del Partido Nacionalista Vasco. Sólo una vez menciona Chaho la palabra *privilegio*, y ello en el contexto de un argumento claramente entimemático. A partir de la etimología del término, establece, sin premisas intermedias, una identidad de privilegios (fueros) vascos y constitución:

¿Sabéis lo que significa en definición la palabra *privilegio*? Pues designa una *Ley privada*, una constitución particular que se deriva de una individualidad independiente (4).

Pero las falacias “constitucionalistas” de Chaho no se limitan a meros juegos de palabras ni al falseamiento de datos históricos, documentos etnográficos, etc. No dudará en atribuir a Zumalacárregui —por supuesto, después de la muerte del caudillo insurrecto— sus propios planteamientos, y mantendrá incluso, en el *Voyage en Navarre*, que el general le confirmó, en una entrevista secreta, la justeza de

sus opiniones. En un caso límite, apela a un increíble ensayo sobre el “régimen constitucional” de los vascos que los carlistas debían considerar, según su testimonio, como uno de sus textos doctrinales básicos. En una conversación que dice haber tenido con uno de los oficiales de Zumalacárregui, el artillero Vicente de Reyna (que también había fallecido antes de la publicación del *Voyage en Navarre*), éste le habría dado pruebas suficientes de que el carlismo vasco era un movimiento revolucionario:

—“Vos sophistes parisiens —me dit-il un jour—, ont noirci cent mille rames de papier pour embroïller aver leur insipide prolixité la question toute simple de savoir si le roi doit régner ou gouverner dans un état libre; je ne veux, pour les réfuter, que les lettres adressées à la junte par les *alcaldes* de nos villages”. Je pris les dépêches qu’il me présentait, et je lus au dos de chacune les mots suivants: “A la Junta gubernativa, à la Junte qui gouverne!” Le lendemain nous rencontrâmes à Erazun, on la Junte allait rendre visite à Sagastibeltza et au colonel Elio. Reyna, voyant des livres étalés sur la table d’un copiste, en prit un et me l’apporta: c’était un *Essai critique sur la constitution des provinces basques*: j’y lus presque à toutes les pages la paraphrase de cet axiome fondamental, imprimé en italique: *La nation ordonne, Le roi exécute!* Ceci me dispense d’entrer en plus longs détails sur la constitution de royaume de Navarre (5).

Transformados así los fueros en constitución, los carlistas en verdaderos liberales y don Carlos en espejo de monarcas constitucionales por el sencillo expediente de apelar a un improbable panfleto que le exime de “entrar en detalles”, Chaho no tiene empacho en presentar al carlismo, contra cualquier otra evidencia, no como una desesperada defensa del Antiguo Régimen, sino como la expresión táctica del movimiento independentista vasco. Táctica, porque Chaho parece (o finge) creer que el fermento revolucionario latente en el carlismo vasco se pondrá de manifiesto tarde o temprano, deshaciendo las erróneas imputaciones que sobre él vierten sus enemigos:

Je prêche aux Basques la defensive et l’immobilité, jusqu’au jour où, placés a la tête du mouvement par la force des choses, l’initiative révolutionnaire doit échoir à la fédération des Cantabres (6).

(4) *Palabras de un Vizcaíno*, p. 14.

(5) *Voyage en Navarre*, pp. 360-361.

(6) *Ibid.* p. iii.

LA LEYENDA DE CHAHO

Ignorado u olvidado por el Partido Nacionalista Vasco, Chaho se ha convertido, no obstante, en un símbolo histórico de la "izquierda nacionalista", interesada en crearse una tradición respetable y en negar en lo posible sus orígenes aranistas. Para Justo Gárate no cabe duda de que Chaho es el primer nacionalista vasco, que "precede en el federalismo a Martínez Villergas, y desde luego, a Pi y Margall" (7). Admite que era liberal, aunque un tanto original, "pues sustituyó la palabra *igualdad* del tríptico francés por la palabra *jerarquía*" (8). Eugène Goyheneche sostiene que fue un nacionalista "de izquierda" (9) y un "republicano socialista" (10). Según Xabier Kintana, Chaho, aunque no lo expresa claramente, "con frecuencia sugiere la idea de una Vasconia republicana. Para ello, según él, tan sólo haría falta actualizar las antiguas leyes igualitarias eúskaras de acuerdo con las corrientes políticas progresistas de la época" (11). El entusiasmo de Kintana por la figura de Chaho lo lleva a compararlo con Owen, Fourier y Saint-Simon y a sugerir incluso que encarnó el tipo de socialista que, un siglo después, preconizaría Gramsci. Opina, finalmente, que "lo que en su tiempo le restó audiencia, su socialismo revolucionario y su agnosticismo, hoy lo acercan más a nosotros" (13). Pierre Bidart, en el más sugestivo estudio sobre Chaho publicado hasta hoy, cede, sin embargo, a una tentación apologética similar a la que él mismo denuncia en las obras del escritor suletino, atribuyéndole como finalidad esencial la búsqueda de la libertad, expresada en una lucha sin piedad contra la ignorancia, el error, la superstición, el oscurantismo, las religiones instituidas y los poderes represivos (14).

Pero, paradójicamente, no ha sido el nacionalismo disidente el creador de la leyenda de Chaho, sino uno de los más enconados detractores que tuvo en su época el vascofrancés: el escritor liberal aragonés Braulio Foz (1791-1865), recordado hoy solamente como autor

(7) Justo GARATE, *Op. cit.* pp. 242.

(8) *Ibid.*, p. 241.

(9) Eugène GOYHENECHÉ, "Un ancêtre du nationalisme basque: Augustin Chaho et la guerre carliste", en *Euskal Herria (1789-1850). Actes du colloque international d'Etudes Basques*, Université de Bordeaux III-Euskaltzaindia, Bayonne: Société de Amis du Musée Basque, 1978, p. 229.

(10) *Ibid.* p. 231.

(11) Xabier KINTANA, "Prólogo" a *Viaje a Navarra...* (trad. de X. Mendiguren), p. 13.

(12) *Ibid.* p. 14.

(13) *Ibid.* p. 23.

(14) Pierre BIDART, "Ecriture et politique chez Augustin Chaho: Eléments pour une littérature mineure", *Homenaje a Pierre Lafitte*, San Sebastián: Euskaltzaindia; 1981, p. 214.

de una de las más brillantes muestras de la narrativa de la primera mitad del XIX, la *Vida de Pedro Saputo*. Foz tradujo y publicó a sus expensas las *Paroles d'un Biskaien* en 1835, acompañándolas de una refutación de las tesis de Chaho, tan extensa y erudita como apasionada. A siglo y medio de distancia, no pueden leerse sin una cierta tristeza las últimas frases del prólogo que puso Foz a su edición: "Si yo sé combatir el engaño y descubrir el veneno de estas energúmenas *Palabras*, habré cumplido con mi obligación, y me consolaré con la esperanza de que en algún tiempo, vueltos en sí aquellos seducidos Provincianos, dirán con dolor de sus trabajos pasados: Este español nos quería bien; es otro francés nos ha engañado" (15). Escandalizado ante los sofismas de Chaho, Foz exclama: "¿No lo dije yo? He aquí el tufo que me daba. Sí señor, este hombre es más que revolucionario y más que republicano: es por lo menos anárquico-democrático-sansimoniano. El hombre-rey en su secta política, y la tierra-el-cielo en su secta filosófica-religiosa. Ni Dios, ni rey, ni ley, ésta es su profesión. De otro modo ¿cómo pudiera mentir tanto y decir tan nauseabundas palabras?" (16).

Foz, efectivamente, cree ver en Chaho un peligroso anarquista que trata de encontrar un eco para sus utopías disolventes entre los carlistas vascos, un pescador en río revuelto. Más lógico hubiera sido (y sorprende que a Foz no se le ocurriera así, convencido como estaba de que la guerra carlista, lejos de responder a una cuestión dinástica, reflejaba un conflicto de principios políticos opuestos) suponer que Chaho era un provocador contrarrevolucionario infiltrado en los medios republicanos con un deliberado proyecto de sembrar la confusión entre los progresistas franceses. Sin duda, hubo algo más que el odio común a Luis Felipe de Orleans en la estrecha amistad que unió a Chaho con su protector, el legitimista Belsunce.

CHAHO, ILUMINISTA

Quizá sea el iluminismo el aspecto más llamativo y destacable del pensamiento de Chaho. Todas sus obras están escritas en un lenguaje esotérico, que oscurece fastidiosamente su sentido, hasta el punto de hacerlas impenetrables para el lector no familiarizado con la literatura teosófica. Chaho se consideraba a sí mismo un Vidente, un iniciado en una suerte de religión superior a las religiones positivas de la humanidad. Como observa Goyheneche, Chaho no fue ateo (17). En sus *Paroles d'un*

(15) Braulio FOZ, "Prólogo" a *Palabras de un Vizcaíno*, p. iii.

(16) *Ibid.* p. 28, n. 6.

(17) Eugène GOYHENECHÉ, *Op. cit.*, 233.

Biskaien anuncia una "metempsicosis del cristianismo" entre los vascos que se verá cumplida en menos de medio siglo (18). Según Chaho, todos los vascos o la gran mayoría de ellos (los carlistas, al menos) son también Videntes: en el *Voyage en Navarre*, un anciano campesino y el propio Zumalacárregui utilizan la jerga misteriosa de los iniciados. Foz, con alguna mordacidad, comenta a este respecto:

¿Qué habrá observado este astrólogo político-moral en las provincias bascongadas, qué habrá visto, o qué se le habrá antojado que observaba y veía, para anunciar esta próxima mutación en las opiniones religiosas de aquellos pueblos? Si los franceses después de medio siglo de decorar todos los delirios de los teólogos del materialismo; todas las maestras explicaciones de los sistemas simbólico-místicos, no han podido llegar a catecúmenos principiantes, ¿qué favor no hace este hombre a los Bascos suponiéndolos tan superiormente capaces? Y si no es favor sino justicia, ¿cuál no debe ser nuestra vanidad de tener pueblos tan adelantados? ¡Y somos españoles!

Con todo, con todo, yo creo que en aquellas provincias, a pesar de su disposición, las mismas dificultades hallará para arraigarse la opinión religiosa del cristianismo simbólico, por más misioneros que envíen, que ha hallado hasta ahora en Francia, no obstante ser nación más aficionada a la novedad, y blanda como la cera para recibir impresiones de nuevas ideas, sean las que sean. No ha contado *el hombre que ve* con el carácter severo, machucho y circunspecto de los Bascos, tan españoles en ésto como en otras cosas, todas muy contrarias a la esperanza de "los iluminados" (19).

Benichou ha señalado, como rasgos comunes a todas las sectas o escuelas iluministas, la creencia en una tradición primordial, primitiva y universal, cuyo último sentido sólo se desvela a los iniciados; la doctrina gnóstica de la caída original que tuvo como consecuencia la existencia del mundo material; la esperanza de una futura regeneración, vista como la reintegración del hombre a la unidad primera; la institución de una escala de instancias ontológicas intermedias entre el hombre y la divinidad, y la tendencia a la taumaturgia, a la magia y a la adivinación (20).

(18) *Palabras de un Vizcaíno*, p. 6.

(19) *Ibidem*.

(20) Paul BENICHOU, *La coronación del escritor (1750-1830). Ensayo sobre el advenimiento de un poder*

Las mismas características se dan en el iluminismo de Chaho: Este sostiene que la revelación primitiva —la religión de la verdad y de la luz— ha perdurado entre los vascos gracias a una tradición iniciática que se hizo extensiva a todo el pueblo, a través de una riquísima mitología folklórica. Por supuesto, la mayor parte de los mitos cosmogónicos que componen esa religión privativa de los vascos (aunque, en sus orígenes, fue común a la humanidad entera) son invenciones de Chaho sobre el modelo de antiguos mitos órficos y gnósticos: así la *Leheren-Soughe*, la serpiente de fuego que vive enroscada en el centro del planeta y que romperá un día la corteza de la Tierra como el cascarón de un huevo, nada tiene que ver con la *Herensugea* del folklore vasco y mucho, en cambio, con Ofión, la serpiente primeval de los pelasgos (21). Chaho alude asimismo a una caída original y a la corrupción consiguiente del género humano. En cuanto a la esperanza de una futura regeneración, baste lo mencionado anteriormente sobre la "metempsicosis" del cristianismo que estaría próxima a producirse entre los vascos. La jerarquía ontológica, la "cadena del ser", no incluye solamente para Chaho potencias angélicas como Ariel, el espíritu que asigna a los vascos como ángel tutelar, sino una división de los hombres en Videntes (los que ven o intuyen directamente la Verdad), Creyentes (que aceptan lo establecido por la autoridad), Sofistas (los que dudan), e Impíos o Ateos (los que niegan). Para Chaho, los *hombres superiores* son, sin duda, los Videntes. El aspecto mágico, taumatúrgico y adivinatorio no aparece especialmente enfatizado en su obra, aunque utiliza a menudo la palabra euskérica *azti* (adivino) como sinónimo de Vidente.

Es difícil incluir a Chaho en una tendencia concreta del iluminismo europeo. En la Francia romántica este movimiento había estallado ya en numerosas sectas, y muchos literatos de la época no tenían empacho en definirse a sí mismos como iluministas, imprimiendo a esta caracterización genérica un sello más o menos personal. Su primer biógrafo, Gustave Lambert, lo define como swedenborgiano, pero ésto parece contradictorio. El iluminismo de Swedenborg no admite la Trinidad. Chaho, sin embargo, afirma varias veces el carácter trinitario de la divinidad suprema, del IAO eterno: Vida, Dios encarnado, Espíritu. Resultaría así que Chaho se halla más cerca de otras corrientes iluministas, la del español Martínez de Pascual —o Martínez de Pasqually— y de su discípulo Louis-Claude de Saint Martin que la del

espiritual laico en la Francia moderna, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 84-85.

(21) Cf. Robert GRAVES, *The Greek Myths*, London-Middlesex: Penguin Books, 1978, t. I, pp. 27-30.

propio Swedenborg. Con Saint-Martin coincide además en la importancia que atribuye a la palabra IAO (del euskera *Jaon* o *Jauna*, "señor") como Verbo fundador del mundo. También Saint-Martin piensa que existió una Palabra sagrada en los orígenes del tiempo, la palabra SANTO, aunque, como observa Benichou, "el anuncio del vocablo místico bajo la forma de una palabra en un idioma moderno no puede evidentemente ser tomado al pie de la letra; sería preciso saber cómo se articulaba esta palabra en el Edén si es que el lenguaje del Edén fue articulado" (22).

No está de más, por otra parte, señalar las coincidencias entre el iluminismo y el pensamiento tradicionalista: ambos sostienen la existencia de una primitiva revelación divina de la que habrían emanado tanto las religiones positivas como las tradiciones populares. Estas, a pesar de haberse adulterado en el transcurso de los siglos a causa de la natural inclinación del hombre al error, conservan aún, bajo el sedimento de superstición que las ha ido recubriendo, un núcleo de verdad: la esencia inmutable de aquella primera revelación, esencia inaccesible al filósofo (al filósofo racionalista) pero alcanzable por el místico, el poeta o el Vidente. Esta revelación no se identifica con la "religión natural" de los pensadores ilustrados: "no puede haber nada más falso ni más ridículo que la idea que encierran estas palabras: la *religión natural* —dice el iluminista Dutoit—. Toda religión es sobrenatural y divina" (23). La tesis de la maldad original del hombre es también común a unos y a otros, y se opone, en el orden de los prejuicios fundamentales, al optimismo antropológico rousseauiano. "El hombre sorbe la corrupción con la leche", afirma Chaho en su *Philosophie des Révelations* (24). No otra cosa había dicho antes que él Joseph De Maistre.

Así, aunque los iluministas mantuvieron ante la Revolución Francesa una actitud ambigua, rechazando los principios que la inspiraban, pero viendo al mismo tiempo en ella una prueba necesaria para la purificación del pueblo y la manifestación plena de los *hombres superiores*, su afinidad con la ideología tradicionalista los llevaría finalmente al campo de éstos. En palabras de Benichou, "la teosofía mística ha dudado ante el futuro. Frente a la Revolución, ha reaccionado más bien de manera hostil (...) El iluminismo, traumatizado por los acontecimientos, se mostró acomodaticio con la contrarrevolución política y religiosa" (25).

(22) Paul BENICHO, *Op. cit.*, p. 93.

(23) Cit. por Paul BENICHO, *Op. cit.* p. 85.

(24) Joseph Augustin CHAHO, *Philosophie des Révelations*, París, 1835, p. 111.

(25) Paul BENICHO, *Op. cit.*, p. 101.

CHAHO, CRIPTOTRADICIONALISTA

En 1837 Chaho publicó en París un opúsculo, *Sur la propagande ruse à Paris*, en que criticaba con acritud un libro del barón Ferdinand Eckstein editado el año anterior: *De l'Espagne: considérations sur son Passé, son Présent, son Avenir. Fragments*.

Eckstein nació en Copenhague en 1790. Su padre, judío, se había convertido al luteranismo antes de casarse con la madre de Ferdinand, una noble dama danesa. Durante sus años de estudiante en Alemania, Eckstein frecuentó las logias rosacruceanas y algunos círculos ocultistas y cabalísticos. Estudió derecho y filosofía en Gottinga, Heidelberg y Viena; en esta última ciudad tuvo por maestro a F. Schlegel. En 1809 se convirtió al catolicismo. Combatió contra Napoleón en 1812 y 1813 en las filas del *Schwarze Schar*, el cuerpo franco de Lutzow, donde conoció a los poetas Körner y Eichendorf. Terminada la guerra fue comisario general de policía en París e historiógrafo oficial de Francia hasta 1830. Promovió los estudios de filología oriental y nórdica. Murió en la capital francesa en 1861.

Teósofo y orientalista como Chaho, Eckstein se asemeja al escritor vascofrancés en otros aspectos de su obra. En su libro sobre España, el danés defiende el carlismo con unos argumentos que coinciden en buena parte con los de las *Paroles d'un Biskaien*. Eckstein sostiene que las instituciones forales de la España medieval, que entraron en crisis con los Austrias y desaparecieron casi en su totalidad bajo el despotismo borbónico, confirieron unas características peculiares a los reinos de Aragón y Navarra y a las Provincias Vascongadas entre todos los pueblos hispánicos.

Para Eckstein, a quien Giovanni Allegra considera representante de cierto "tradicionalismo antidespótico" (26), los fueros de los pueblos montañoses representan la herencia del derecho gótico que, allí donde se impuso, dio lugar a regímenes caracterizados por la libertad y pujanza de los órganos políticos regionales. Las comarcas españolas que sufrieron una mayor influencia del derecho romano, admitieron con pasividad los contrafueros de los monarcas. Castilla toleró y favoreció la creciente tiranía de la Corona, sirviendo de sostén a la política imperial de los Habsburgo, como antes había apoyado las empresas centralizadoras de los Reyes Católicos.

(26) Giovanni ALLEGRA, *La viña y los surcos. Las ideas literarias en España del XVIII al XIX*. Universidad de Sevilla, 1980, p. 131.

Eckstein no ahorra críticas al clero. Los curas "han abusado inmensamente de su poder (...) Han impedido el desarrollo de las ciencias (...) Se han opuesto con frecuencia, de una manera odiosa y mezquina, a los libres derechos de la inteligencia" (27). Estos y otros argumentos, comunes a Chaho y a Eckstein, nada tienen de liberal ni de revolucionario. Allegra observa que "tal postura antiburocrática y antiabsolutista no es original de Eckstein ni tampoco de las corrientes políticas que en España se inspiraron en sistemas ideológicos parecidos al suyo: fue también un venero riquísimo de argumentaciones en los países centroeuropeos en los años de la Restauración, y tuvo por voceros a hombres como Adam Müller y al mismo F. Schlegel" (28).

¿Qué distingue entonces a Chaho del tradicionalista danés? No, ciertamente, su actitud ante los legitimistas. También Eckstein se burla de quienes no quieren ver en el carlismo otras cosas que un movimiento Vendéano obsesionado con la restauración del Trono y

del Altar. En cuanto a la rusofilia que le atribuye Chaho, no parece que Eckstein se mostrara muy entusiasta del Zar ni de la Santa Alianza, pues llega a censurarlos agriamente.

Acaso la virulenta reacción de Chaho ante la obra de Eckstein se deba únicamente, como sugiere Azcona, a los celos de quien cree ver invadido su propio campo por un advenedizo (29) o, probablemente a la urgencia y a la necesidad de marcar unas diferencias (por otra parte, muy poco claras) con un correligionario que no se recataba en proclamar su filiación política contrarrevolucionaria. Todo esto nos obliga a poner nuevamente en duda la imagen del Chaho socialista, revolucionario, nacionalista de izquierda, etc..., que nos ha transmitido cierta literatura *abertzale*. Chaho, creador del Imaginario nacionalista vasco, fue posiblemente un agente de las potencias reaccionarias europeas, cuya misión habría sido garantizar en los Bajos Pirineos franceses un "santuario" para la retaguardia carlista.

(27) Cit. por Giovanni ALLEGRA, *Op. cit.*, pp. 127-128.

(28) *Ibid.*, p. 123.

(29) José M.^a de AZCONA, "Joseph Augustin Chaho", *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, 1948, IV, Cuaderno 4.º, p. 501.



EL SOCIALISMO VASCO Y EL DESARROLLO DEL ESTADO DE LAS AUTONOMIAS

Manuel Escudero

El conflicto de lealtades nacionales es el problema político más importante que divide al pueblo vasco.

El movimiento nacionalista apuesta por Euskadi, considerándola su nación y dejando muy en segundo plano su forma de articulación con el resto de España. Los socialistas vascos, junto con segmentos de la sociedad vasca tan importantes como el movimiento nacionalista, apuestan por Euskadi dentro de la comunidad española. Cuando hablo de "apostar" quiero significar un aspecto muy importante de esta división de lealtades: unos y otros tenemos *la creencia* de que es mejor para Euskadi lo que proponemos y queremos demostrarlo en la práctica.

Este conflicto es legítimo, reconocerlo es una cuestión de democracia. Tenemos que coexistir sabiendo que su resolución es una cuestión a largo plazo.

Planteadas las cosas desde esta perspectiva es posible reflexionar un poco más sobre las dimensiones que tiene el socialismo vasco. Es un *movimiento vasquista* en el sentido de que está primariamente comprometido con el destino futuro de Euskadi, aspira al mejor futuro para el País Vasco y *por eso* ve a Euskadi como parte de la comunidad española. Esto hay que demostrarlo a través de la práctica política. Lo que es más importante, *esto se puede demostrar desde ahora*. La España democrática se ha dotado de un sistema autonómico que tiene un enorme potencial para que todas y cada una de las Comunidades Autónomas alcancen un alto grado de autogobierno y de bienestar social y económico. A lo largo de este artículo se plantean las tareas que aún no se han abordado en el Estado de las Autonomías para que tal potencial se convierta en una realidad. El planteamiento se hace en relación a un aspecto concreto: la planificación económica. La conclusión que habría que extraer de estas reflexiones podría resumirse del modo siguiente: el socialismo vasco, por su compromiso con el destino futuro de Euskadi, es una de las fuerzas políticas con más interés en el completo desarrollo del Estado de las Autonomías. Tanto dentro de Euskadi, en relación al nacionalismo vasco, como fuera de Euskadi, en el resto de la Espa-

ña autonómica, el socialismo vasco debe convertirse en la "punta de lanza" para que la construcción del Estado de las Autonomías, se vea definitivamente completada.

1. LA COLABORACION EN EL ESTADO DE LAS AUTONOMIAS

Un aspecto del Estado de las Autonomías que con el paso del tiempo va a resultar más y más evidente es la necesidad de que los gobiernos autónomos y el gobierno central colaboren estrechamente en una serie de áreas que hasta la fecha —y debido a la falta de coordinación entre ambos niveles de gobierno— no han sido apenas desarrolladas.

Entre estas áreas hay que destacar todo lo que se relaciona con la planificación económica y también con la planificación territorial. Cojamos, por ejemplo, el terreno de la planificación económica, de una gran importancia para Euskadi en esta época de crisis económica.

Las Comunidades Autónomas *por sí solas* poco pueden hacer para planificar su futuro económico, desarrollar su potencial y reajustar su estructura para salir en una buena posición de la crisis.

El Estado de las Autonomías ha significado, ante todo, la descentralización política de una parte muy importante de los servicios públicos. Los gobiernos autónomos se han convertido en el actor y el gestor más importante en la provisión de servicios públicos, con unas responsabilidades mayores probablemente que el Gobierno central. Este proceso de descentralización de servicios ha sido el más radical que ha ocurrido en Europa desde la II Guerra Mundial, tanto por su envergadura como por el tiempo récord en el que se ha realizado.

Sin embargo, la política económica y —dentro de este área— la planificación económica es una responsabilidad pública que no ha sido descentralizada plenamente: *en este terreno las atribuciones son compartidas*.

Cualquier Comunidad Autónoma, a la hora de programar sus recursos y sus políticas a medio plazo, es decir a cuatro o cinco años, se

encuentra ante el hecho de que puede decidir como máximo sobre un 20-40 % del total de recursos que se van a invertir en el territorio de la Comunidad. El restante 80-60 % es programado y decidido por la Administración Central. Lógicamente hay que preguntarse por qué no existen organismos conjuntos entre la Administración central y las autonómicas para asegurar una programación conjunta. Dado que todas y cada una de las CC. AA. necesitan de una planificación económica seria y de detalle para superar la crisis económica, ésta parece ser una necesidad evidente.

A lo largo de este artículo quisiera analizar los obstáculos que han existido y existen para la colaboración en este terreno, y también sugerir soluciones al problema, planteadas particularmente desde el punto de vista de Euskadi.

Un primer obstáculo se ha derivado del hecho de que el Estado de las Autonomías no se construye por decreto, de la noche a la mañana. Ha supuesto un difícil proceso en el cual todavía estamos embarcados. En este proceso se han cubierto algunas etapas y faltan otras por abordar. En concreto, se ha culminado la *etapa institucional*, en la que se crearon las "reglas del juego" (Constitución y Estatutos) y se pusieron en pie las instituciones fundamentales del sistema (Parlamentos y Gobiernos autónomos).

En los momentos actuales se está completando la segunda etapa, la *etapa "distributiva"*, durante la que se ha negociado el reparto de poderes entre el nivel nacional y el autonómico de gobierno, sobre las líneas trazadas por cada Estatuto de Autonomía. Esta etapa ha estado caracterizada por la tensión entre los dos niveles de gobierno. Ha sido hasta cierto punto lógico el que cada parte haya intentado "tirar de la cuerda" para maximizar las áreas de poder bajo su control a costa de la otra parte.

Queda por cubrir, como se ha puesto de manifiesto más arriba, una tercera y fundamental etapa: la *etapa "colaborativa"* en la que las áreas compartidas de poder deberán ser puestas en marcha mediante organismos mixtos de colaboración entre los dos niveles de gobierno. No es el momento de desarrollar exhaustivamente este punto; pero tengo la convicción de que hasta que tales organismos no se instauren el sistema autonómico no será estable, estará sujeto a múltiples presiones tanto desde el centro como desde las autonomías y no cumplirá los grandes objetivos que demanda la sociedad española en cuanto a igualdad social e igualdad territorial.

Queda pues, aclarado el primer obstáculo que ha existido a la hora de crear organismos mixtos de colaboración. En una etapa en la que ha primado el espíritu de reparto, de distribución, en la que los nuevos gobiernos autónomos han intentado lógicamente maximizar sus áreas de poder, no ha podido darse el necesario espíritu de colaboración para pensar en compartir tareas o poner en pie instituciones mixtas.

Además han existido obstáculos adicionales muy importantes. El primero se deriva de la orientación económica del Gobierno socialista. El segundo se refiere a la actitud política mostrada por el Gobierno nacionalista en Euskadi.

2. LAS PRIORIDADES DE LA POLÍTICA ECONOMICA GENERAL Y LAS NECESIDADES ECONOMICAS DE LAS COMUNIDADES AUTONOMAS

Comencemos con el primer obstáculo. Para comprender su significado es necesario, ante todo, aclarar una primera cuestión. En el área de la planificación económica es el nivel central de gobierno el que tiene la iniciativa mayor y al que le corresponde, en última instancia, el impulso de la planificación. Esto es cierto tanto en el terreno de la planificación de la economía en general como en el terreno de la planificación económica en todas y cada una de las Comunidades Autónomas.

En el primer terreno, aunque existe un mandato constitucional que determina que la planificación nacional ha de hacerse "de acuerdo con las previsiones de las CC. AA.", tal mandato no puede ser interpretado sino como que el Gobierno central deberá *tomar en cuenta* estas previsiones para luego formular el *Plan de acuerdo a sus propios criterios*. Estos criterios son más amplios que la mera visión territorial —ya que incluyen también cuestiones de eficiencia sectorial y de justicia y redistribución social.

En el segundo terreno, como ya se ha dicho antes, si tomamos todos los recursos de una Comunidad Autónoma (incluyendo los que se destinan a mantener los servicios transferidos, los recargos sobre la imposición y el endeudamiento autónomo), representan una parte minoritaria de los recursos que se dirigen a la Comunidad. El resto de los recursos son decididos por la Administración central de acuerdo con sus propios criterios y políticas.

En definitiva, es el Gobierno central el que debe impulsar la coordinación con las CC. AA. para la planificación o la programación de los recursos que afectan a cada una de las Comunidades Autónomas. Sin embargo hasta la fecha los departamentos responsables de este área dentro del Ministerio de Economía apenas han realizado una labor de acercamiento a las CC. AA. en esta materia. ¿Por qué?

La razón hay que buscarla en las *prioridades* en materia de política económica adoptadas por el Gabinete socialista que se han centrado en la resolución del déficit público, el saneamiento del sector público productivo y la reconversión de sectores industriales estratégicos.

Hasta la fecha se ha puesto muy poco énfasis en la reindustrialización, en la búsqueda de un ajuste *positivo* ante la crisis que consistiría en la promoción de sectores con futuro, así como en una política de detalle de creación de puestos de trabajo.

De un modo coherente con esta orientación no se ha realizado más planificación *sectorial* que la estrictamente necesaria para ayudar en la consecución de las prioridades antes señaladas. En consecuencia la planificación territorializada y la planificación económica regional han quedado en muy segundo plano.

Los socialistas vascos, como todos los socialistas que en cada Comunidad Autónoma se hallan comprometidos con el resurgir económico de su Comunidad, no pueden mostrarse conformes con esta orientación. En Euskadi como en Cataluña, en Castilla-La Mancha como en Andalucía, unos de los grandes objetivos, una de las grandes esperanzas que ha despertado el nuevo Estado de las Autonomías consiste en que todo ciudadano disfrute *allí donde vive* de oportunidades económicas y que cada Comunidad Autónoma materialice al máximo su potencial económico.

Quisiera demostrar en este artículo que *este dilema tiene solución dentro del Estado de las Autonomías*. La mayor virtud del sistema del que nos hemos dotado en España es su potencial colaborativo, de pluralidad de instituciones que funcionando con lógicas diferentes pueden y deben alcanzar un elevado grado de compromiso y de cooperación. Este potencial se debe poner en marcha cuanto antes.

3. UNA VIA DE SOLUCION: LOS CONTRATOS DE ESTADO PARA LA PLANIFICACION COMO PARTE DE LOS PROGRAMAS DE DESARROLLO REGIONAL

En el terreno concreto que nos ocupa, el de la planificación de las economías de las Comunidades Autónomas, hay que partir de dos premisas.

Primera, que el Gobierno de la nación está embarcado en una tarea fundamental de gestión de la crisis, en la que existen unas prioridades inaplazables, antes mencionadas. Esas tareas son necesarias y, además, exigen una dedicación de recursos financieros y organizativos de elevadas proporciones.

Pero junto a esa primera premisa hay que añadir a renglón seguido *una segunda*. Cada una de las CC. AA., quizás con la excepción de algunas cuya economía está basada en una agricultura moderna, se enfrentan a un serio problema económico: a una necesidad de ajuste ante la crisis que no va a ser resuelta espontáneamente y que precisa de la programación de recursos financieros y políticos sectoriales para lograr una transformación de su base productiva.

Esto es claro en el caso del País Vasco. En otras ocasiones he sugerido la figura un tanto apocalíptica pero a mi modo de ver muy cierta y real de la *región de vieja industrialización en declive*. Sin una intervención seriamente planificada a medio plazo, Euskadi puede verse convertida, como el Oeste de Escocia en el Reino Unido, en un viejo y empobrecido museo industrial, recuerdo de un antiguo esplendor. El paro puede llegar a convertirse en un fenómeno enquistado, las ciudades vascas industriales en arrabales descuidados y sin esperanza, los sectores industriales más importantes y dinámicos en el pasado pueden, sencillamente, desaparecer.

Los socialistas, desde las CC. AA. deben proponer soluciones que, respetando las prioridades de la política económica general, también sirvan para planificar la salida de la crisis en nuestras respectivas Comunidades Autónomas.

De un modo general la solución a proponer debe pasar por la formulación de Planes Económicos Regionales que cumplan los siguientes requisitos:

a) Que tengan la *suficiente amplitud* como para que sean auténticos instrumentos de desarrollo y de cambio económico. De ahí se desprende que los Planes deben contener propuestas acerca de qué políticas, medidas y recursos financieros debería la Administración central adoptar y canalizar cara al desarrollo de la Comunidad.

b) Que estas propuestas de medidas y recursos extra-autonómicos tengan un *acusado carácter selectivo*: no se puede pedir “el oro y el moro” cuando la limitación del gasto público y su racionalización es un objetivo esencial para poner en pie la economía española en general. Pero hay que pedir, y saber defender, la necesidad de que el Gobierno central colabore financiera y económicamente para la ejecución de aquellas políticas económicas estratégicas sin las que la Comunidad Autónoma no puede plantearse un desarrollo económico a medio plazo.

La coyuntura actual es comparativamente favorable para este tipo de solución. En el Programa Económico a Medio Plazo 1984/87 publicado por el Ministerio de Economía se da un impulso a los Planes Económicos de las CC. AA., llamados en el documento Programas de Desarrollo Regional. Aunque este impulso ha venido fundamentalmente motivado por la necesidad de presentar ante la Comunidad Económica Europea unos proyectos de desarrollo regional que puedan acogerse a los fondos comunitarios asignados a tal fin, sin embargo el carácter que se les da a estos Programas de Desarrollo Regional supone un paso muy positivo en la línea que se ha esbozado más arriba. Los P.D.R. pueden ir más allá de la programación de los recursos puramente autonómicos y referirse también a lo que, desde la Comunidad Autónoma, se piensa que debería ser la programación central de recursos en relación con dicha Comunidad Autónoma.

Este paso es importante pero insuficiente. Lo que no ha sido aclarado hasta la fecha es *en qué medida y a través de qué mecanismos* va a recoger la Administración central estas propuestas extra-autonómicas contenidas en los Programas de Desarrollo Regional.

A mi modo de ver es éste el “nudo gordiano” de la cuestión. Tomando en cuenta las prioridades de política económica general y el énfasis que se ha puesto en tales prioridades, *a no ser que se proponga un instrumento objetivo, transparente y de un alto carácter estratégico*, existe una gran probabilidad de que las demandas de planificación extra-auto-

nómicas se vean relegadas a muy segundo plano y que los Programas de Desarrollo no sirvan al desarrollo regional por falta de un apoyo efectivo desde la Administración central.

Por estas razones yo creo que los socialistas preocupados por el desarrollo económico de las CC. AA., tanto en Euskadi como en otras Comunidades, deberían proponer la creación de un instrumento del tipo de los “*Contratos de Estado*” para la planificación económica. Veamos sus características principales.

El Contrato de Estado sería una parte del Programa de Desarrollo Regional formulado por cada Comunidad Autónoma. En él se incluirían todas aquellas medidas de política económica y su correspondiente previsión de recursos financieros que no pueden ser abordados por la Comunidad Autónoma en solitario y que, por tanto, precisan de la colaboración conjunta o en exclusiva del Gobierno central.

En segundo lugar, el Contrato de Estado tendría un acusado carácter estratégico y selectivo: se plantearían tan sólo aquellas medidas y recursos financieros extra-autonómicos mínimos sin los que no es posible pensar en el desarrollo económico de la Comunidad a medio plazo. Entre las medidas propuestas se pondría un énfasis particular en aquellas que tienden a la generación de trabajo a partir del potencial económico endógeno que tienen diversas localidades y comarcas dentro de la Comunidad Autónoma.

En tercer lugar, el Contrato de Estado sería presentado y fundamentado ante el Gobierno nacional, quien en última instancia lo aprobaría, con o sin modificaciones. Una vez aprobado, el Contrato de Estado de cada una de las CC. AA. sería incluido explícitamente dentro del Plan /Programa Nacional a Medio Plazo.

Quisiera insistir, antes de pasar a otras consideraciones, acerca de la necesidad de que sea *la izquierda y los socialistas desde cada Comunidad Autónoma* los que impulsen el inicio de una planificación económica de ajuste positivo ante la crisis y tendente a la creación de puestos de trabajo. El socialismo español se encuentra ante la incómoda tarea de llevar adelante una gestión racional de la crisis económica al tiempo que debe materializar un nuevo modelo de sociedad igualitaria en la que cada ciudadano tenga asegurados unos mínimos de prosperidad material. El Gobierno nacional está más centrado en el primer aspecto que en el segundo. Y, dentro del segundo, está mucho más preocupado por los aspectos

de redistribución social que por los de redistribución territorial. Esta es su dinámica. Como antes se ha señalado, precisamente lo que el Estado de las Autonomías asegura es la posibilidad de que *existan diferentes dinámicas* dentro del propio Estado (pues tan Estado es el Gobierno nacional como los Gobiernos autónomos).

En otras palabras, allá donde exista una "bolsa de pobreza", un área en declive, una zona pobre y subdesarrollada o una comarca en vías de desertización, no faltará una reivindicación debido a la existencia de las Comunidades Autónomas. Lo que es más importante, tampoco faltará una propuesta de solución al problema formulada "in situ". Es más, teniendo en cuenta la tardía industrialización de España, que a sus veinte años de existencia se ha visto enfrentada a una crisis económica de las proporciones de la actual, no es descabellado el pensar que existen numerosas posibilidades de generación de puestos de trabajo y de promoción de actividades productivas a partir de un potencial endógeno comarcal y local. Pero para materializar tales posibilidades se precisa de una planificación de detalle, basada en un conocimiento cabal de esa localidad o esa comarca. Estas propuestas de desarrollo se pueden percibir y realizar mil veces mejor desde las instituciones regionales que desde las centrales. En definitiva, en mi opinión la política necesaria de promoción de nuevas actividades productivas y nuevos puestos de trabajo *puede y debe* nutrirse, como un soporte fundamental, de las propuestas e iniciativas provenientes de las CC. AA., y asumidas por el Gobierno nacional.

Concretando desde el punto de vista de Euskadi: es necesario pasar de lo tantas veces repetido acerca de la necesidad de salvar nuestra economía, reconvertir nuestra industria y planificar nuestro futuro, a la acción. Es necesario hacer un planteamiento a medio plazo, formulando el Programa de Desarrollo Económico de Euskadi.

Lo que es más importante: es necesario que ese Programa se cumpla. Si hace realmente honor a su nombre (Programa de Desarrollo Económico) el Programa ha de proponer políticas económicas sectoriales y recursos financieros que desbordan las competencias y las posibilidades autonómicas y que sólo pueden provenir de la Administración central. *La economía de Euskadi no puede conseguir un nuevo potencial de crecimiento económico ni espontáneamente ni a partir de recursos financieros autonómicos.* Ni el Concierto Económi-

co, ni la política más ambiciosa posible de endeudamiento autonómico, ni los fondos que puedan corresponder a Euskadi como región fronteriza o como región de vieja industrialización provenientes de la Comunidad Económica Europea son suficientes. Euskadi precisa de políticas estratégicas y recursos financieros adicionales provenientes del Gobierno, la Administración y el sector público central. En mi opinión éstos deberían recogerse, dentro del Programa de Desarrollo, en la forma y con el carácter antes sugerido: un Contrato de Estado.

No es un objetivo fácil de conseguir, habida cuenta de dos factores que se han esbozado a lo largo de este artículo: por un lado, la propia lógica de funcionamiento del Gobierno nacional, que pone el énfasis en otras prioridades; por otro lado, la generalización de los problemas económicos estructurales a casi todas las CC. AA., con lo que esto supone de agudización de la competencia interregional por unos recursos escasos.

Vistas las dificultades del proyecto esbozado hasta aquí, y teniendo en cuenta que el paro y la crisis económica son uno de los problemas más graves que tiene Euskadi, *los socialistas vascos deberían llamar al acuerdo al resto de las fuerzas políticas vascas y más específicamente al nacionalismo vasco en torno a un Contrato de Estado a proponer conjuntamente al Gobierno de la nación.* Como vascos, porque estamos comprometidos con el destino futuro de Euskadi; como socialistas, porque no podemos ver y aceptar las cifras crecientes de paro ni el futuro que les aguarda a los jóvenes en una Euskadi empobrecida.

4. POSIBLES OBSTACULOS DENTRO DE EUSKADI

Los obstáculos más importantes a este proyecto de un Programa de Desarrollo Económico que incluyera un Contrato de Estado con el Gobierno central, no son, sin embargo, los que se han apuntado hasta aquí. A mí me parecen más difíciles de salvar, aunque me atrevo a pensar que no son insuperables, las dificultades planteadas por la valoración que hace el nacionalismo vasco del Estatuto de las Autonomías.

Hasta el presente, el nacionalismo vasco ha articulado su política en relación al Gobierno central sobre la base de un postulado: Euskadi es una nación soberana que, en este momento y a través del Estatuto, realiza un pacto *inter pares* con otra nación, España.

Dentro de la visión nacionalista, el Estatuto no es considerado como un conjunto estable de reglas del juego. Es más bien considerado como un terreno de juego transitorio en el que el objetivo fundamental consiste en ensanchar constantemente el poder autonómico.

En otras palabras, recogiendo el hilo argumentativo anterior, la opción espontánea del nacionalismo vasco consiste en perpetuar la etapa "distributiva", mantener la filosofía de "reparto" entre el Gobierno autónomo y el Gobierno central. El nacionalismo vasco tiende a discutir constantemente las reglas del juego (el Estatuto), más que a saldar la discusión para utilizar tales reglas en beneficio de Euskadi. El Estado de las autonomías, por lo tanto, no es considerado como un sistema en el que la colaboración entre los dos niveles de gobierno es un potencial enormemente positivo para Euskadi; se tiende a pensar que lo único positivo para Euskadi se derivará de la discusión y el enfrentamiento entre los dos niveles de gobierno.

Yo creo que este planteamiento, que en una estrategia de acumulación de fuerzas a corto plazo o en un momento inicial ha podido tener su lógica, no es pragmático a medio plazo. No es positivo, ni para Euskadi ni para el propio nacionalismo vasco.

Hay varios hechos, en mi opinión incontrovertibles, que no han sido tenidos en cuenta en grado suficiente dentro de la estrategia polí-

tica nacionalista. Quisiera mencionarlos aquí aún a riesgo de parecer arrogante por el hecho de emitir juicios sobre un movimiento político que me es ajeno.

En primer lugar, el nacionalismo vasco no ha sabido dar cabida, dentro de su estrategia, al hecho de la crisis económica que padece Euskadi. Tiende, por un lado, a minusvalorar su intensidad y, por otro lado, a pensar que Euskadi hallará un reajuste a la crisis a partir de la espontaneidad de las fuerzas de mercado combinada con una política puntual financiada con los recursos autonómicos.

En segundo lugar, el nacionalismo vasco no se ha parado a pensar en la potencialidad del Estado de las Autonomías como un sistema institucional plural en el que coexisten diferentes dinámicas que, mediante la colaboración, pueden mejorar sensiblemente y hasta un grado insospechado las condiciones sociales y económicas en todas y cada una de las CC. AA. Este error se puede pagar caro, porque otras Comunidades Autónomas sí van a avanzar por este camino.

No me cabe la menor duda de que a medio plazo, en cuatro o cinco años, cuando la construcción del Estado de las Autonomías esté definitivamente completada, esta falta de visión del nacionalismo vasco puede tener consecuencias evidentes y muy perjudiciales no sólo para el nacionalismo vasco como un movimiento político, sino también, lo que es mucho más importante, para Euskadi y todos los vascos.



EUSKADI TIENE OTRAS DIMENSIONES: REFLEXIONES DESDE EL FEMENISMO

Pilar Pérez-Fuentes

No es mi intención desarrollar un sin fin de datos sobre la situación de las mujeres en Euskadi, porque quien más, quien menos, sin necesidad de cifras, conoce la realidad: que hombres y mujeres participamos de ocupaciones, valores y expectativas diferentes, determinadas por los papeles atribuidos a cada sexo, y que esta división sexual es desigual y jerárquica en beneficio de los varones.

Es decir, la mujer, y la vasca no es una excepción, es un ser destinado a "realizarse" en el ámbito familiar, criar los hijos y ocuparse del trabajo doméstico. Además, accede al trabajo asalariado en proporción inferior al varón, sus tasas de paro son más elevadas, ocupa puestos de trabajo menos cualificados, salarios inferiores, etc. Lo grave, es que hay quien cree que todo ello forma parte del orden social "natural".

Esto no son apreciaciones de las feministas —apreciaciones que indudablemente compartimos— sino lo que se desprende de la encuesta realizada por el Gobierno Vasco sobre la situación de las mujeres en Euskadi (1).

Incluso parece, siempre fieles a los datos oficiales, que en algunos aspectos, como la tasa de actividad, el nivel de participación institucional, las agresiones..., estamos en peor situación que otras mujeres del Estado español. Fácilmente deducimos que este país no es una bicoca para nosotras, por mucho que ilustres defensores de la patria vasca afirmen que "los vascos nunca fuimos, en ningún aspecto, pueblo misogino" (2).

Aunque los resultados de la encuesta realizada no han tenido divulgación —habría que preguntar al Gobierno por qué— sí han llegado, obviamente, a manos de la clase política, que ni se ha inmutado por la escandalosa situación de subalternidad y opresión en la que vive la mitad de la población vasca; ni demuestra por el momento ninguna voluntad de introducir en el quehacer político la mejora de las condiciones de vida de las mujeres.

(1) Situación de la Mujer en Euskadi. Eusko Jaurlaritza. 1982.

(2) Amézaga, Vicente de. Prólogo a "La Mujer Vasca". Amézaga de Irujo, Arantzazu. Geu, 1980.

Las fuerzas políticas vascas están muy ocupadas, mejor dicho enzarzadas, con los grandes problemas que plantea la construcción de la PATER-PATRIA. Es decir, que no acaban de ponerse de acuerdo en aquellos aspectos público-masculinos de la vida nacional: instituciones políticas, reestructuraciones de mercado, modelos culturales, etc.

Sin embargo, los espacios sociales femeninos no forman parte de la acción política. Es un mundo que queda al margen de la construcción nacional, como "invisible", y en consecuencia tampoco se han hecho esfuerzos por desarrollar instrumentos adecuados para aproximarse a él. La constatación de estas dificultades también queda recogida por el equipo realizador de la Encuesta oficial.

El silencio y la ineficacia del Partido Nacionalista Vasco y su Gobierno no son sorprendentes si hacemos memoria de cuál ha sido el papel que han tenido las mujeres en su modelo de patria vasca y que, en gran medida, se mantiene hasta nuestros días. El hecho de que se haya elaborado un informe sobre la situación de las mujeres en la Comunidad Autónoma, en la línea de perfilar posibles acciones antidiscriminatorias al estilo europeo, es una anécdota que no invalida la tendencia mayoritaria, claramente conservadora, del PNV. Defensor de los valores tradicionales —propios de una supuesta e idílica sociedad preindustrial ajena a conflictos sociales— amenazados permanentemente por los nocivos fenómenos que introduce la industrialización. A pesar de que, una parte de la sociedad vasca esté ya en el umbral de vivencias y actitudes postindustriales y "postmodernas" —donde uno de los rasgos es, precisamente, la crisis de los papeles sociales—, todavía podemos leer joyas literarias como ésta: "desde la reina de Navarra, hasta la última moradora de los caseríos vascos, la mujer recibe y sigue recibiendo, como el más precioso de sus títulos, el de "etxe-ko-andre", esto es, señora de la casa... De la casa, del hogar, de la familia, vale decir de la piedra angular de nuestro derecho civil y de nuestra ley política. Ella casada, gobierna el hogar; viuda, reina y gobierna" (3).

(3) Amézaga, Vicente de. Prólogo a "La Mujer Vasca".

Sin embargo, aunque destinada a ser reina del hogar, no podemos negar que la mujer vasca ha estado presente en las luchas políticas más importantes de la transición y continúa estándolo actualmente. Esta presencia no ha venido acompañada de un rechazo a la discriminación social que padece, ni de las formas de subalternidad que tiene su participación política. Es un fenómeno que se observa en Euskadi con mayor entidad que en otros lugares de España, donde la defensa de la democracia ha ido en mayor o menor grado unida a la defensa de igualdad de derechos y de participación.

Este fenómeno no puede interpretarse al margen de la tradición católica de este país, ni tampoco de su específica estructura del mercado de trabajo. Porque el entramado productivo vasco se ha caracterizado por el monocultivo del acero junto con un escaso desarrollo de los servicios. Ambos elementos han contrarrestado, en cierta medida, rasgos demográficos, económicos y sociales, propios de la industrialización.

Y no es ajeno a todo esto, sin duda, el peso del nacionalismo, que, contraponiendo los términos vasco y moderno, combatió la igualdad entre los sexos. Esta actitud no supuso el rechazo del importante papel de las mujeres en la construcción de la patria vasca (4). "Sólo el día en que el patriotismo llegue al corazón de las mujeres, podremos estar seguros del triunfo", afirmaba Sabino Arana. Para ello, el PNV "organizó y movilizó como ningún otro partido a la mujer, sin que dicha movilización entrañara concesión alguna a concepciones feministas y progresistas, tan alejadas de la cosmovisión conservadora que predomina entre sus militantes y dirigentes" (5). Por tanto, las mujeres participaban activamente en la reproducción de dicha ideología; gozando, eso sí, de una hegemonía en el mundo familiar (en mayor medida que en otros países) mal llamada matriarcado, aunque la representación familiar en el mundo público era masculina.

Con un claro sentido de la división sexual en la acción política, el PNV estructuró su trabajo, responsabilizando a las emakumes del mantenimiento de la lengua, la religión cristiana, las costumbres, vestido, gastronomía, pureza de raza..., si bien les negó representatividad política (cargos, voto). Aquellas mujeres a las

que no se les permitía la entrada en el mundo público masculino, contraían, sin embargo, el compromiso de defender la tradición frente a la modernidad allá donde la intervención (política) de los hombres no llegase, es decir en la esfera privada.

Mientras, por las mismas fechas, otras mujeres fuera de Euskadi, se organizaban por sus intereses específicos (6): Asociación Nacional de Mujeres Españolas, La mujer y el Porvenir, La Progresiva Femenina, La Liga para el Progreso de la Mujer..., defendiendo la modernidad y el progreso como sinónimo de igualdad de derechos.

Ya en 1920 existían, por tanto, en España una serie de organizaciones de mujeres de distintas tendencias, si bien, laicas, que defendían el derecho al voto, derecho no cuestionado por la organización Emakume Abertzale Batza.

El que hoy no exista E.A.B., no implica que la capacidad de movilización de las mujeres del entorno del PNV (y de parte del nacionalismo radical) y su adscripción a los valores conservadores, haya desaparecido.

Esa es la herencia que se transmite de madres a hijas: el trono y la corona del hogar. Es decir, el control y gobierno de un espacio que en la sociedad carece de valores económicos, sociales y políticos, al menos, tal y como los varones han definido estos conceptos. Es la categoría de madre y esposa, de *etxe*ko andre, referida al espacio privado y no la de ciudadana, referida al espacio público, la que determina el lugar de la mujer en la patria vasca.

Tampoco la izquierda, defensora de la igualdad, la justicia y el progreso social, parece muy preocupada por la situación de las ciudadanas vascas. Explicable, también, porque su propuesta de cambio se limita a una parte de la realidad: la explotación de clase y las relaciones sociales de producción, constituyen la contradicción fundamental, cuando no única. La otra realidad, no existe. De esta manera sólo se aborda la esfera pública como campo de acción social y política. En todo caso se incorporan algunas cuestiones cuando la presión de las feministas obliga a añadir reivindicaciones específicas, y lo hacen —casi siempre en períodos electorales— sin variar sus estrategias políticas y sin que las tensiones y las contradicciones que ocasionan estos añadidos de última hora, empujen a debates más serios y articulados. El hecho de politizar problemáti-

(4) Larrañaga, Policarpo. "Emakume Abertzale Batza" 3 vols. Recoge toda la actividad de la organización de mujeres del PNV.

(5) Elorza, Antonio. Nota preliminar en "Emakume". Bursain, Xabier. Edición en Revista Estudios de Historia Social. Separata 2-3.

(6) En torno a 1920-30.

cas del privado e introducir determinados aspectos del mismo en programas de intervención pública, quiere decir, que no estamos hablando de realidades o mundos discontinuos. Si la izquierda tuviese voluntad de construir una sociedad sin opresiones ni explotaciones de ningún tipo, debería pararse a reflexionar sobre las múltiples complicidades y vínculos de los espacios público y privado. Es decir, entre la organización de la vida familiar-personal, como marco de la reproducción humana (biológica y social), y la de las actividades económicas, sociales, políticas y culturales potencialmente dignas de consideración social y/o de valor monetario.

Alguno preguntará ¿quién prohíbe a las mujeres acceder a los mecanismos de transformación social; al trabajo asalariado; a la formación personal; a la creatividad artística? ¿No es acaso un derecho reconocido en la Constitución? ¿Quedan leyes que contemplan discriminaciones directas en el ordenamiento jurídico español? Pocas, realmente. Las preguntas habría que formularlas en otra dirección y desde otro sujeto: ¿Cómo escapar del mundo de las necesidades humanas (reales) y de la cotidianidad que impone la reproducción, para acceder al reino de la libertad, del pensamiento, de la democracia y del reconocimiento social? ¿Por qué mantener un mundo a costa de otro? Seguimos contraponiendo libertad/necesidad, cultura/naturaleza, con un saldo negativo para el género femenino, a costa del cual, los varones construyen la historia.

Querer participar de ambas realidades, aparentemente discontinuas, es arriesgarse a la esquizofrenia. Y sin embargo, cada vez es mayor el número de personas —hombres y mujeres— que rechazan los roles establecidos e invaden espacios que no les son propios (especialmente mujeres), con la consiguiente tensión y desgaste que esto origina.

Tensión que no puede resolverse, sólo, recurriendo a soluciones terapéuticas —que nunca vienen mal y cada cual es muy libre de dedicarse a la gastronomía, el yoga o el psicoanálisis— sino replanteándonos de manera colectiva y política, cuáles son los vínculos y las complicidades entre esos mundos que vivimos de manera tan inconexa; cómo se reproducen y cuáles son los canales de socialización de tan diferentes racionalidades (7).

(7) La racionalidad del mundo público masculino se caracteriza por la eficacia, la producción, la inteligencia, mientras que la racionalidad del mundo privado estaría marcada por la intuición, el afecto, la improductividad.

Esa, y no otra, puede ser la base de una propuesta de transformación social democrática, articulada y radical, donde nos sintamos directamente implicadas las/os ciudadanas/os. De lo contrario, la frustración, el desencanto y el aburrimiento acabarán por vaciar la izquierda, y reducirla a sectas de fanáticos aparatos de mediocres burócratas que sólo aspiran a perpetuarse en el poder.

Tampoco el movimiento feminista está ajeno a la tensión político-social de Euskadi. Una parte importante de él se ha desarrollado al calor de la militancia de izquierda y como consecuencia, no se ha roto todavía con esquemas planteados desde objetivos que nada tienen que ver con la realidad de género. Esto sólo ha servido para introducir en el debate feminista falsos dilemas y entorpecer la elaboración de nuevas propuestas políticas desde el feminismo. Un ejemplo, es el viejo dilema que subyace permanentemente: reforma/revolución, transformación/destrucción del Estado, pacifismo/violencia. En definitiva, la eterna polémica sobre el valor de la democracia (como fin o medio) que sigue viva en la izquierda vasca y que ha impedido (a la izquierda en su conjunto) defenderla como valor radical de sociabilidad. Y en este sentido quien no abre cauces para la resolución pacífica de los conflictos no está libre tampoco de responsabilidad.

En el movimiento feminista, por otra parte, se debate todo lo referente a la esfera del privado, dejando a los partidos la valoración y acción política de la esfera pública. Esta ambigüedad del discurso feminista produce una paralización permanente (para evitar rupturas) en las estructuras assemblearias, que imposibilita articular una política feminista frente al Estado.

Hemos demostrado una incapacidad de combinar radicalidad en la defensa de determinadas reivindicaciones, como la del derecho al aborto, con capacidad de negociación que permita rentabilizar conquistas. Sólo en base a esa rentabilidad se fortalece la estructura del movimiento.

La situación no es muy halagüeña para las mujeres, pero esto no quiere decir que todos los caminos estén cerrados y debamos refugiarnos en las confituras, los macramés, la lencería fina o la investigación de las costumbres de los papúes. Debemos colaborar desde la conciencia de mujer, a la construcción de una propuesta de transformación social verdaderamente democrática que abarque tanto el mundo público como el de las relaciones privadas. Esa barrera hay que romperla porque

es la eterna falacia, construida a conveniencia de los varones, para separar y hacer invisible y consecuentemente INTRANSFORMABLE una parte de la realidad, organizada en base a la discriminación de unas y el privilegio de otros.

Hay que destacar los esfuerzos que están llevando a cabo las feministas en el ámbito académico, preocupadas por rescatar y reconstruir la vida de las mujeres. Trabajos teóricos o empíricos que están produciendo serias rupturas en el campo de las ciencias sociales, y permitirán nuevas conceptualizaciones y metodologías capaces de abarcar la realidad de género y hacer emerger los espacios sociales femeninos.

Debemos ser conscientes de la responsabilidad del Estado moderno —estado asistencial o benefactor— en la reproducción y mantenimiento del sistema patriarcal. Porque a través de su participación en la reproducción social, su implicación en el proceso de acumulación y su acción de arbitraje entre colectivos enfrentados, invade la sociedad civil, perpetuando la jerarquización de los sexos y la división sexual del trabajo, a través de la política educativa, sanitaria, liberal, fiscal, demográfica, etc.

No cabe eludir la responsabilidad que hoy tienen quienes detentan el poder, porque por medio de los aparatos educativos y de comunicación social se educa a los niños según los roles atribuidos a cada sexo; se controla la sexualidad y capacidad reproductora de las mujeres negándoles el derecho a decidir sobre su cuerpo en materia de contracepción y, se constriñe la sexualidad de mujeres y hombres bajo determinados patrones heterosexuales.

Se utiliza la familia patriarcal, es decir, jerarquizada y antidemocrática, como unidad de estrategias económicas, exaltando los derechos familiares (salario familiar, subsidio cabeza familia...) sobre los individuales, utilizando la división sexual del trabajo y sus consiguientes actitudes frente al mismo, como comodín “natural” de profundos reajustes económicos que se producen a nuestro alrededor.

¿Alguien puede creerse que esta situación y descenso del poder adquisitivo, podría sostenerse si no hubiera elementos que actuaran de amortiguadores?

En esta dirección, el incremento de la producción doméstica de bienes de uso y consumo familiar es una realidad. Hoy vuelven a hacerse en casa ropas, conservas, y un sin fin de utensilios domésticos que han pasado del

circuito regular al circuito doméstico, con el consiguiente incremento de la jornada de trabajo del ama de casa. A la que habría que añadir, el permanente esfuerzo por suplir, con efecto y trabajo, la penosa o inexistente atención de tantos servicios sociales que generan expectativas no satisfechas.

Y no sólo eso, porque el hogar vuelve a ser en muchas ocasiones, el taller preindustrial de donde salen rentas complementarias del salario o subsidio del cabeza de familia. Es patente, en todos los informes publicados sobre economía sumergida, la elevada proporción de mujeres en estas actividades. Y eso, tampoco es casual. Porque la demanda se orienta hacia aquellos colectivos que por su situación de marginalidad social son más flexibles y presentan predisposición al trabajo en peores condiciones, presionados por la ausencia de otras rentas familiares.

Cabe preguntarse, ¿quién decide o permite que unos trabajos pasen de realizarse bajo determinadas relaciones de producción —claramente reguladas— al ámbito de lo “natural” y por lo tanto gratuito, o al del mercado clandestino? Es obvio que quien planifica no debería ignorar los consiguientes reflujos que se originan en la estructura productiva del país, y el papel que las mujeres están teniendo en ellos. En realidad, no es muy aventurado decir que, se planifica y presupuesta teniéndolo presente en el “inconsciente político”.

Aunque siga siendo válido el lema feminista de que lo personal es político, no deberíamos, por las mismas razones utilizadas anteriormente, limitar nuestros esfuerzos a plantear sólo la transformación de las relaciones personales. Es peligroso encerrarse en las cuestiones del privado, como si éstas pudiesen abordarse de manera autónoma e independiente del mundo público y de las formas y calidad de representación en el Estado.

No quiere decir, tampoco, que debamos abandonar este terreno ni colectiva ni individualmente. Pero lo que no podemos es seguir de espaldas al Estado como algo ajeno a nuestras vidas, porque como institución patriarcal, desde él, también, se nos define, condiciona y explota.

En nuestros días hay un interés nuevo, y así quedó patente en algunas ponencias e intervenciones de las Jornadas Feministas de Euskadi, por los asuntos públicos. La vuelta a la política se plantea como elemento clave de la autonomía del movimiento. Es decir, desde una

perspectiva de sujeto que emerge al mundo público y aspira a hacer presión política sobre el Estado sin mediaciones que impliquen otros sujetos, otras estrategias, otras prioridades, que hasta el momento han relegado las reivindicaciones de las mujeres por inoportunas: la defensa de una ley de divorcio eficaz en el cobro de las pensiones y democrática en el respeto a la decisión de los cónyuges, junto con el derecho al aborto, pareció situar a la joven democracia al borde del colapso; exigir políticas antidiscriminatorias en materia de empleo (según directrices de las Comunidades Europeas) pone a los sindicatos en pie de guerra; exigir determinados servicios sociales, como guarderías, que aligeren la jornada del ama de casa (cuya media en la Comunidad Autónoma es de 48 horas semanales) parece un gasto absurdo a las Haciendas.

De manera sucesiva, patronos, obreros, ministros, curas y militares acaban poniéndose de acuerdo sobre la oportunidad, o no, de nuestras reivindicaciones que, por "absurdas" o "delicadas", se quedan a la espera de tiempos mejores según el buen saber de los patriarcas.

Porque la eliminación de las relaciones de poder de género/sexo, requiere del protagonismo y participación directa de las mujeres en todas las instancias desde las cuales pueda impulsarse la transformación social en una u otra dirección.

Ahora bien, sólo en un clima de libertad, pluralismo y voluntad democrática, es posible que las mujeres puedan articular sus propuestas. La historia demuestra, hasta el momento, que la violencia y la intolerancia como instrumento político no abre las puertas a formas superiores de democracia. Y Euskadi no es una excepción. Desde el clima de violencia y tensión, donde cada cual aspira a imponer "su paz" al vecino de enfrente, las mujeres están siendo requeridas a posicionarse. Pero, no como sujetos que pueden tener su específica visión de Euskadi, sino de manera subsidiaria, a través de mensajes que llegan al corazón de madres, esposas, hermanas... La persistencia con que algunas mujeres están peleando por la amnistía, la salida de los presos, la vuelta de los refugiados —objetivos en sí mismos respetables— recuerda a las madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires. Es triste pensar que estas mujeres, como aquellas, no son valoradas en cuanto a ciudadanas con derechos (que no reivindican), sino en cuanto madres/esposas de patriotas. Defender la libertad y la vida de los seres queridos es algo digno, que, a su vez, ha de ser compatible con la defensa de la nuestra.

Por otra parte, las formas de opresión patriarcal están tan profundamente arraigadas en la humanidad que difícilmente su eliminación podrá resolverse de manera puntual, sino a través de un largo camino de transformaciones sociales que afectarán tanto al ámbito privado como al público. Transformaciones que son impensables en un marco autoritario o militar. Refiriéndose a la concepción puntual y militarista de la revolución, Judith Astelarra afirmaba recientemente: "Esta concepción de la política, no hace más que transformarla en la actividad patriarcal por excelencia, la guerra. Me pregunto si no habrá en su origen algo de la concepción fálica del orgasmo y de mitificación de la virilidad... La construcción de una alternativa política de reformas radicales que no se obtenga por pura victoria militar requiere un cambio, de más tiempo y paciencia, algo que las mujeres reproductoras de la vida y en general poco guerreras, estamos más acostumbradas. Nuestro desafío es precisamente lograr la radicalidad de la paz" (8).

Avanzar por este camino conlleva, no sólo, abandonar toda idea de destrucción del otro, sino, incluso, de imposición y de hegemonía. Esto invalidaría todo discurso político en términos de único sujeto o agente principal de la transformación social, a cuya estrategia se pliegan los demás. Y sobre esta premisa se asienta, hoy, el cuerpo teórico de la izquierda, o al menos, su práctica política. No es extraño que, como reacción de afirmación y defensa frente al monopolio de la clase obrera (término tan escasamente revisado en una parte de la izquierda), otros movimientos sociales, que aparecen en la sociedad moderna, se erijan en nuevos sujetos capaces de dar alternativas globales a la sociedad. En el caso del feminismo, la tentación totalizadora se entiende con más razón por las múltiples posiciones de sujeto que puedan confluir en determinados colectivos de mujeres. A lo que podría añadirse, el mal entendimiento, ya histórico, entre feminismo y marxismo.

Por eso, aceptar que tampoco las mujeres somos el sujeto "ontológicamente revolucionario" es una lúcida, aunque dolorosa renuncia; aún más dolorosa que otras, cuyas problemáticas están menos connotadas a la propia construcción de la subjetividad.

Esa especial relevancia que tienen para nosotras las relaciones privado/público y la necesidad de politizar el terreno personal, sí nos ponen en situación óptima para demostrar el discurso político tradicional. Y desde ella, avanzar propuestas y prácticas políticas diferentes frente al Estado, utilizando cuantos cauces de

(8) El Nuevo Diario. Santo Domingo, 1 setiembre 1984.

participación existan. Si en los setenta descubrimos el valor político de las relaciones personales, en los ochenta el reto está en articular una política, autónoma, con la que abordar el ámbito de lo público. A partir de ahí, podremos establecer vínculos y negociaciones con las demás fuerzas sociales y políticas, sin que

seamos subsumidas en otras estrategias contrarias a nuestros intereses.

Queda en el aire la compleja tarea de articular un bloque capaz de hegemonizar el cambio social, habida cuenta de que no hay complicidades necesarias, ni sujetos únicos.



APROXIMACION A LA ORDENACION DEL TERRITORIO.

REFERENCIAS BASICAS A EUSKADI

Fco. Javier Gómez Piñeiro

En la actualidad existe una gran preocupación, al menos en la teoría, acerca del valor de los recursos naturales, de los cambios producidos en el entorno y en el medio ambiente, de los condicionantes del medio físico, de los conceptos de impacto, aptitud y capacidad, que nos lleva a los términos de planificación integral y Ordenación del Territorio.

Los recursos naturales se deben considerar como aspectos cualitativos del medio ambiente. A éste se le considera como una mezcla de elementos físicos, recursos naturales y relaciones de interacción e interdependencia, de ecosistemas y geosistemas en proceso de transformación. Así queda unido a los problemas de la utilización de los recursos naturales y de la planificación integral (física y socioeconómica).

La planificación integral, que debe conducir a la toma de decisiones, facilita una visión global del espacio y paisaje geográficos, utilizando la Teoría General de Sistemas, al tiempo que considera interrelacionados a los subsistemas referentes al espacio rural y urbano, con objetivos a distintos plazos, y lleva a la interacción de planificación y gestión, con la participación de todos los niveles afectados y la consideración multi e interdisciplinar de estos temas.

Con esta planificación integral llegamos al momento de la ejecución, de la toma de decisiones, de las acciones del hombre sobre un espacio geográfico determinado, en suma, de lo que llamamos Ordenación del Territorio.

Dentro de este término podemos encontrar muchos matices: "establecimiento de las necesidades de la población y formas de satisfacerlas"; "fijación de óptimos"; "acciones del hombre que producen un cierto orden"; "acciones institucionales que regulan el uso del espacio geográfico de una comunidad según unos óptimos fijados en el proceso planificador"; "expresión de la política económica social, cultural y ecológica de una sociedad"; "confluencia de la planificación física y la económica para un proceso de toma de decisiones que afectan a un área concreta", y "proceso sistemático de tratamiento de la evolución regional en función de la economía, de la ocupación de los

suelos y de las influencias sociales, culturales y ecológicas".

Al margen de los matices que aportan cada una de las definiciones anteriores, hay que considerar que las funciones de la Ordenación del Territorio tienen cuatro aspectos de interés: análisis, planificación, gestión y coordinación de todos los elementos que inciden en este tema, teniendo en cuenta el carácter interdisciplinario y el objetivo de llegar a una planificación integral, que compagine la especialización en el análisis y la necesidad de llegar a un modelo definitivo.

Como temas de trabajo tenemos los referidos a los modelos territoriales (desarrollo regional, localización industrial, vivienda, transportes y equipamientos), modelos ambientales (contaminación, recursos naturales, reservas ecológicas, áreas de especial protección, etc.), y modelos referidos a las áreas de problemática específica (montaña, litoral, espacios fronterizos, etc.).

Un problema grave que se plantea a la hora de abordar la problemática de la Ordenación del Territorio es el hecho de que la misma aparezca incluida en la legislación urbanística y por lo tanto no esté claramente definida. Se habla de estos temas en la Ley de Régimen del Suelo y Ordenación Urbana, en la que aparecen los llamados Planes Directores Territoriales de Coordinación.

Así pues, a nivel legal, no hay diferenciación entre Ordenación del Territorio y Urbanismo, tan sólo se diferencia, en ocasiones, como si tuviera sentido hacerlo, entre Ordenación del Territorio y Ordenación Urbanística. Hasta ahora nos movemos en el plano de la teoría, ya que la Administración no ha desarrollado el aparato técnico-administrativo que se pueda mostrar eficaz ante esta materia de palpitante actualidad y notable interés.

Si pasamos ahora al terreno de la Comunidad Autónoma Vasca, se mencionan estos temas en el artículo 10.31 del Estatuto de Autonomía, teniendo en cuenta que el artículo 148.3 de la Constitución permite que asuman esta competencia las Comunidades Autónomas. En estos textos legales no se concibe a la

Ordenación del Territorio en las funciones de planificación o gestión, en relación a los objetivos de las políticas social, económica y territorial, sino más bien de manera instrumental, como un medio coordinador y con enfoque sistemático.

Hay numerosos artículos en el Estatuto de Autonomía que desarrollan competencias en este tema, y que permiten un mayor desarrollo de la Ordenación del Territorio en Euskadi, pero debido a la falta de una definición y de un contenido legal (existe un proyecto de ley de Ordenación del Territorio entregado en el Parlamento Vasco y está en fase de discusión la Ley General del Medio Ambiente a nivel estatal) surgirán conflictos de competencias, que deben ser evitados para conseguir una planificación integral del territorio, que redunde en el óptimo bienestar de todos los ciudadanos.

Precisamente en fijar los óptimos radica el principal problema de la Ordenación del Territorio. Lógicamente estos óptimos deben ser posibles teniendo en cuenta la situación de cada momento y tienen que ser determinados señalando claramente el grado de perfeccionamiento que se quiere conseguir. No hay por qué adecuar las instituciones territoriales a la realidad funcional, sino tratar de mejorar lo ya existente y establecer los mecanismos correctores y de coordinación necesarios.

En Euskadi, al igual que en otras partes del Estado, se ha hecho, en muchas ocasiones, lo contrario de los que venimos afirmando, y dentro de una lógica funcionalista se pretende adecuar lo institucional a lo funcional, se critican los límites territoriales, se señalan otros nuevos, se desarrollan sistemas de clasificación y jerarquización, con diversos criterios e indicadores, pero, en definitiva, rara vez se trata de señalar lo que debe ser corregido y mejorado para llegar a una sociedad más satisfactoria. De todas formas sí son importantes, como un primer paso, los estudios que nos ofrecen una visión de la realidad actual del territorio o de las ciudades, que habrán de ser tenidos en cuenta en la ordenación territorial.

A la hora de determinar los óptimos políticos, económicos, sociales y funcionales, habrá que asignarle un papel protagonista a la Ordenación Territorial, y no sólo el de fijación de límites territoriales, en función de lo anteriormente señalado, si se quiere llegar a mejorar la realidad actual, la calidad de vida y el bienestar de la población. También hay que tener en cuenta que las modificaciones y mejoras introducidas en un territorio pueden suponer

desequilibrios en otros sectores próximos, lo que de hecho está ocurriendo cuando cada Departamento o Institución adopta determinadas decisiones sin estar las mismas incluidas en una planificación integral del conjunto del territorio y su población, la cual, a su vez, también tiene unos comportamientos colectivos, que deben ser tenidos en cuenta, actuando indirectamente sobre ellos si es necesario y deseable, de acuerdo con las premisas anteriores.

La mayoría de los especialistas coinciden en que la ordenación del territorio debe ser abordada con un enfoque derivado de la teoría general de sistemas en varias fases de desarrollo dentro de la planificación integral.

Un primer aspecto de estudio es el referido a la Ordenación del Territorio y el Medio Físico, con una dosificación de toda la información, atendiendo a los valores naturalísticos, perceptuales, productivos y locacionales, y con especial hincapié en los conceptos de impacto (cambios en el valor de los recursos ante su dedicación a un uso concreto), aptitud (expresión del potencial de cada recurso para cada uso) y capacidad para un uso determinado (que resulta de considerar conjuntamente el impacto y la aptitud). La capacidad alta exigirá aptitud alta e impacto bajo, y, por el contrario, la capacidad baja vendrá determinada por un impacto alto y aptitud baja. De aquí la importancia del estudio de los impactos ambientales, de los que podemos señalar los de ocupación (localización de una actividad), difusión (consecuencia de la presión que una localización y desarrollo de una actividad sobre su entorno), los producidos por el fenómeno urbano-industrial. Una vez valorados los impactos, estamos en condiciones de analizar la capacidad, la vulnerabilidad y los paisajes resultantes.

Un segundo aspecto de estudio es el referido a las infraestructuras. Aquí habrá de tenerse en cuenta los accidentes geográficos que han condicionado históricamente la ocupación del territorio; todo el sistema de clasificaciones y definiciones; las características; los objetivos del análisis, y los efectos en la planificación de las infraestructuras actuales, así como de su desarrollo posterior.

En el tercer aspecto nos referiremos a la estructura territorial, de la que es necesario fijar los objetivos de su análisis: 1) conocer la estructura espacial de asentamientos y sus interrelaciones e interdependencias; 2) establecer las potencialidades y la problemática de la estructura espacial con sus implicaciones económicas; 3) señalar los elementos básicos de la política territorial.

Una vez fijados los objetivos se pasará al análisis de los sistemas que componen la estructura territorial: el medio físico, el de asentamientos, el productivo y el de conexiones. Habrá que definirlos, estudiar su estructura, su estado, su comportamiento y las variables que inciden en su funcionamiento, para llegar a una planificación integral.

En el estudio del sistema de asentamientos, tras la diferenciación entre urbanización y ruralización, hay que estudiar sus elementos, las características de dichos elementos, los mecanismos de relación entre los mismos, la interacción entre el sistema y su entorno y los subsistemas que se forman.

Para estudiar la jerarquía en el sistema de ciudades hay numerosos modelos. Se clasifican en dos grupos: los verticales y los horizontales. En los primeros la jerarquía se establece en función de la población (modelo de Pareto; Regla de rango-tamaño; estudios de reinterpretación de la Regla rango-tamaño con aportaciones de la Teoría General de Sistemas y la Teoría de la Información); en los segundos, además de la variable espacial, se establece la jerarquía teniendo en cuenta los distintos niveles de su población (Teoría del Lugar Central, con las aportaciones de Christaller, Lösch, Isard y Berry; y la formulación de Bekman, que relaciona el sistema de ciudades con el grado de urbanización).

Creo que también es importante indicar la necesidad de llevar a cabo una serie de análisis de la localización de la actividad económica en un territorio determinado. Para ello podemos recurrir a los análisis de la especialización regional, de la estructura económica regional, de distribución espacial, de asociación geográfica, de localización estático-comparativo (coeficientes de redistribución), que nos permitirán llegar mejor a un análisis regional y urbano. En estos estudios, además de los análisis de localización anteriores, tenemos los estudios de especialización funcional de las ciudades, la teoría de la base económica y el análisis de componentes.

Tras todo lo anterior, en una visión sistemática del planteamiento, deberemos formular los objetivos; proyectarlos; evaluar la proyección; evaluar las alternativas; evaluar la operatividad; describir, modelar y proyectar el sistema, estableciendo una serie de alternativas y los mecanismos de control necesarios para su desarrollo y evolución.

En las estrategias de planificación hay que tener en cuenta las numerosas interrelaciones e interdependencias que se dan en la realidad. Este hecho que parece tan evidente ha sido descuidado a la hora de la toma de decisiones, que se basan principalmente en enfoques sectoriales, sin tener en cuenta los elementos dinámicos fundamentales que dependen de aspectos económicos, sociales, técnicos, ambientales y políticos. Faltan enfoques dinámicos y dialécticos, en este tema de capital importancia para garantizar el correcto desarrollo de nuestro medio ambiente, para la planificación integral, para la ordenación del territorio.

En el estudio de las interrelaciones e interdependencias hay tres niveles de análisis: 1) patrones de desarrollo de los grupos sociales (ideología, valores, modos de producción y formas de organización); 2) elementos y procesos del sistema natural o físico; y 3) la consecuencia de las contradicciones que surgen de las interacciones de los dos niveles anteriores, reflejándose un modelo de desarrollo, un estilo de vida y unas formas de organización de lo que podemos llamar el sistema social.

Teniendo en cuenta la complejidad de la realidad actual, todo proceso de planificación debe ser flexible en los aspectos normativos, estratégicos y operacionales. Toda planificación debe tener un carácter sistemático, prever los mecanismos de control, siendo concebida como algo dinámico y con sentido anticipativo a largo plazo. Debe tratar de modificar la realidad actual en función de unos óptimos y de un futuro mejor para todos los ciudadanos.

De acuerdo con todo lo indicado anteriormente, cuando se estudia un sistema urbano hay que evitar el reducir su análisis a una estructura jerárquica en la que se dan por supuestos unas relaciones funcionales mientras que se eliminan otras, se olvidan las importantes relaciones entre núcleos del mismo nivel (caso particularmente importante en Guipúzcoa y Vizcaya), se determinan límites espaciales concretos que no siempre responden a la verdadera estructura territorial, y no se llega a resolver el problema de la eficacia de las Instituciones de cara a la solución de los problemas cotidianos de los ciudadanos y de las relaciones entre Instituciones de distinto nivel. En suma, se descuida la globalidad de la planificación integral y de la Ordenación del Territorio.

Para el desarrollo de todas las cuestiones referentes a la Ordenación del Territorio en Euskadi es preciso el establecimiento de una política territorial y la creación de unos medios técnicos y administrativos eficaces.

En el ámbito de la política territorial hay que considerar los aspectos globales, los políticos por territorios históricos, la realidad de un Plan Territorial, y realizar una serie de propuestas y alternativas que nos permitan alcanzar los objetivos propuestos, estableciendo los mecanismos correctos y de control necesarios.

En este trabajo hay que precisar con sumo cuidado los instrumentos de ordenación adecuados: el Plan o planes como soportes flexibles y dinámicos de la política territorial; desarrollo de la normativa básica de ordenación territorial y medio ambiente; y el grado de centralización de los organismos y competencias de ordenación del territorio, tanto entre niveles administrativos como entre sectores de un mismo nivel.

En lo referente a la eficacia de los medios técnicos y administrativos, habrá que superar las dificultades de la reciente aparición de estos temas, así como la no siempre fácil adaptación a los distintos sectores administrativos, evitando que se convierta en un aparato más de la burocracia institucional, tratando de corregir realmente los óptimos territoriales previstos.

Por otra parte hay que tener en cuenta la existencia de un sistema urbano en Euskadi, que se nos presenta como una realidad compleja y dinámica. Este sistema urbano es muy reciente, ya que en nuestro marco geográfico la urbanización es tardía con respecto a otras regiones europeas. Hay dos condicionantes históricos de la formación del sistema: la fundación de las villas medievales y el impacto de la industrialización en los territorios costeros (Guipúzcoa y Vizcaya).

Las villas medievales son la base del proceso de urbanización que irrumpirá claramente a mediados del siglo XIX con el despegue demográfico. Para ese momento existía ya en las tierras litorales una estructura de asentamientos cuya densidad y funciones fabriles permite hablar de relaciones urbanas. En este sector (Guipúzcoa y Vizcaya) van a consolidarse las ciudades más importantes en cuanto a población y funciones, ejerciendo efectos difusores en la periferia y regresivos en su entorno más inmediato, especialmente en el período 1950-1970. En las tierras interiores el desarrollo es más tardío, y así, Vitoria inicia su despegue en la década de los sesenta bajo el influjo de los capitales vizcaínos y guipuzcoanos, que se asientan en los recién creados polígonos industriales de la capital alavesa.

En la actualidad hay un sistema urbano, en el que se produjeron cambios notables en la distribución rango-tamaño por la incidencia de la industria moderna, con una estructura geográfico-espacial, en la que hay una primacía poco acusada de Bilbao, a la que siguen San Sebastián y Vitoria. Hay un subsistema interior en el que aparecen dos ejes transversales, que unen entre sí a las tres capitales de la Comunidad Autónoma.

En Vizcaya y Guipúzcoa los núcleos urbanos tienden a unirse físicamente con frecuentes fenómenos de conurbación, mientras que en Alava destaca la macrocefalia de la capital que agrupa el 78 % de la población alavesa. Existen importantes flujos, además de entre las capitales, entre el Valle Medio del Deba (Eibar-Elgóibar) y el Valle del Ibaizábal (Durango-Elorrio); y entre el Alto Deba (Mondragón-Oñate) y Vitoria. También es importante destacar las relaciones entre distintas comarcas de los tres territorios de la Comunidad Autónoma y otros territorios de fuera de nuestra Comunidad (Alto Urola y Goierri con Alasua; la Comarca de San Sebastián, la del Bajo Bidasoa con el Noroeste de Navarra; etc.). Vizcaya y Alava coinciden en la fuerte concentración de sus capitales, frente a la mayor dispersión guipuzcoana.

Si bien la jerarquía urbana parece óptima en el primer nivel de la misma, no ocurre lo mismo con los restantes niveles, especialmente en Vizcaya y Alava, ni en las estructuras urbanas de los diferentes núcleos, con graves problemas de equipamientos e infraestructuras. El acusado provincialismo que aparece en determinados sectores de la sociedad vasca (recuérdese la polémica Ley de Territorios Históricos) no contribuye precisamente a corregir una racional política de Ordenación del Territorio vasco.

Teniendo en cuenta el papel de las capitales en el sistema urbano, la mayor integración general del sistema, la acentuación de las dependencias, la ruptura del crecimiento proporcionado de los distintos núcleos y los problemas de equipamientos e infraestructuras, hay que pensar en potenciar los núcleos secundarios, en diversificar el sistema en subsistemas dinámicos, en coordinar las localizaciones de las distintas funciones y servicios, en ofrecer opciones satisfactorias a los ciudadanos que en muchas ocasiones están discriminados, en llegar a una política territorial que tenga siempre presente la planificación integral. Con el actual marco autonómico del Estado, aún se está a tiempo de llegar a este óptimo en el que todos pensamos cuando se habla de Ordenación del Territorio.



ORWELL Y EL NACIONALISMO

Andrés de Blas Guerrero

1984 ha forzado el redescubrimiento, en ocasiones un auténtico descubrimiento, de la obra de Orwell. Entre nosotros se conoce relativamente bien su obra de creación, incluyendo aquí tanto sus novelas como sus libros-testimonio, pero acaso no pueda decirse lo mismo de sus ensayos, género en el que pocos negarían hoy la maestría de Orwell, inserta en la mejor tradición británica del género que es tanto como decir, si no se olvida con ello a España —ahí está la reedición del bello libro de Marichal sobre el ensayismo hispánico como oportuno recuerdo— la mejor tradición ensayística de Europa.

La vida literaria de Orwell (1) despierta en el lector una primera admiración por un mundo periodístico y cultural en buena medida desaparecido. El triunfo de la prensa de empresa, la ingenuamente celebrada desaparición de la prensa abiertamente política e ideológica, no deja hoy apenas lugar a un periodismo culto, al desarrollo del ensayo, ahogados en esa peculiar síntesis de brevedad y pobreza de mensaje que impone una concepción férreamente empresarial de los medios de comunicación, en desgraciada combinación en este caso con el desarrollo de una tecnología objetivamente enfrentada al pluralismo informativo. Pero más allá del personaje, del tipo literario, están los valores estrictamente intelectuales y estéticos de un Orwell cuyas críticas literarias, por poner un ejemplo al margen de su trabajo estrictamente creativo, siguen siendo una guía del mayor interés para la lectura de un significativo sector de la literatura anglosajona.

(1) De entre la muy amplia bibliografía en torno a Orwell, pueden resultar especialmente útiles los dos trabajos de P. Stansky y W. Abrahams, *Orwell, the Transformation* (Londres: Granada, 1981) y *The Unknown Orwell* (Londres: Granada, 1981), la biografía de B. Crick, *G. Orwell, a Life* (Penguin Books, 1982) y los dos libros de J. Meyres, *G. Orwell* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1975) y *A Reader's Guide to G. Orwell* (Londres: Thames and Hudson, 1975).

Dentro de la temática objeto de sus ensayos (2) quizá merezca la pena subrayar la atención prestada al nacionalismo, un tema que acaso no ha tenido la atención que merece entre la legión de los orwellianos. Uno de sus ensayos más conocidos, "The Lion and the Unicorn", resulta particularmente importante al respecto, aunque sea especialmente "Notes on Nationalism", publicado por primera vez en octubre de 1945 en la revista "Polemic", el texto clave para reconstruir la posición de Orwell en relación al tema. La inapelable condena del nacionalismo que se deduce de este ensayo, condena que evoca en el lector interesado en la cuestión otros grandes "panfletos" británicos en torno al nacionalismo como los de Lord Acton, E. H. Carr, M. Ginsberg, E. Kedourie, etc., no está exenta de algunas maticaciones y singularidades a las que luego me referiré. Como cuestión previa sin embargo, puede merecer la pena plantear el influjo del nacionalismo en "1984".

EL NACIONALISMO EN "1984"

El grueso de los comentaristas de esta anti-utopía reconocen su carácter no tanto de anuncio de la destrucción de la humanidad a cargo de un nuevo profeta del desastre, como de aviso, sin duda angustiado, de que son necesarios y posibles los remedios que eviten el deslizamiento hacia la plenitud totalitaria (síntesis de fascismo y stalinismo) de la moder-

(2) La práctica totalidad de la obra de Orwell en este campo está recogida en los cuatro volúmenes publicados por Penguin Books con el título general de *Collected Essays, Journalism and Letters of G. Orwell*. La misma editorial ha publicado además los ensayos más significativos en tres pequeños volúmenes: *The Lion and the Unicorn, Decline of the English Murder and other Essays* e *Inside the Whale and other Essays*. Las citas que se hacen aquí a "Notes on Nationalism" se corresponden a la versión de este ensayo recogida en el segundo de estos libros, publicado por primera vez en Penguin Books en 1965.

na sociedad industrial (3). La contribución de "1984" al estudio del totalitarismo es difícil de exagerar; como escribe el soviólogo R. C. Tucker, "... (Orwell) logró algo que ninguno de los teóricos del tema había conseguido: hizo su mundo imaginado del totalitarismo real para nosotros, mientras la mayoría de la literatura científica hizo parecer remoto lo real" (4). Pero lo que puede merecer la pena plantearse ahora es si esa pesadilla totalitaria hubiese sido imaginable sin la contribución del nacionalismo. Me limitaré a enumerar algunos temas cruciales de "1984" en que puede intuirse su presencia y que cada uno valore la hipotética relación. 1. Proyección de hechos "verdaderos" contra el "falso" pasado. 2. Pautas de doble verdad. 3. La importancia del amor-odio, de la dialéctica amigo-enemigo para la vida política. 4. La significación de la lengua en la vida política y la identificación de los guardianes del "Newspeak" con los detentadores (no cabe otra definición en el vacío de legitimidad que caracteriza al totalitarismo) del poder, un poder que, como revela O'Brien en uno de los interrogatorios a W. Smith, se justifica en sí mismo. 5. Significación del continuo frenesí político como clima necesario para la vida de Oceanía. Puede ser injusto cargar estos cinco temas exclusivamente a la cuenta del nacionalismo. Pero pienso que sería extraordinariamente difícil explicar su presencia en "1984" sin su contribución.

EXTENSION DEL PATRIOTISMO

Pasando ya a las ideas expuestas en "Notes on Nationalism" y "The Lion and the Unicorn", habría que subrayar la concepción lata en torno al nacionalismo de que parte Orwell, ampliando el concepto desde la fidelidad emotiva a una nación, al entusiasmo y lealtad a otras instancias como pueden ser las confesiones religiosas, las ideologías "duras" o los grandes mitos políticos: "Por nacionalismo entiendo, en primer lugar, el hábito de asumir que los seres humanos pueden ser clasificados como insectos y que todo un conjunto de millones o docenas de millones de personas puede ser

(3) A título de ejemplo en relación a una lectura no catastrofista de 1984 puede citarse el epílogo de E. Fromm a esta obra recogido en la edición norteamericana de New American Library (Nueva York: 1961). En todo caso es rotunda la propia declaración que Orwell dicta a su editor desde el sanatorio en que se consumen sus últimos meses de vida y que bien podría resumirse en la frase con que el propio autor sintetiza el objetivo moral de "1984": "No deje que esto suceda. Depende de Vd.". El texto de la declaración es recogido por B. Crick, op. cit., pág. 565 y ss.

(4) "Does Big Brother really Exist?" en I. Howe (dir. de ed.), 1984 Revisited (Nueva York: Harper and Row, 1984, pág. 94).

tranquilamente etiquetado de 'bueno' o 'malo'. Pero en segundo lugar —y esto es mucho más importante—, entiendo por nacionalismo el hábito de identificarse uno mismo con una nación concreta u otra entidad, colocando a ésta por encima del bien y del mal y no reconociendo otro deber que la defensa de sus intereses" (5).

Inmediatamente después merece destacarse su llamada de atención sobre el aspecto "transferible" de los nacionalismos que puede llevar con relativa facilidad del púlpito a la revolución, del comunismo al fascismo y viceversa y desde luego, porque es más fácil, de la añoranza del requeté a la añoranza del gudari. Lo decisivo puede ser la actitud, el estilo: "Un país u otra instancia soporte de una lealtad nacionalista que ha sido adorada durante años, puede rápidamente convertirse en detestable y tomar su lugar, casi sin solución de continuidad, una nueva instancia de lealtad. En la primera versión del 'Compendio de Historia', de H. G. Wells, y en algunos otros de sus escritos de la misma época, USA es alabada de modo casi tan extravagante a como la URSS puede serlo hoy por los comunistas; en unos pocos años, esta crítica admiración se ha convertido en hostilidad. El comunista fanático que se transforma en el espacio de unas semanas o incluso de días en un trostkysta igualmente fanático, es un espectáculo corriente. Los movimientos fascistas de la Europa continental reclutaron sus miembros en buena medida entre comunistas y el proceso opuesto puede producirse en los próximos años. Lo que permanece constante en el nacionalismo es su actitud mental peculiar; el objeto de su sentimiento es modificable y puede ser imaginario" (6).

La tercera y más significativa aportación de Orwell a la cuestión es la reconciliación de su enemiga al nacionalismo con un sincero, aunque crítico, patriotismo inglés. Se trata de un sentido patriótico en que afloran los elementos de un singular "anarquismo Tory" (no es casual en este sentido la conexión del autor de "Granja de animales" con uno de sus escritores preferidos, J. Swift) y que se alimenta sin duda del impacto emocional de la lucha contra el fascismo. Pero su patriotismo en todo caso es fiel a una concepción liberal-democrática del pasado inglés que todavía, estima Orwell, puede aportar elementos valiosos a la futura sociedad socialista. Lo que resulta meritorio en todo caso es el desafío, en éste como en otros puntos, a las corrientes dominantes en la izquierda de su tiempo; este miembro de la clase "alta-media-baja" inglesa, como irónica-

(5) "Notes on Nationalism", op. cit., pág. 155.

(6) Idem, pág. 163.

mente el propio Orwell se identificaba, tenía poderosas razones para sentirse entrañablemente unido con su pueblo sin que ello nubla-se su sentido crítico ni le obligase a sucumbir al clima general de irracionalismo que tiende a acompañar a los genuinos movimientos nacionalistas.

LOS PREJUICIOS NACIONALES

Igualmente encomiable es su honestidad intelectual al reconocer que nadie está plenamente liberado de los prejuicios nacionales; es cuestión, dice Orwell, de que alguien nos pise el callo adecuado, ese callo del que incluso no tenemos clara conciencia de su existencia. Y ante esta situación, no cabe otra salida que la que el nacionalista es siempre renuente a aceptar: "No sé si es posible librarse de esos odios y esos entusiasmos generados por el nacionalismo, pero creo que es posible luchar contra ellos y esto es, en lo esencial, un empeño moral. Es cuestión, por encima de todo, de descubrir lo que realmente se es, cuáles son los propios sentimientos y entonces reconocer los inevitables prejuicios. Si odia y teme a la URSS, si envidia a la riqueza y el poder de USA, si desprecia a los judíos, si tiene un sentimiento de inferioridad respecto a la clase gobernante británica, no puede erradicar estos sentimientos por vía racional. Pero puede al menos reconocer que los tiene y prevenirse del influjo perjudicial de ellos sobre su proceso mental" (7). Ciertamente, el orwelliano malicioso podría echar mano del lema que al final de la historia aparece en "Granja de animales" ("todos somos iguales, pero algunos más iguales que otros") para explicar la actitud de Orwell ante los riesgos de contaminación nacionalista. Orwell, en tanto que Eric Blair, por su contexto familiar, por los avatares de su vida, por su condición de etoniano, estaba mejor predis- puesto que otros intelectuales de su tiempo a acusar aquel callo. Una matización ésta que

solamente obliga a subrayar que algunos estamos más expuestos que otros a los prejuicios nacionales y que en nada rebaja aquella honestidad intelectual.

Un socialista liberal como Orwell tenía que dar respuesta al nacionalismo del mismo modo que al resto de las grandes cuestiones políticas de signo conflictivo de su tiempo: la lucha contra la desigualdad, la libertad intelectual, el stalinismo, el fascismo, el franquismo o la intolerancia católica. En la distancia, puede reprochársele la falta de comprensión para algunos de los sujetos pasivos de su crítica. Cuesta aceptar la no siempre generosa visión de una inteligencia británica de izquierdas que, pese a inevitables dosis de esnobismo y concesión al espíritu de los tiempos, constituía un baluarte en defensa de las mismas grandes ideas propugnadas por Orwell. Cuesta más dar por bueno el carácter excesivamente "picudo" de su crítica al comunismo, por más que deba aceptarse lo sustancial de la misma; Orwell se vio envuelto en la obsesión anticomunista de postguerra y no manifestó excesivos reparos en la utilización de su obra por quienes se enfrentaban al comunismo desde perspectivas políticas e intelectuales muy alejadas a las suyas. Y resulta casi inaceptable su reticencia respecto al movimiento pacifista, salvo que se hagan redoblados esfuerzos de imaginación para sentir la amenaza fascista; cabría incluso afirmar que se sintió ingenuamente deslumbrado por los efectos dinamizadores y transformadores de las dos grandes guerras, por más que reconociese la intrínseca miseria de la guerra misma y acabase constatando el riesgo de la guerra atómica como la gran amenaza sobre el futuro de la humanidad. Nada de lo anterior sucede sin embargo en la crítica al nacionalismo, acaso porque esta actitud ideológica ha aguantado el paso del tiempo mejor que ninguna otra de las grandes preocupaciones políticas de Orwell.

(7) *Idem*, pág. 179.

CENTENARIO DE MODIGLIANI Y TELLAETXE

Juan Ignacio Macua

Los centenarios —cualquier aniversario "redondo"— son ocasiones propicias para la celebración de homenajes a las grandes figu-

ras y para el reconocimiento y estudio de aquellas otras ligeramente olvidadas en el pelotón de los segundones. En el caso de los artistas

suelen aprovecharse para la realización de importantes y, a poder ser, antológicas exposiciones. Este año, sin embargo, ha sido excepción. Con algunos matices, en el caso de Modigliani; total, salvo sorpresas de muy última hora, en el caso de Tellaetxe, el pintor de Vergara, uno de los pilares en los que descansa, si es que existe, la llamada Escuela Vasca, y de cuyo centenario apenas si en nuestro país se ha enterado alguien.

Los franceses, que suelen estar atentos a la menor oportunidad de resaltar y poner en el foco principal aquellas figuras que de alguna manera puedan dar lustre a esa escuela-esponja que a lo largo de todo el siglo y parte del anterior ha constituido París, absorbiendo lo más importante que en el mundo se produjera, se habían adelantado de fecha al celebrar en 1981 una gran exposición sobre Amadeo Modigliani en el Museo de Arte Moderno de la Villa de París. Ya en ella, además de poder contemplar la insólita aventura del casi legendario personaje que fue Modigliani, se ponía de manifiesto la inevitabilidad de que este artista siguiera inmerso en el mundo de la leyenda. La parte fundamental de la exposición no estaba constituida por los magníficos e inquietantes retratos de sus amigos y contemporáneos ni por los desnudos, piezas fundamentales sobre las que se ha construido la leyenda de Modigliani-personaje, ni siquiera por la presencia de una fantástica colección de dibujos o por la más desacostumbrada exhibición de esculturas que para un estudio de la pura personalidad artística de Modigliani son eje vocacional y director, en alguna manera, de toda su obra, sino que el espacio principal estaba dedicado a un serio y profundo análisis de las continuas falsificaciones de sus obras que han inundado y siguen haciéndolo el mercado del arte.

Tres años después, como curiosa celebración del centenario, surgió la historia de las falsas esculturas encontradas en el río que saltó a la primera página de todos los periódicos, historia que se apoyaba también en la leyenda del espíritu destructor de su propia obra que continuamente persiguió a Modigliani, como si no fuera bastante el mito de Don Juan y de su autodestrucción personal lograda a través del alcohol y de las drogas. Parece como si esta anécdota formase parte de una trama ideada para revalorizar la obra de un personaje marcado por las filias y las fobias, de un artista difícil de encasillar en cualquier movimiento de vanguardia, pero ante el que nadie se ha sentido ni se siente hoy todavía indiferente. Modigliani es detestado o apasionadamente adorado por los coleccionistas. Como resultado, observamos que en los últimos meses de 1984 la cotización de los modiglianis, los

pocos modiglianis que han salido a la venta, se ha disparado hasta alcanzar las cotas más altas del curioso mundo de la compra-venta de obras de arte.

En realidad es este curioso mundo el que más se aprovecha de centenarios y exposiciones antológicas. Tanto en los casos en que la celebración es justificada, como en aquellos otros —tan frecuentes en la inexistente política cultural de nuestro país— en los que no encontramos ninguna razón para ello, hay detrás una historia de mercado, un intento de revalorizar una colección. Una mirada atenta descubre cierto movimiento en las subastas y en las galerías, hay nueva oferta, las obras de ese artista experimentan espectaculares alzas y se remueven las jerarquías. En el caso de Modigliani las cosas han llegado a increíbles extremos y ni siquiera ha sido necesaria la realización de grandes exposiciones, ha bastado simplemente un golpe de efecto, un empujoncito a la leyenda.

Todo lo contrario ha sucedido con Tellaetxe. Quizá porque todo lo contrario sucede con nuestro mercado del arte, últimamente más preocupado de valorar o de ayudar a valorar, las grandes figuras extranjeras, que las propias. El alza que hace unos años tuvo el mercado de pintores vascos duró hasta saturar las colecciones de casa. Bien es verdad que nuestros coleccionistas más que eso, son prototipo de recién llegado, preocupados por la inversión y por la imagen: en esos años fue negocio “lo vasco”. Ahora ya no interesa a nadie. Quizá por ello, este centenario ha pasado totalmente inadvertido, con la posible excepción de un trabajo de investigación que debe estar realizando el Museo de Bilbao. Culmina así la curiosa disparidad en la trayectoria de dos personas que coincidieron en su nacimiento y en su profesión, que estuvieron simultáneamente en París, donde probablemente ni se conocieron, que tuvieron ambos una formación “académica” y cerrada, que intentaron romper estos estrechos moldes y que, a partir de ahí, fueron alejándose hasta la total divergencia actual que hay entre ambas figuras. Tellaetxe pasó por París, donde pudo conocer lo ya realizado y no supo ver lo que allí se estaba fraguando de nuevo. Tellaetxe fue siempre un pintor vasco, no fue absorbido por la Escuela de París, aunque expuso en el Salón de esa ciudad en 1913 y en alguna otra galería, ya que allí residió desde 1939 hasta su traslado a Perú, donde falleció en 1960. Desde 1958, en que se celebró una exposición antológica suya en San Sebastián, apenas si ha podido verse su obra, excepto los pocos cuadros que hay en los museos y en algunas

colectivas sobre pintura vasca. Hubiera sido una oportunidad espléndida este centenario para revisar y estudiar una obra como la de este pintor al que podíamos considerar clave en este tópico tan manoseado de la Escuela Vasca, pero ni la política de divulgación cultural que hoy se lleva a cabo en el País Vasco, ni la

que realizan el Ministerio de Cultura y otras instituciones estatales están atentas a estos menesteres, se preocupan mucho más de las relaciones públicas que de las necesidades de conocimiento que tiene nuestra historia más reciente.

EL CESE DE GARAIKOETXEA

Luis R. Aizpeolea

Hay quien dice que cada vez que se hace referencia a un acontecimiento ocurrido en Euskadi durante la transición, inmediatamente se tiende a colocarle el adjetivo de "histórico", de tal manera que la transición política de la dictadura a la democracia está llena de "mojones históricos". Esta denuncia del abuso de una cronología, que generalmente acompaña a "hechos épicos", no creo que pueda extenderse a algo tan sorprendente como ha sido para la Comunidad Autónoma Vasca el cese del lendakari Garaikoetxea con el añadido de los primeros pasos de su sucesor, José Antonio Ardanza.

En Euskadi, al compás de la grave crisis del PNV, cuya expresión más fuerte ha sido el cese del lendakari Garaikoetxea por la Asamblea Nacional de su partido, hay una sensación generalizada de que algo se mueve y de que se está en el umbral de cambios importantes.

1984 ha estado marcado por la crisis política del PNV en Euskadi con tres fases bien diferenciadas: la primera, en enero, donde se puso en tela de juicio por parte de la dirección del PNV, a cuyo frente se encontraba aún Xabier Arzalluz, la continuidad de la ausencia de disciplina partidista por parte de Garaikoetxea que accedía como candidato a lendakari por los nacionalistas. Este pulso lo ganó Garaikoetxea.

La segunda fase se desata en mayo-junio y el motivo es el incumplimiento por parte de la organización nacionalista de Navarra de los pactos que habían concertado el EBB —ejecutiva del PNV— con el centro-derecha para aupar

al candidato de esta fuerza política a la presidencia de la Diputación de Navarra. Los principales dirigentes nacionalistas navarros son separados del partido y se interpreta como la primera batalla perdida por Garaikoetxea, ya que se queda sin aliados dentro del EBB —ejecutiva del PNV—, ahora controlada en exclusiva por los hombres de Arzalluz.

La tercera y última fase se desata en setiembre y se alarga hasta la madrugada del 19 de diciembre en que Garaikoetxea es cesado como lendakari del Gobierno Vasco por la Asamblea Nacional de su partido que le retira la confianza. El motivo inmediato es la interpretación de la Ley de Territorios Históricos. Garaikoetxea defiende un concepto de clara supremacía de las instituciones comunes vascas —Gobierno y Parlamento autónomos— frente a la ejecutiva de su partido —el EBB— que difumina considerablemente el papel de las instituciones comunes al otorgar un notable protagonismo a las Diputaciones Forales. Esta batalla, que resulta definitiva, la gana el EBB a Garaikoetxea.

Esta tercera fase había venido precedida por otras competiciones de menor eco pero de considerable importancia: la renovación de las ejecutivas nacionalistas de Vizcaya —celebrada en junio— y de Alava —realizada en octubre—.

En ambas se imponen las listas promovidas desde el EBB frente a las apoyadas por el lendakari y su Gobierno, lo que tendrá gran trascendencia de cara al desenlace del 19 de diciembre.

De todos modos, el hecho de que dos listas de candidatos entraran en liza presupone la existencia de dos tendencias dentro del

PNV, lo que hasta pocas fechas antes se negaba desde las más altas instancias del PNV. Las diferencias programáticas entre una y otra lista no eran del todo nítidas y el fantasma del personalismo —la vieja controversia, ahora no desmentida, Garaikoetxea-Arzalluz— planeaba en las jornadas electorales nacionalistas.

Garaikoetxea y Arzalluz

Hasta la mañana del 19 de diciembre, en que Carlos Garaikoetxea explicó ante los medios de comunicación el motivo de su cese y retirada de confianza de la Asamblea Nacional del PNV, no se ha podido conocer algo más lo que podía representar la “tendencia garaikoetxeista” que su propio líder vino a resumir en: defensa de un autogobierno, garantizado por unas instituciones comunes fuertes; preferencia a pactar con las corrientes de izquierda y centro-izquierda, y renovación profunda de las estructuras internas del PNV, muy rígidas en materia de incompatibilidades y con una metodología electoral muy discutible a la que Garaikoetxea atribuyó una parte de su fracaso en la contienda interna.

La respuesta del propio Xabier Arzalluz a la definición de las líneas generales de la “tendencia garaikoetxeista” no se hacía esperar. Cuatro días más tarde, en el diario DEIA manifestaba Arzalluz en un artículo titulado “Ascensores y Sherpas”: “En esto que llaman la crisis del PNV, lo fundamental no es la LTH ni el modelo de país, sino el modelo de partido y el poder del partido. Los que dicen defender una modernización frente al arcaísmo. Los que acuden a las bases cuando les interesa ir contra la autoridad del partido. Los que propugnan un liderato único asentado en el cargo público. Los que quieren terminar con las incompatibilidades en nombre de la eficacia, la competencia y la modernidad. Pero nada hay más arcaico que la ambición personal y el aseguramiento del pesebre. Y nada más moderno que el control de los que gobiernan por los gobernados, de los que viven de la política por los que nada ganan de ella”.

Para Arzalluz, el problema se reducía a un fenómeno de lucha por el control del poder, tanto del Gobierno como del partido, y censuraba, sin nombrar, a Garaikoetxea y sus principales seguidores de pretender controlar el partido desde el Gobierno.

Sin embargo, quince días después, el 6 de enero, en otro artículo publicado, también en el diario DEIA, bajo el título “Más allá de la

bruma”, Arzalluz ampliaba su punto de vista sobre la crisis nacionalista: “Ha llegado el momento de, en primer lugar, saber qué ha pasado de verdad. Si se trata de cuestiones personales o de modelo de país o de partido. Y la mejor manera de saberlo es plantear primero las cuestiones ideológicas y organizativas. Si se quiere una Euzkadi centralista o federal y qué pasa con Navarra, si se adopta uno u otro modelo; si se quiere un partido asambleísta o de cuadros o élites y congresual; con jefatura única o bipolar y realmente colegiada; confederal, federal o centralizado; cuya voluntad colectiva se forma a partir de una proporcionalidad pura, según número de afiliados, o de proporcionalidad relativa; si las deliberaciones han de ser secretas o públicas; si han de suprimirse las incompatibilidades de cargos públicos con los internos del partido; si ha de ser social-demócrata o democristiano y qué quiere decir cada una de estas cosas; con qué otras formaciones ha de aliarse preferentemente, etc.”.

Todas estas interrogantes las remachaba Arzalluz, de este modo: “Hecha esta reflexión y fijadas las cuestiones por ley de la mayoría, cada cual deberá optar por aceptar el partido como resulte, o de formar otro conforme a sus criterios o marcharse a donde más le guste. Y si todavía sigue la crisis habrá llegado el momento de examinar las cuestiones personales o la actuación de grupos organizados, que siguen existiendo a pesar de estar expresamente prohibidos”.

En el artículo de Arzalluz aparece una invitación velada a la celebración de una nueva Asamblea Nacional del PNV o Congreso en la que se revisen las ponencias del partido, vigentes desde marzo de 1977, fecha en que los nacionalistas realizaron su último Congreso.

Lo que en la pequeña declaración de Garaikoetxea son atisbos de una definición de modelo de país, de sociedad y de partido, en Arzalluz son interrogantes que invita a que sean despejadas en un Congreso del que todavía no se ha hablado de una manera expresa y a fecha fija en el PNV, aunque flota en el ambiente.

En la indefinición programática del PNV que, paradójicamente, contaba y cuenta con un Gobierno monocolor que tiene que tomar decisiones políticas a diario radica, en última instancia, el desencadenamiento de esta grave crisis del PNV.

El que ha sido vicepresidente del Gobierno Vasco, Mario Fernández, declaraba el 30 de diciembre que el Gobierno del que ha sido su número dos desde su formación se encontraba con serios problemas a la hora de tomar decisiones por la insuficiencia de desarrollo pro-

gramático del PNV. Mario Fernández no ocultaba que muchas decisiones del Gobierno Vasco se tomaban sin conocer el grado de aceptación en los dirigentes nacionalistas porque la otra alternativa sería la paralización del Gobierno. Precisamente lo que insiste Mario Fernández como el propio lendakari Garaikoetxea no es en el control, sino en la falta de comunicación que ha habido entre el Gobierno y la dirección del partido, que ha estado presidida por Xabier Arzalluz hasta mayo del año pasado.

¿Proyecto de Arzalluz?

Sin embargo, en otros medios nacionalistas se cree que Arzalluz cuenta con un proyecto político para Euskadi y que a raíz de ese próximo Congreso que celebre el PNV, por un lado, y de la andadura del nuevo Gobierno de José Antonio Ardanza —estrechamente ligado al EBB— se empezará a poner de manifiesto.

Como uno no es especialista en artes ocultas ni hace caso de antemano a lo que dicen algunos periódicos de la capital de España —como el “ABC”, por ejemplo, que incluye a Arzalluz dentro de la estrategia futura del centro-derecha, de la mano de los catalanes, de los reformistas, del PDP y AP— prefiero abrir un interrogante sobre el futuro sin destacar del todo en el abanico de posibilidades una inclusión del PNV en un proyecto amplio de centro-derecha, al que Carlos Garaikoetxea ya ha dado su negativa por anticipado.

Todavía no se sabe, por tanto, por qué caminos piensa marchar Xabier Arzalluz, pero las andanzas del nuevo Gobierno de José Antonio Ardanza pueden ser el mejor indicativo de la voluntad política de Xabier Arzalluz que ha dado todas sus bendiciones al nuevo Ejecutivo de la Comunidad Autónoma.

Gente muy próxima a Ardanza suele comentar que “el problema de Garaikoetxea es que en política no veía más allá de un metro de distancia” y, a renglón seguido, plantean que la política vasca tiene que realizarse desde ya con la vista puesta en la inminente incorporación de España en la Comunidad Económica Europea, lo que conllevará un auténtico cambio en Euskadi.

Los gestos de realismo político mostrados por Ardanza en sus primeros pasos previos a su investidura —acatamiento constitucional, oferta de diálogo constante con la Moncloa, no intervención de las instituciones vascas en materia internacional, incluida la temática de ETA, etc.— son ya suficientemente conocidos como para volver a insistir en ellos.

Cuando se escriben estas líneas está aún sin culminar el pacto de legislatura con el grupo parlamentario socialista, lo que impide arrojar aún más luz sobre este futuro Gobierno, cuya inclinación parece ser la de rebajar el grado de fricción con el Gobierno socialista y con la oposición del PSOE en Euskadi a cambio de asegurarse una estabilidad gubernamental con un pacto de legislatura, cuyas garantías reales se desconocen totalmente. El fruto inmediato del pacto sería, naturalmente, el desbloqueo de los presupuestos, paralizados por un empate a 32 en el Parlamento Vasco.

De todas maneras, las interrogantes de fondo siguen planteándose sobre el futuro del partido mayoritario vasco del que aún se desconoce su modelo de sociedad, su política de alianzas, su política económica, su clara definición ante ETA y así hasta el infinito. Hasta que todas estas incógnitas no se vayan despejando, no se sabrá nada del futuro del PNV a largo plazo, de la viabilidad del pacto de legislatura con el PSOE a corto plazo, y del futuro de Euskadi que es, en definitiva, lo que nos preocupa a todos.



En este artículo, escrito antes de que se produjera la crisis final del Gobierno Vasco presidido por Garaikoetxea, se aborda uno de los grandes temas pendientes en el País Vasco —el de la organización interna de Euskadi— un problema que conserva toda su vigencia en el momento actual y deberá ser resuelto en el futuro.

LA POLEMICA DE LA LEY DE TERRITORIOS HISTORICOS (*)

Juan Manuel Eguiagaray

1. LOS DATOS BASICOS

A punto de comenzar el año 85, y tras cinco años de andadura autonómica, el País Vasco aún no ha resuelto cuál haya de ser la distribución del poder entre las diferentes instituciones que lo integran. La polémica acerca de la articulación interna de la Comunidad Autónoma, objeto de discusión política y jurídica durante los tres años pasados y formalmente resuelta tras la aprobación de la Ley 27/1983, de 25 de noviembre, por el Parlamento Vasco, ha resurgido en las últimas semanas con más viveza que nunca, hasta el punto de poner en cuestión la propia existencia del Gobierno de la Comunidad Autónoma que presidía Carlos Garaikoetxea.

Tras las Elecciones Autonómicas de 1984, el gabinete Garaikoetxea se halla apoyado por un Grupo Parlamentario que cuenta con 32 votos, exactamente los mismos que suman los grupos parlamentarios de la oposición: PSE-PSOE (19), Coalición Popular (7) y Euskadiko Ezkerra (6). Esta situación de debilidad del Gobierno nacionalista, manifiesta en términos aritméticos, ha tratado de ser paliada a través de pactos aislados con cada uno de los grupos parlamentarios. Realmente el optimismo con el que Garaikoetxea y el PNV afrontaban la Legislatura partía de una consideración que pronto habría de verse refutada por los hechos: Tres partidos tan diversos como PSE-PSOE, CP y EE, difícilmente podían encontrar interés u ocasión para unir sus votos frente al PNV. Siempre sería factible llegar a acuerdos, por parciales que fueran con alguno de ellos, como para evitar la derrota parlamentaria del Gobierno. Según este análisis, aquellos temas específicos de los planteamientos nacionalistas encontrarían salida en acuerdos con EE, en tanto que los relativos a lo que generalmente suele entenderse como el modelo social, encontrarían en CP un socio colaborador, tanto o más interesado que EE en encontrar un mínimo de protagonismo en el desarrollo de la Comunidad Autónoma y en diferenciarse de los socialistas vascos, llamados, a priori, a jugar el papel de oposición más decidida a la vista de sus relaciones con el PNV. Si éste fue el análisis de Garaikoetxea y su Partido, los primeros Plenos de la Cámara Vasca pronto evidenciaron que el partido del Gobierno podía perder votaciones. Las tres primeras sesiones plenarias se saldaron con otras tantas derrotas del PNV y su Gobierno, gracias a la conjunción de los votos de los tres Grupos de la oposición y a la colaboración de circunstancias fortuitas como ausencias y equivocaciones en los responsables de emitir el voto. La debilidad del Gabinete Garaikoetxea quedaba, por tanto, de manifiesto. Fueran cuales fuesen las diferencias entre los Grupos de la oposición, resultaba cada vez más claro que ninguno de los partidos que la integran estaban dispuestos al apoyo incondicional al PNV. El Gobierno de Garaikoetxea debía encontrar una forma distinta de gobernar.

(*) Este artículo se escribió antes de la dimisión de Carlos Garaikoetxea. Efectuadas las correcciones mínimas necesarias para su actualización, el contenido de este artículo de debate, sobre uno de los temas cruciales para el futuro de Euskadi, conserva toda su vigencia.

Pero la debilidad del Gobierno Vasco ha quedado puesta de manifiesto, más que por cualquier votación perdida en el Parlamento, por la propia división interna en el seno del nacionalismo a propósito de la Ley de Territorios Históricos (LTH en adelante). El conflicto, suficientemente recogido en los medios de comunicación como para requerir, de mi parte, una descripción detallada, tiene tres protagonistas: el Gobierno con el Presidente Garaikoetxea al frente, las Diputaciones Forales y la dirección del PNV (EBB). Las tesis del Presidente del Gobierno, acerca de la interpretación de la LTH, formalmente aceptada por el Partido, son, sin embargo, contestadas de modo radical por las Diputaciones. Por su lado, el Euskadi Buru Batzar (EBB), máximo órgano de dirección del PNV, se alinea con las tesis de las Diputaciones, aunque dice apoyar a Garaikoetxea como Presidente. En estas condiciones, el Lehendakari amenaza con dimitir en tres ocasiones. La debilidad en que se encontraba su Gobierno ante la oposición parlamentaria se ve acentuada ahora por la ausencia de respaldo de su Partido. Y, por si esto fuera poco, en la primera ocasión en que se aplica la Ley de Territorios Históricos para determinar las aportaciones de las Diputaciones al Presupuesto de la Comunidad Autónoma, se pone de manifiesto de una forma dramática las tensiones entre el Gobierno y las Diputaciones. Aunque, transcurrido el plazo legal para ello se llega finalmente a un acuerdo de aportaciones, ni siquiera los protagonistas del mismo se atreven a afirmar que han saldado sus diferencias: tan patente es que el acuerdo encubre, en realidad, un desacuerdo profundo sobre el modelo de país que unos y otros pretenden poner en marcha. No es extraño que a la vista de las diferencias de fondo, el Proyecto de Ley en que se expresa tal “acuerdo” haya sido rechazado por los tres Grupos de la oposición y, en el momento en que esto se escribe, asistamos a una situación de difícil salida: si no hay Ley de Aportaciones no hay Presupuestos de la Comunidad Autónoma ni de las Diputaciones. Por otro lado, es difícil que haya acuerdo con la oposición si alguno de los elementos fundamentales de la política que ha seguido Garaikoetxea no se someten a una considerable revisión. Pero esto es otra cuestión.

Hasta aquí algunos datos necesarios para comprender la trascendencia de la polémica sobre la Ley de Territorios Históricos. Pero hagamos un poco de historia.

2. UNA LEY PARA LA DIVISION

2.1. El primer Proyecto de LTH

La gestación de la actual Ley de Territorios Históricos es un buen exponente de la falta de consenso que preside su elaboración y aprobación, no sólo en las relaciones entre el Gobierno del PNV y los Grupos de la oposición, sino —lo que es más grave— en las relaciones de familia del propio PNV.

No es por ello exagerado afirmar desde el principio que la actual LTH es más el fruto del intento de aproximación —a lo que se ve no muy profundo— entre las diferentes familias del PNV que el resultado de un diálogo, menos aún, de una negociación con la oposición.

El Gobierno Vasco presentó a la Cámara en 1981 (1) un primer Proyecto de Ley de Territorios Históricos cuya principal virtud estribaba en plantear un enfoque de las relaciones entre las Instituciones de la Comunidad Autónoma fundamentalmente orientado hacia el futuro. La Exposición de Motivos era significativa en este sentido: se trataba de articular un País con una configuración nueva, como nueva era la realidad del Estatuto de Autonomía respecto de momentos anteriores de la historia de las instituciones públicas del País Vasco. El respeto a las tradiciones históricas, consagrado ya en el propio Estatuto de Autonomía, no podía consistir en una vuelta al pasado, sino, al contrario, en una consolidación de lo que de actualizable tienen esas tradiciones en el esquema institucional abierto por la novedad de la existencia de una Comunidad Autónoma (2). Y era este enfoque el que hacía particularmente atractivo, desde un

(1) Véase “Boletín Oficial del Parlamento Vasco”, serie “A”, Proyecto de Ley, núm. 8, Vitoria, 3 de junio de 1981.

(2) La Exposición de Motivos decía entre otras cosas: “...el presente supone un corte histórico radical con el pasado. Organizar el presente, garantizar la gobernabilidad de Euskadi en la actualidad, no puede suponer, en ningún caso, mantener el modelo de organización existente hasta 1839 o el sistema excepcional que deriva del Primer Concierto Económico...” y más adelante: “Aceptar y respetar la Historia no puede suponer ignorar las exigencias del presente. Junto al reflejo de las transformaciones sociales operadas a finales del siglo XIX y aceleradas en Euskadi a partir de la I Guerra Mundial, la Ley debe reflejar sin reservas la estructura institucional de autogobierno de la Comunidad Autónoma que deriva de sus Estatuto de Autonomía.”

Algunas de estas referencias serían significativamente eliminadas o alteradas en la Exposición de Motivos del segundo Proyecto, que se transformaría en Ley en 1983.

punto de vista intelectual y político, ese primer Proyecto de Ley. No quiere esto decir que no hubiera importantes objeciones al Proyecto. De hecho, todos los Grupos de la oposición, Coalición Popular, Centristas de Suárez, Euskadiko Ezkerra y Socialistas, presentaron enmiendas y, en el caso de los dos últimos Grupos, en número muy elevado.

El Proyecto, cuyo contenido técnico no procede analizar ahora, partía de una idea central muy clara: ha de garantizarse a las instituciones de los Territorios Históricos el nivel de competencias que viene establecido en el propio Estatuto de Autonomía e incluso hay que propiciar, desde una perspectiva descentralizadora y de funcionalidad en la prestación de los servicios públicos, mayores responsabilidades para las Instituciones de los Territorios Históricos que los mínimos establecidos por el Estatuto. No obstante, todo lo anterior ha de hacerse sin merma de la primacía especial y peculiar responsabilidad que a las nuevas instituciones creadas por el Estatuto —Parlamento y Gobierno— corresponde en la dirección política del País y en la coordinación y armonización del conjunto de las políticas que se llevan a cabo por las diferentes instituciones. Hasta qué punto esta idea filosófica se plasmaba coherentemente en el articulado del Proyecto es ya una cuestión opinable. Para los socialistas, por ejemplo, la claridad de los principios enunciados iba acompañada por notables ambigüedades en la formulación del Proyecto, y por deficiencias técnicas cuya importancia objetiva —especialmente en lo que respecta al reparto de los recursos del Concierto Económico— pronto habrían de ponerse de manifiesto.

Por encima del contenido del Proyecto, diferentes voces en el seno del PNV hicieron ver con prontitud que sus posiciones distaban de ser unánimes alrededor del modelo de relaciones institucionales que se pretendía implantar. Las contradicciones en el seno del nacionalismo empezaban a aflorar, adoptando la forma de expresión que se consolidaría en el futuro; a saber: el enfrentamiento Gobierno-Diputaciones Forales por el reparto del dinero proveniente de la gestión del Concierto Económico y la consiguiente pugna por conseguir (o mantener) cotas de poder político autónomo frente a las instituciones “rivales”. Algo que, seguramente, está en la naturaleza misma de las cosas y resulta inevitable cuando, por primera vez, se pasa de las vagas formulaciones estatutarias sobre la articulación interna de la Comunidad Autónoma a la concreción de las relaciones de poder entre las diferentes instituciones que conviven en ella. De todos modos, lo significativo de la contestación al Proyecto de LTH proviene de que no es tanto la oposición la que lo inicia, sino una facción del propio Partido Nacionalista. Los Grupos que más habían clamado contra el Proyecto —PSOE y EE— de ningún modo habían excluido la posibilidad de acuerdos que confirmasen sin ambigüedad la orientación filosófica del Proyecto ya comentada. Sus numerosas enmiendas iban fundamentalmente orientadas a corregir sensibles deficiencias e imprecisiones del Proyecto y a dejar sentado el papel relevante que a las Instituciones Comunes de la Comunidad Autónoma les correspondía en la conducción global de la andadura iniciada.

2.2. El problema alavés y los foralistas

De modo bien distinto ocurría con el numeroso grupo de enmiendas del diputado nacionalista Emilio Guevara. Al enmendar a título particular el Proyecto de Ley del Gobierno, aparecía la primera fisura grave en los planteamientos del PNV sobre la articulación del País Vasco. Emilio Guevara, a la sazón Diputado General de Alava, recogía en sus enmiendas una visión institucional fundamentalmente asentada en la defensa del “régimen privativo de los Territorios Históricos” que, en Alava, encontraba un apoyo muy especial a la vista de la imagen de la Diputación Foral de esa Provincia. Nada tiene de extraño, por ello, que los mayores embates contra el Proyecto hayan venido de sectores alaveses preocupados por mantener una situación institucional en su Territorio que, a su juicio, se veía amenazada por el propuesto desarrollo del Estatuto de Autonomía. Bueno es recordar, a esos efectos, que dada la sensibilidad diferencial alavesa —consecuencia de su específico régimen jurídico durante la dictadura y de la menor implantación del nacionalismo— la defensa del Estatuto en este Territorio se hizo, en especial por el PNV, acentuando las garantías acerca de la inmodificabilidad de su “régimen foral”, de modo particular en lo que se refiere al sistema de Concierto Económico vigente en Alava. Cualquiera que anunciase que las Leyes del Parlamento amenazaban con alterar el “régimen foral” vigente en Alava, forzosamente habría de encontrar en esa provincia amplio eco. Diferentes sectores sociales, con el Diputado General a la cabeza, se lanzan así a la oposición al

Proyecto de Ley y a la defensa de las tradiciones alavesas. La Ley de Territorios Históricos pasa así a convertirse en un problema político capaz, potencialmente, de afectar a la propia credibilidad del Estatuto de Autonomía en Alava. Algunas reacciones van más lejos: utilizando la enrarecida situación en beneficio propio y explotando la torpeza del Gobierno instalado en Vitoria en la creación de una adecuada imagen ante los alaveses, logran popularizar la referencia al “expolio” que para los vitorianos supone la existencia de instituciones que, como la Presidencia del Gobierno, el Gobierno o el Parlamento, han utilizado como sedes edificios públicos preexistentes (3). Este ambiente general mueve a la reflexión a todas las fuerzas políticas. La defensa de sus posiciones se hace extremadamente cautelosa tan pronto como se menciona el problema alavés. Y es que la sensibilidad es distinta en Alava que en Guipúzcoa o Vizcaya. Halagar los sentimientos “alavesistas” se convierte en un instrumento de propaganda y de competencia electoral. Para el PNV, cuya posición de ventaja en Alava aún no se había consolidado, el tema resulta sustancial. En estas condiciones, lo que podía haberse resuelto con una clara explicación a los alaveses si hubiese existido un acuerdo mínimo entre las fuerzas políticas, resulta, merced a la falta de entendimiento y a la pugna electoral, un problema de difícil solución. Y es que, en el seno del PNV, la cuestión dista de estar resuelta. La corriente que luego se llamará “foralista” discrepa sinceramente de la adecuación del Proyecto de Ley al Estatuto (4).

El régimen privativo de los Territorios Históricos, reconocido y garantizado por los artículos 34 y 37 del Estatuto, en su opinión, no es respetado por el Proyecto. Los órganos comunes se reservan competencias y facultades exorbitantes y la autonomía financiera de los Territorios Históricos se ve amenazada por el intervencionismo del Gobierno en la gestión de los recursos que provienen del Concierto Económico, materia tradicionalmente reservada a las Diputaciones Forales. Se hace preciso un modelo distinto: las Diputaciones deben ejercer no sólo las competencias que históricamente han venido desarrollando (5), sino las que desde una perspectiva descentralizadora haya que añadir a aquéllas. Más allá incluso de los listados de competencias, de lo que se trata es de asignar un trato de igualdad a las instituciones comunes y a las forales. Las diferencias no pueden provenir del rango de unas y otras o de la primacía que a las primeras corresponda en la dirección política de la Comunidad Autónoma, sino exclusivamente del reparto competencial. Atribuir un área de “exclusividad”, lo más amplia posible, a las instituciones Territoriales; y ajena, en consecuencia, a la intervención de las instituciones comunes, resulta la principal señal diferenciadora de esta corriente. La Comunidad Autónoma, sin ánimo por mi parte de excesiva precisión jurídica, deberá obedecer en su organización institucional al modelo que diseña la Constitución para el reparto de poderes entre el Estado y las Comunidades Autónomas. Con una diferencia: los poderes de coordinación del conjunto que pueden atribuirse a las instituciones Comunes del País —y salvadas las distancias que, por naturaleza, deben siempre corresponder— serían infinitamente más tenues que las que para asegurar la armonía del conjunto se atribuyan al Gobierno del Estado (6). El modelo institucional, por consiguiente, no deberá partir de la idea de jerarquización de unas instituciones a otras, sino de la idea de paridad de instituciones con ámbitos de actuación compartimentados claramente y, cuya coordinación se obtiene por acuerdo entre las mismas. Aspecto, este último, particularmente destacable cuando de lo que se trata es del reparto de los recursos disponibles para la financiación de las respectivas competencias.

Estas discrepancias de fondo con el Proyecto, inicialmente manifestadas en Alava, pronto encuentran eco en la dirección del PNV. La afinidad ideológica entre Xavier Arzallus y “los

(3) Naturalmente, mediante los oportunos arreglos financieros con la Diputación Foral de Alava. Esos comentarios, populares en Vitoria, suenan chocantes en Bilbao. Para los vizcaínos resulta increíble que, además de disfrutar de la capitalidad política de la Comunidad Autónoma, los alaveses todavía se sientan expoliados.

(4) Cuando digo sinceramente me estoy refiriendo, de modo especial, a los planteamientos del Diputado General de Alava, Emilio Guevara, que fue, también, ponente del PNV en la Comisión redactora del Estatuto. Comoquiera que tuve ocasión y dilatado tiempo para discutir mis planteamientos con los del Sr. Guevara, puedo testimoniar que es difícil encontrar convicciones foralistas más acendradas.

(5) La imprecisión resulta aquí proverbial, si tales competencias no se especifican. La LTH, incluso en este primer proyecto, trataba de precisar estas competencias históricamente desarrolladas, de una vez y para siempre.

(6) La versión extrema de este planteamiento foralista nunca explicitada en este modo por el Sr. Guevara en el debate de la LTH, significaría una diferencia adicional fundamental: El “fondo de poder” correspondería a los Territorios Históricos y, sólo con su acuerdo explícito, podría atribuirse a las Instituciones Comunes. Una fundamentación de esta posición puede verse en el recurso de inconstitucionalidad presentado por el Grupo Parlamentario de Coalición Popular a la vigente Ley de Territorios Históricos. Véase “El Recurso de Inconstitucionalidad contra la Ley de Territorios Históricos”. Publicaciones de Alianza Popular, calle Génova, 13, Madrid, 1984.

foralistas” (7), unida al riesgo electoral en Alava y a las presiones sobre la opinión pública que partidos como la extinta UCD o Alianza Popular ejercen en el mismo sentido, pronto producirán un giro en los planteamientos del PNV respecto de la Ley de Territorios Históricos. La primera manifestación del mismo se produce con la derrota de las pretensiones del Gobierno respecto de las aportaciones de las Diputaciones Forales al Presupuesto de 1982. Una asamblea del PNV obliga al Grupo Parlamentario Nacionalista a defender posiciones contrarias a las que el Gobierno se había empeñado en sostener acerca de las compensaciones a reconocer al Territorio de Alava. El bloqueo de la oposición al intento de tramitar la correspondiente enmienda fuerza, incluso, a presentar un Proyecto de Ley de modificación de la Ley de Presupuestos recién aprobada por el Parlamento (8).

2.3. El segundo Proyecto de Ley

El cambio de posiciones en el seno del PNV hace comprender que el primer Proyecto de Ley no seguirá adelante en su tramitación. El compromiso al que llegan el Gobierno de Garaikoetxea con Emilio Guevara, cada vez más apoyado por el Diputado General de Vizcaya, José María Makua, se traduce en un nuevo texto que Garaikoetxea presenta inicialmente como borrador de trabajo, sin retirar del Parlamento el primitivo Proyecto de Ley. La negativa de la oposición a entrar en un debate sobre textos no oficiales lleva al Gobierno a reconocer su propia derrota partidaria y a presentar el segundo texto como nuevo Proyecto de Ley, tras la retirada del primero (9).

Como no podría ser menos el Gabinete de Garaikoetxea, y el propio Garaikoetxea, que ya habían tratado de defender el primer proyecto como una opción de equilibrio entre visiones radicalmente contrapuestas acerca de la articulación de la Comunidad Autónoma, vuelven a defender en los mismos términos el segundo Proyecto, pero, en realidad, el segundo proyecto encerraba un cambio sustancial de filosofía respecto del primero. Las que hemos denominado posiciones foralistas aparecen plasmadas con claridad en el proyecto, tanto en lo que se refiere a la enumeración de competencias de los Territorios Históricos, que se amplían, como en lo que se refiere a las facultades de las Instituciones Comunes, que aparecen muy desdibujadas respecto del Proyecto anterior. De todos modos, más que en ninguna otra parte, el resultado del éxito de esas posiciones se observa en el tratamiento del reparto de los recursos derivados de la gestión del Concierto Económico. La idea de que el régimen financiero vasco se basa en el tradicional sistema de Concierto, hasta entonces sólo significaba que éste se aplicaba a las relaciones entre la Comunidad Autónoma y el Estado. A partir de ahora la idea de Concierto se extiende a las relaciones financieras entre el Gobierno y las Diputaciones Forales. Las aportaciones de éstas al Presupuesto de aquél van a ser el resultado del acuerdo en el seno de un órgano paritario llamado Consejo Vasco de Finanzas Públicas. La facultad tradicional de cualquier Parlamento de aprobar los recursos que integran sus Presupuestos queda así sustancialmente desvirtuada.

Los intentos de aproximar posiciones entre las fuerzas políticas en el seno de la Comisión Institucional del Parlamento no tienen el menor éxito. Obtenido el acuerdo entre el diputado nacionalista alavés Guevara y el Gobierno Vasco, el texto resulta prácticamente inmodificable salvo en algunos aspectos técnicos que aún enfatizan más las tesis foralistas a cuya imposición responde. La Ley que resulta difícilmente puede satisfacer a otros que a sus propios elaboradores; en realidad, ni siquiera a todos ellos: el Gabinete de Garaikoetxea, y el mismo Garaikoetxea, no tienen otro remedio que acatar las tesis introducidas por Guevara, que, no se olvide, constituyen ya la posición oficial del PNV. Pero están lejos de sentirse satisfechos. El giro respecto del primer Proyecto es demasiado notorio como para ignorarlo. Los Grupos Parlamentarios del PSE-PSOE y EE manifestarán su profunda disconformidad con el Proyecto, tanto más cuanto que las bases del primer Proyecto habían permitido un acercamiento de posiciones que ahora resultan virtualmente imposibles. Por su lado, Coalición Popular, excluida también del

(7) Véanse las posiciones de X. Arzallus en defensa de los derechos históricos en los debates constitucionales en “Constitución Española. Trabajos Parlamentarios, Vol. I y II”. Un análisis detallado de las mismas puede encontrarse en J. Corcuera, “La Constitucionalización de los Derechos Históricos: Fueros y Autonomía”. Revista Española de Derecho Constitucional, mayo-agosto, 1984.

(8) Véase “Boletín del Parlamento Vasco”, 23 de abril de 1982.

(9) La publicación del nuevo Proyecto se realiza el 4 de julio de 1983, en el “Boletín Oficial del Parlamento Vasco”.

acuerdo sobre la Ley, aunque reconoce una aproximación a sus posiciones, alega posiciones de principio que hacen imposible la aceptación de la Ley por insuficientemente foralista (10). La Ley de Territorios Históricos incubada en el seno del PNV, y con el testimonial apoyo de los Diputados que quedan de lo que fue la UCD, queda convertido en realidad sobre el papel del "Boletín Oficial del País Vasco". Falta todavía saber si con esos mimbres puede fabricarse la cesta de la Comunidad Autónoma. Terminada la tramitación parlamentaria, el Grupo Parlamentario de Coalición Popular en el Congreso de los Diputados presenta un recurso de Inconstitucionalidad contra La Ley recién aprobada (11). Debo confesar que quien esto suscribe hubiera sido feliz presentando un recurso basado en las razones opuestas a las aducidas por Coalición Popular. Pero esto es otra cuestión. La prudencia política suele estar reñida con los desahogos personales.

3. EL SIGNIFICADO POLITICO DE LA L.T.H.

El largo camino seguido por la LTH hasta su aprobación ilustra a las claras la impotencia política de este texto normativo. No por otra razón el PNV, el Gobierno y los grupos de oposición han visto centrada su atención durante buena parte de la primera legislatura vasca y lo que se lleva de la segunda en esta pieza de legislación autonómica. Como decíamos al principio de este artículo, su contenido iba a determinar el reparto del poder político derivado del Estatuto de Autonomía entre las diferentes instituciones que conforman la Comunidad Autónoma. Un poder que habrá de expresarse en competencias jurídicas de actuación y en la disponibilidad de recursos económicos y humanos para ejercitar aquéllas. Ahora bien, la forma, el modelo seguido, para el reparto del poder tendrá consecuencias políticas, puesto que ninguno de los modelos en liza puede considerarse neutral, ni siquiera desde un punto de vista teórico-abstracto. No es lo mismo otorgar a una institución las facultades principales de dirección política y económica del País, que diluirlas entre las diversas instituciones. En el primer caso quedará clara la preminencia de una de las instituciones frente a las demás y la atención pública y el interés ciudadano se desplazarán hacia ella en detrimento de las otras. Incluso si no se habla en términos de concentración del poder o de centralización del mismo, sino, al contrario, de descentralización, ésta puede ir unida a diferentes grados de coordinación de las instituciones para lograr la homogeneidad del conjunto o, al contrario, para asegurar precisamente la diferenciación de las partes que lo integran. Todavía, desde una perspectiva funcional y en un espacio humano, físico y económico reducido como el que corresponde al País Vasco, el modo de articulación de los poderes va a influir en el grado de eficiencia social de las tareas públicas, y —cómo no— en la satisfacción colectiva que de la Autonomía pueda desprenderse. Aún más, si la representación con que cuentan las diferentes fuerzas políticas es variable en las diversas instancias en juego, el reparto que se haga del poder estatutario va a significar también grados diversos de participación en el poder político de la Comunidad para esas mismas fuerzas políticas. Aspecto este último, como luego veremos, que tiene una importancia capital para entender por qué la vigente LTH es como es y no de otra forma.

3.1. Una crítica de la Ley

Más allá de las diferentes versiones acerca de la articulación del poder en y de la Comunidad Autónoma, seguramente la crítica más importante que puede hacerse a la LTH es su carácter partidista, su carácter no consensuado. Ha sido una muletilla permanente la caracterización de la LTH como la Constitución Interior de la Comunidad Autónoma, recogiendo así una terminología empleada en el Estatuto de la República. Sin duda, se trata de la Ley más importante emanada del Estatuto. Parece, pues, inevitable afirmar que si aquél fue el resultado del acuerdo de las principales fuerzas políticas vascas, que recogía las diferentes sensibilidades del País, la LTH, derivación y concreción básica del mismo Estatuto, hubiera debido recoger un amplio acuerdo de las mismas fuerzas estatutarias, a fin de garantizar la propia estabilidad de la Ley. No se hizo así. La Ley responde a unos postulados estrictamente

(10) Las posiciones de Coalición Popular, aceptadas en su generalidad por la filosofía básica de la Ley, resultan, en mi opinión, bastante endeble argumentalmente para oponerse al nuevo proyecto de Ley. Véase la intervención del representante de Coalición Popular en el Parlamento y la excelente réplica del portavoz nacionalista Sr. Guevara, sobre cuya credibilidad foralista caben pocas dudas. "Diario de Sesiones del Parlamento Vasco", 25 de noviembre de 1983.

(11) Véase "El Recurso de Inconstitucionalidad contra la Ley de Territorios Históricos". Publicaciones de Alianza Popular, Madrid, 1984.

partidarios que el PNV juzgó necesarios imponer a toda la sociedad, sin reparar en la ruptura que eso significaba respecto del espíritu estatutario y sin valorar, de modo suficiente, no sólo la falta de acuerdo existente en su seno, sino el carácter precario de la mayoría de que disfrutaba cuando hizo aprobar la Ley. A nadie podía extrañarle que las demás fuerzas políticas se presentaran a las Elecciones Autonómicas de 1984 con programas electorales que incluían la modificación de la LTH (12).

Un segundo elemento, sin el que no puede comprenderse el significado político de la Ley, viene dado por el papel que desempeña en el mantenimiento de la hegemonía política del PNV. Cualquier partido, más si es importante como el PNV, tiene un horizonte estratégico por encima de los empeños políticos cotidianos. Ese horizonte difícilmente puede ser otro que el mantenimiento del poder político si éste se ha alcanzado ya. Tras las Elecciones Autonómicas de 1980, el PNV, que controlaba ya la mayoría de ayuntamientos del País Vasco y las tres Diputaciones Forales, pasó a formar un Gobierno monocolor y a hegemonizar la Cámara Vasca. La concentración de poder que eso significó para el PNV —superior a cualquier período pasado de su historia— le permitía monopolizar de hecho el Estatuto de Autonomía y, a partir de su implantación en la sociedad vasca, convertir su poder político en una hegemonía social indiscutible en la vida de la sociedad civil. Garantizar la perdurabilidad de esta situación privilegiada y excepcional en términos históricos exigía poner los medios para impedir la pérdida del poder político. Ahora bien, ni siquiera el PNV podía estar seguro de no tener que compartir el poder del Gobierno de la Comunidad Autónoma antes o después. La situación de mayoría absoluta de que disfrutaba de hecho en la primera legislatura del Parlamento Vasco tenía mucho de ficticio. En realidad se debía a la ausencia del Parlamento de HB, que situaba a los veinticinco Diputados del PNV en una cómoda situación frente a los veinticuatro de una oposición demasiado fragmentada. Pero en el futuro las cosas podían ser distintas, bien por la presencia de HB, bien por un cambio en el peso relativo de las fuerzas políticas presentes en el Parlamento. Pues bien, si el sistema electoral del Parlamento, con igualdad de representación de las tres provincias vascas, había de mantenerse por imperativo estatutario, se seguía que las posibilidades de alcanzar mayorías absolutas de escaños, dada la fragmentación electoral del País Vasco, quedaban muy reducidas. El mantenimiento del poder político a largo plazo exigía la desviación hacia las Diputaciones Forales de buena parte de las facultades que provienen del Estatuto de Autonomía. Con el control de los recursos del Concierto Económico por las Diputaciones, la ampliación de las competencias de éstas por encima de los mínimos reconocidos ya en el Estatuto se convertía en una pieza clave de la estrategia de hegemonía del nacionalismo. Bastaba asegurar que el sistema electoral hiciera virtualmente imposible desbancar al PNV de las Diputaciones Forales. En esas condiciones, ni siquiera la pérdida del control del Gobierno de la Comunidad sería demasiado grave para el PNV. Ningún Gobierno de signo distinto al del PNV podría poner en cuestión la política nacionalista frente a Diputaciones de este carácter que controlasen los medios económicos y dispusieran de amplias competencias de actuación. Las Leyes, aprobadas por el Parlamento Vasco a instancias de las Juntas Generales de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya, respondían a esa finalidad. Establecido un sistema electoral para Juntas y Diputaciones con clara prima a las posibilidades del PNV, se había puesto la primera piedra de una estrategia al servicio del mantenimiento de la hegemonía del PNV. El giro sufrido por la Ley de Territorios Históricos entre el primero y el segundo Proyecto no era sino la consecuencia obligada del planteamiento estratégico (13).

(12) "...Si legítimas pueden ser en términos democráticos las opciones particulares de un Gobierno salido de las urnas, conviene que los aspectos institucionales básicos del edificio autonómico no sean sólo el fruto de la decisión de un Gobierno y una eventual mayoría parlamentaria, sino que estén dotados de la estabilidad y el apoyo social que les otorga un acuerdo más amplio." Y más adelante: "Modificaremos la Ley de Territorios Históricos, aprobada recientemente con los únicos votos del PNV y los votos en contra de todos los Grupos Parlamentarios, a fin de asegurar la gobernabilidad del País por todas las fuerzas políticas —nacionalistas o no— y hacer posible un reparto de recursos económicos entre la Comunidad Autónoma y las Disposiciones Forales basado en criterios de objetividad, transparencia y adecuación de los mismos a las competencias de cada Institución." Véase PSE-PSOE, Programa Electoral. Elecciones Autonómicas 1984, página 22.

(13) Las leyes de referencia (véase "Boletín Oficial del Parlamento Vasco" del 26 de abril de 1983) fueron aprobadas tras uno de los episodios más notables de la primera legislatura: la oposición en bloque se negó a entrar en el Salón de Plenos, haciendo imposible por dos días la aprobación de las Leyes por falta de quórum. El Pacto del PNV con Coalición Popular, que llevaba consigo la contrapartida del PNV de apoyar aquélla en las elecciones al Parlamento Navarro, hizo posible la aprobación de las Leyes Electorales. La Ley de Territorios Históricos consagraría como una competencia de las Juntas Generales la aprobación de su régimen electoral. Si la LTH no se modifica, el sistema electoral, que beneficia al PNV, puede ser modificado únicamente por unas Juntas Generales con predominio de este partido. Las posibilidades son, por ello, remotas.

De todas formas, la crítica que se debe hacer a la LTH no deriva solamente de su carácter no pactado, ni de ser una pieza al servicio de una hegemonía partidaria, sino de contribuir a asegurar la inestabilidad institucional. Sin pretender aquí reproducir la totalidad de argumentos políticos y análisis jurídicos que se hicieron con ocasión del debate parlamentario (14), creo que la crítica objetiva a la Ley puede reducirse a dos grandes afirmaciones:

a) La Ley no establece los mecanismos suficientes para asegurar la armonía del conjunto de actuaciones derivadas de las competencias reconocidas a las Instituciones Comunes y a las de los Territorios Históricos.

b) El reparto de recursos provenientes del Concierto Económico entre una y otras instancias se produce más por una negociación política que en virtud de criterios objetivos, transparentes y de universal aceptación.

La primera afirmación tiene su sustento en los importantes cambios introducidos entre el primero y el segundo Proyecto de Ley. Las competencias de los Territorios Históricos se formulan en términos de exclusividad y de limitación de las posibilidades de intervención de los poderes de las Instituciones Comunes: excluidas ya las leyes de armonización, la alta inspección queda reducida a las competencias de ejecución de los Territorios Históricos (exclusivas, de desarrollo normativo y de ejecución), a la par que la reducción de los mecanismos generales de coordinación (la delegación es una hipótesis contemplada sólo para nuevas competencias, no para las que en la Ley se atribuyen a los Territorios Históricos), conforman la pintoresca visión de cuatro administraciones situadas en planos jerárquicos similares actuando sobre el mismo territorio y cuya actuación coordinada sólo puede ser el resultado de la casualidad o del acuerdo político. Cuando las cuatro administraciones son regidas por la misma fuerza política puede tenerse la razonable confianza (15) de que se producirá una actuación conjunta sin demasiados obstáculos mutuos. Cuando las mismas administraciones se hallan bajo el influjo político de diversos partidos, nada asegura que la armonía en la Administración Pública pueda darse por sentada.

De todos modos, esta objeción cobra particular valor al contemplar el modo de realizar el reparto de recursos económicos. Sin criterios objetivos, válidos “erga omnes”, ¿acaso una Diputación Foral —o el Gobierno, si se prefiere— no puede crear un conflicto político por la pretensión de aportar menos —o de recibir más, en el caso del Gobierno— aduciendo motivos de imposible verificación económica y legal? Repartir dinero sobre la base de la imprecisión de criterios (16) es tanto como asegurar el chalaneo y el arbitrio; algo que puede tentar la vanidad de los políticos implicados, pero que tiene poco que ver con la equidad en el trato a los ciudadanos y el correcto funcionamiento de los servicios públicos que han de ser financiados. Naturalmente, si el color político de las instituciones que negocian el reparto del dinero es diverso, las objeciones anteriores pueden hacer el sistema absolutamente inviable. En este caso la inestabilidad política de las instituciones es el resultado directo de la Ley.

3.2. La aplicación de la Ley: la crisis del PNV

Todos los comentarios anteriores vienen a encontrar su plasmación en la crisis del PNV a la que estamos asistiendo, crisis cuyos componentes son variados, aun cuando la discusión se centre en el contenido o, mejor, en la interpretación de la LTH. En la introducción a este artículo hemos esbozado los datos más importantes de esta crisis, que es, a la vez, una crisis en el seno del PNV y, dada la situación hegemónica, una crisis del Gobierno y de las Instituciones de la Comunidad Autónoma. De los diferentes aspectos en juego interesa ahora destacar los siguientes:

1. La LTH no ha cerrado en el seno del nacionalismo la polémica sobre la articulación institucional del País. Las diferencias más notables entre el Gobierno que presidía Garaikoetxea

(14) Véase “Diario de Sesiones del Parlamento Vasco”, 25 de noviembre de 1983, en especial las intervenciones de los representantes de Euskadiko Ezkerra y Partido Socialista de Euskadi (PSE).

(15) A la vista de los acontecimientos posteriores a la aplicación de la LTH se ve que mi optimismo no está justificado ni en ese caso.

(16) Véase la “precisión” técnica que contiene la LTH en el artículo 22 acerca de los criterios para efectuar el reparto de recursos.

y las Diputaciones Forales que han estado representadas por José María Makua como cabeza visible, se han expresado en torno al reparto de competencias. Las aspiraciones, “foralistas” se amplían al ámbito de actuación de las Diputaciones incluso en materias cuya titularidad está reconocida al Gobierno (el caso de la política industrial resulta paradigmático a esos efectos).

2. Cuando se producen actuaciones de invasión competencial por parte de las Diputaciones, el Gobierno, con la Ley en la mano, se ve inerte para actuar, si no es recurriendo a las Comisiones Arbitrales previstas en el Estatuto y todavía no creadas por Ley.

3. El hecho de disponer del dinero procedente del Concierto Económico coloca a las Diputaciones en una situación de ventaja relativa frente al Gobierno. Es éste quien tiene que conseguir que aquéllas no tengan un remanente de recursos capaz de poner en cuestión la efectividad y armonía de las políticas sectoriales diseñadas por el Gobierno, al amparo de capacidades de actuación genéricas como las de “fomento” que les otorga la actual y —previsiblemente— futura legislación de Régimen Local.

4. El reparto de recursos acordado entre Gobierno y Diputaciones para 1985, en el seno del Consejo Vasco de Finanzas, se basa en una alteración del espíritu y la letra de la LTH. A partir de ese acuerdo las Instituciones Comunes comparten el riesgo recaudatorio que, por virtud del Concierto Económico, correspondía en exclusiva a las Diputaciones. Ello supone —aparte otras consideraciones— la necesidad de modificar la Ley para adecuar el marco legal al nuevo modelo de relaciones financieras entre Gobierno y Diputaciones que se diseña en el Acuerdo del Consejo Vasco de Finanzas.

De todos modos no es única ni principalmente polémica sobre el contenido de la LTH, la distribución de recursos económicos, o la adecuación de cada institución al ámbito estricto de sus competencias lo que está en juego en la crisis del PNV. Más allá de estas cuestiones, y reconociendo la existencia de dos modelos teóricos de articulación del País Vasco, tras la polémica formal se encierra una discusión de la estrategia política del nacionalismo y, como no podía ser menos, una lucha por el poder en el seno del mismo. A veces las posiciones encabezadas por Garaikoetxea y sus seguidores se han pretendido contraponer a las del aparato del partido en términos de una polémica entre la izquierda y la derecha. Más recientemente, la polémica ha derivado hacia una discusión propagandística en torno al carácter más o menos nacionalista de ambos Proyectos.

3.2.1. *Izquierda frente a derecha*

Este modo de abordar la cuestión resulta particularmente engañoso. Es bien cierto que la izquierda del País Vasco (PSE y EE) ha defendido posiciones notablemente más próximas a las de Garaikoetxea que a las de los foralistas. Es también cierto que Garaikoetxea se ha autocalificado de socialdemócrata. Pero lo dicho en nada contribuye a caracterizar el proyecto político que se encierra detrás de la tesis —cada día más aguada— de Garaikoetxea como cercano a las posiciones de izquierda, a menos que confundamos el marco organizativo con las políticas efectivas que desde las diferentes instituciones se hacen.

Es también cierto que el modelo organizativo patrocinado por la dirección del partido coincide sustancialmente con los postulados de Coalición Popular en esta materia. Por todo ello nada tiene de extraño que en pleno fragor de la batalla interna del PNV se haya especulado con alianzas EBB-Coalición Popular y Gobierno Vasco-Euskadiko Ezkerra. Las imágenes son un buen instrumento para fijar los contenidos, pero por sí solas pueden contribuir más a la confusión que al discernimiento de los problemas de fondo. En mi opinión, la caracterización de la LTH y del modelo organizativo del País ha de hacerse más en términos de funcionalidad, eficacia y visión de futuro que en términos de clase o por su adecuación a un determinado estereotipo de progresía social. En este sentido, bastante más importancia que la residencia de las competencias —en las instituciones comunes o en las Diputaciones y Juntas Generales— la tiene el saber quién va a controlar políticamente esas instituciones. En la medida en que las leyes electorales que el PNV hizo aprobar para la elección de las Juntas Generales y Diputaciones otorgan una prima al PNV y contribuyen a la perpetuación de este partido al frente de esas

instituciones, podrá decirse que atribuir los poderes esenciales de la Comunidad Autónoma a las instituciones comunes es apostar por una posibilidad de política progresista en Euskadi. Pero si las diferencias entre el EBB y Garaikoetxea han sido patentes en algunos temas, hay pocas dudas de que ambos han coincidido en el mantenimiento de una reserva de poder para el PNV en las Diputaciones Forales. Las diferentes estrategias del nacionalismo son aquí coincidentes. Queda por concluir que las variantes en torno a progresividad entre los contendientes de la crisis nacionalista se reducen a la cuestión de la funcionalidad de uno y otro modelo para afrontar no ya los retos del pasado, sino los problemas del futuro. La izquierda vasca —PSE-PSOE y EE— coincide aquí en enfatizar la importancia del papel que corresponde a las instituciones comunes en este sentido. Si la idea de funcionalidad y adaptación al futuro es un patrimonio de la izquierda, el modelo foralista, concluiríamos, se halla lejos de responder a esa inspiración.

3.2.2. Nacionalismo versus foralismo

El otro eje alrededor del cual se ha analizado la polémica es el correspondiente a la mayor o menor adecuación a los postulados nacionalistas de los dos modelos. Lamentablemente la discusión aquí resulta ser de carácter cuasi teológico, puesto que los argumentos generalmente utilizados entre los nacionalistas se reducen a la cita de textos contrapuestos de Sabino Arana, pretendiendo cada parte ser más fiel a la ortodoxia (18). Garaikoetxea pretendía ser más nacionalista que sus adversarios de partido porque planteaba como objetivo primordial la construcción de la Nación Vasca, piedra angular de la cual sería la existencia de un Ejecutivo con fuertes poderes y situado jerárquica y protocolariamente por encima de las Diputaciones. El foralismo, cuya utilidad política en las reivindicaciones del PNV frente al Gobierno Central (19), no puede ser puesta en duda, debería ceder en cuanto se convirtiera en un obstáculo al proyecto de construcción de la Nación Vasca. Por su lado, los foralistas defenderán su ortodoxia enarbolando el pensamiento de Sabino Arana (20). Lo que no puede dudarse es que en la evolución del pensamiento nacionalista, el componente foralista ha sido una constante. También es cierto que la historia reivindicativa del nacionalismo frente a los gobiernos españoles, se prestaba más a la utilización de los históricos fueros como base identificatoria del autogobierno pretendido. En realidad, nunca —hasta ahora— la ideología fuerista o la reivindicación de los derechos históricos había tenido ocasión de plasmarse en un debate sobre la organización del autogobierno vasco, puesto que éste, simplemente, no existía. Pero nada más explicable que el hecho de que los argumentos utilizados para polémicas de otro ámbito acaben, cuando se siembran con constancia y se mantienen sin demasiado análisis crítico, por formar parte sustancial de un debate para el que, simplemente, no habían sido concebidos. Las reivindicaciones forales, desde una perspectiva política, tienen sentido en el nacionalismo en la medida en que al permitir un enlace —mitificado si se quiere— con la historia pasada, sirven de base sustentadora simbólica —y, tras la aprobación de la Disposición Adicional Primera de la Constitución, también jurídica— de la aspiración de autogobierno. Pero esa aspiración lo es frente al exterior: España, el Estado, el Gobierno de la Nación o comoquiera que se llame. Introducir los derechos históricos, los fueros y el resto de la mitología política del nacionalismo para el debate del poder en la propia comunidad vasca es hacer una apelación a la aparición de contradicciones. Tanto más cuanto que los derechos históricos resultan de imposible concreción por su propia naturaleza. Si “derechos históricos puede acabar queriendo decir lo que, en cada caso, se quiere que quiera decir”, como ha señalado Javier Corcuera, uno se pregunta hasta dónde puede llegarse en un debate asentado en fundamentos tan sólidos.

Algunas de estas reflexiones permiten, pienso, entender la dificultad de encontrar argumentos unánimes en grupos que sostienen posiciones nominalmente similares. Cuando el EBB y

(17) Resulta curioso comprobar a estas alturas cómo las seguridades que daba el Sr. Guevara, portavoz nacionalista en el debate de la LTH, acerca de las posibilidades de acuerdo en el Consejo Vasco de Finanzas, no se ha cumplido ni siquiera cuando Gobierno y Diputaciones tenían el mismo color político. El Acuerdo obtenido, en la primera ocasión que el Consejo Vasco de Finanzas ha pretendido aplicar la LTH, se ha producido fuera del plazo legal para ello. Y, como todo el mundo sabe, encubre, en realidad, un desacuerdo profundo en el seno del PNV.

(18) Véase el discurso pronunciado ante las Juntas Generales de Vizcaya por el Diputado General, D. José María Makua el día 15 de noviembre de 1984 y la polémica suscitada en el diario “Deia” de 17 de noviembre de 1984.

(19) Recuérdese que Garaikoetxea fue uno de los que defendió la abstención del PNV en el Referéndum Constitucional y que el argumento formal fue el no reconocimiento de los Derechos Históricos del Pueblo Vasco. Sobre este punto puede verse el artículo de J. Corcuera, “La Constitucionalización de los Derechos Históricos”, ya citado.

(20) José María Makua recordará en el discurso antes citado las palabras de Sabino Arana: “Los Ex-Estados Históricos (léase Territorios Históricos, apostillaba Makua) se unirán sin confundirse y se distinguirán sin separarse.”

Coalición Popular se decantan por posiciones foralistas es difícil pensar que lo hacen por idénticos motivos. Resulta una hipótesis absurda que la enfatización del foralismo signifique, en el órgano máximo de dirección del PNV, una renuncia a seguir planteando, siquiera sea en un horizonte utópico, la dialéctica Euskadi-España con todas sus consecuencias. Por el contrario, resulta bien plausible pensar que detrás de las posiciones de Coalición Popular alienta la, en mi opinión, ingenua tesis de que el nacionalismo conducido por la “vía foral” resulta más domesticable y plantea menos problemas desde la perspectiva de la unidad nacional. Por su lado, cuando el camino de la reafirmación de las Instituciones Comunes de la Comunidad Autónoma se predica desde el nacionalismo —y en esto Garaikoetxea ha sido muy explícito—, resulta imposible creer que esté pretendiendo lo mismo que los socialistas vascos. Para éstos, acentuar el papel de las instituciones comunes es una exigencia de la coherencia y armonía del modelo institucional trazado por el Estatuto de Gernika y la derivación casi espontánea de un sentido racionalista no muy distinto, por cierto, del que lleva a postular modelos similares para otras comunidades autónomas españolas. Es, además, la manifestación de una voluntad de construir Euskadi mirando al futuro sin parar la vista en el pasado más de lo que sea imprescindible. Desde luego no es, no puede ser, manifestación de intenciones distintas de las que inspira la Constitución Española al reconocer el derecho al autogobierno a las nacionalidades y regiones que componen España.

4. HACIA EL FUTURO

La actual situación de la Comunidad Autónoma Vasca con una crisis en el seno del PNV que afecta a las diferentes instituciones no tiene una salida sencilla. Seguramente los enfrentamientos en el seno del partido mayoritario han llegado demasiado lejos como para que las heridas puedan cerrarse sin dolor. Y no resulta predecible el final de toda esta historia mientras esa incógnita no se despeje de forma suficientemente estable. Entre tanto la polémica sobre la Ley de Territorios Históricos permanecerá abierta, aun cuando se arbitren acuerdos que desbloqueen la situación parlamentaria y presupuestaria de la Comunidad Autónoma.

De todas formas, algunas conclusiones pueden sacarse del largo proceso que hemos analizado.

1. La primera conclusión a resaltar es que el nacionalismo vasco no tiene un modelo de construcción de la Comunidad Autónoma claro y unánime. Las variaciones de modelo y las tensiones provocadas por estos cambios ponen a las claras algo que pocos habían imaginado al comienzo de la andadura estatutaria. Y, por chocante que pueda resultar, en el partido que se ha identificado a sí mismo —con la ayuda desinteresada de algunos otros, eso sí— como la quintaesencia de “lo vasco”, también tiene una explicación sencilla. La estrategia del PNV se ha basado en la permanente reivindicación del autogobierno como único programa frente al poder central y esencial elemento de aglutinación de su electorado. Esa estrategia ha permitido aunar posiciones que, en otro contexto no reivindicativo, hubieran aparecido como contradictorias y competitivas entre sí. En el momento en que la reivindicación cede, al menos parcialmente, ante la necesidad de la construcción del propio autogobierno logrado, las contradicciones estallan. El magma reivindicativo no es suficiente para dar a luz un modelo concreto. Al menos, no sin traumas.

2. En segundo lugar, la LTH es la imagen viva de las negativas consecuencias que tiene intentar imponer un proyecto político a una sociedad plural como la vasca sin los apoyos suficientes. La primera legislatura vasca se caracterizó por la utilización de la mayoría accidental de que disponía el PNV para imponer a toda una sociedad sus señas de identidad y, con ellas, su específico proyecto político. La pérdida de esa artificial mayoría lleva al traste la viabilidad misma de la Ley más importante de las aprobadas en desarrollo del Estatuto de Autonomía. Al margen de la propia crisis interna del PNV, la LTH tiene que replantearse para encontrar el respaldo social que garantice su estabilidad. En cuanto así ocurra, no será imposible volver a reconstruir el consenso estatutario alrededor de los temas básicos que tiene planteados la Comunidad Vasca en tanto que institución política y la propia sociedad vasca como conjunto de personas que aún no han alcanzado un acuerdo mínimo en que basar su coexistencia y sus señas de identidad como pueblo.





P.V.P. — 400 Pts.

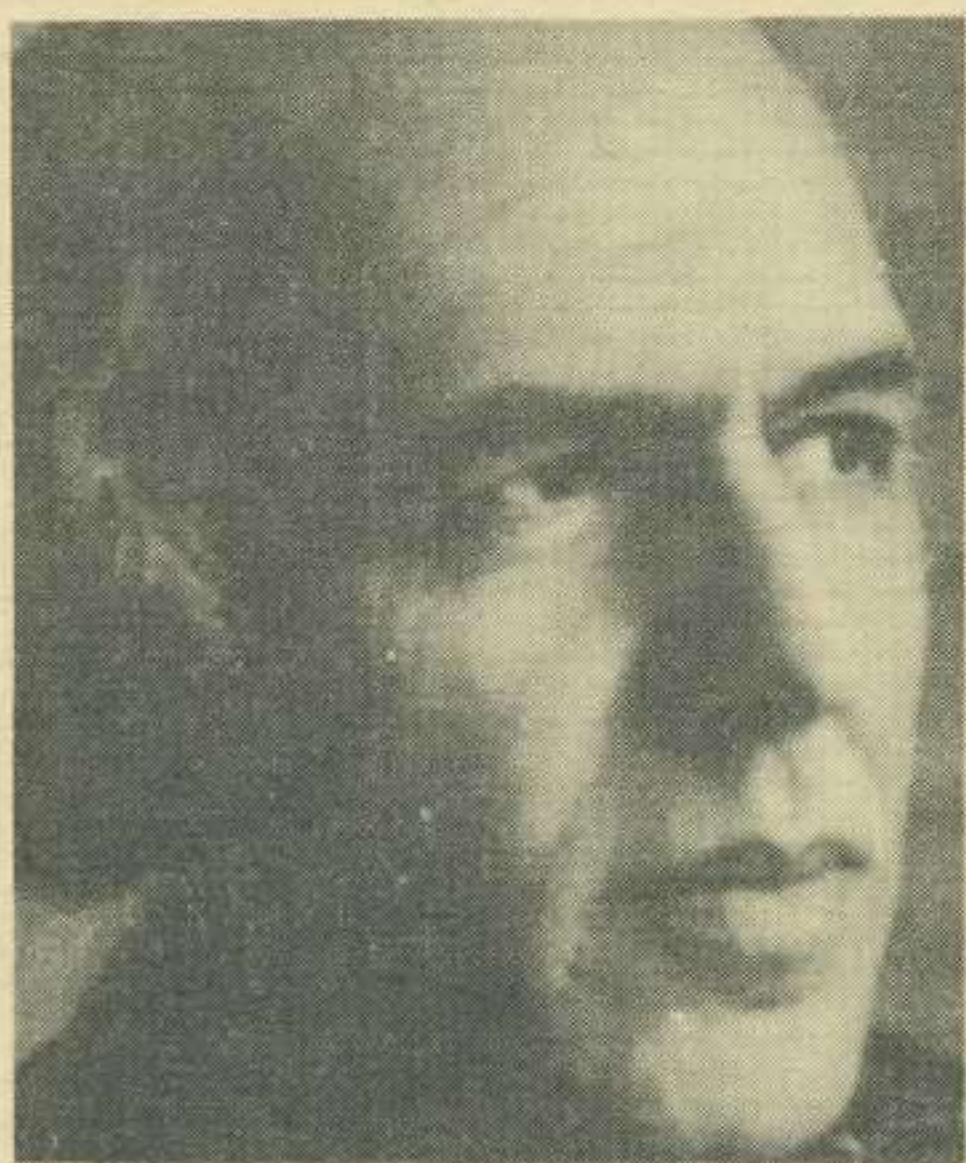
Vía ESPAÑA 1.400 Pts.
EUROPA 2.500 Pts.
Aérea AMERICA 3.100 Pts. (\$ 20⁰⁰)

Impresión:

Teype, S. A.

D. L. M. 6685 - 1985

Rafael Ruiz Balerdi



Balerdiri nere laguna

Como la mar se repite
siempre nunca parecido
pero nunca siempre igual
moderno como las olas
antiguo como la mar

(Eduardo Chillida)

- 1934 Nace el 5 de mayo en San Sebastián.
- 1954 Madrid. Escuela de Bellas Artes de San Fernando.
- 1955 San Sebastián. 1.º Premio en el concurso "Jóvenes Pintores de Guipúzcoa".
- 1957 Premio de Honor en el 8.º Concurso de Navidad.
- 1959 Tarragona. Realiza un mural para la Universidad Laboral.
- 1960 Seleccionado para la Bienal de Venecia.
- 1961 San Sebastián. Participa en la 1.ª Exposición de "Arte Actual".
- 1962 Galería Neblí de Madrid.
Galería Darro de Madrid.
- 1964 Fundador del Grupo GAUR de San Sebastián.
Galería Bertha Shaffer de Nueva York.
- 1966 Galería Barandiarán de San Sebastián.
- 1968 Galería "Huts" de San Sebastián.
- 1970 Galería "Kreisler" de Madrid.
Sala de Exposiciones de HISA, Madrid.
Participa en el "Pittsburg" internacional.
Museo de Bellas Artes de Birmingham.
Alabama (USA).
México. Forma parte de una exposición de pintores y escultores vascos.
- 1971 Galería "Spain Nueva York".
- 1972 "Encuentros de Pamplona", exposición del Arte Actual.
- 1974 Museo de Bellas Artes de Bilbao.
- 1978 Participa en dos exposiciones antológicas en las Salas del Ministerio de Cultura de Madrid y en el Museo de San Telmo.
- 1976 Galería Kayua de Zarauz, con el escultor Eduardo Chillida.
- 1980 Galería Gaztelu de Zarauz.
Sala de Arte Gran Vía 21 de Bilbao.
Galería Inter Art de Stuttgart (Alemania).
"Arte Eder", Feria Internacional de Bilbao.
Salas de la C. A. P. de San Sebastián.
- 1982 Wolksbank de Biberach (Alemania).
Galería Alençon de Madrid.
Salas de la C. A. P. de Barcelona.
Galería Altxerri de San Sebastián.
ARCO. Feria Internacional de Madrid.
- 1983 "Arte Eder". Feria Internacional de Bilbao.
Festival de Nantes (Francia).
"Salón des Nations", París.
Galería Windsor, Bilbao.
- 1984 Galería Yerba, Murcia.
Caja de Ahorros de Navarra.
Colectiva en "Torre-Luzea", Zarauz.
Colectiva en la Ciudadela de Pamplona.
Colectiva en Galería Palau, Valencia.