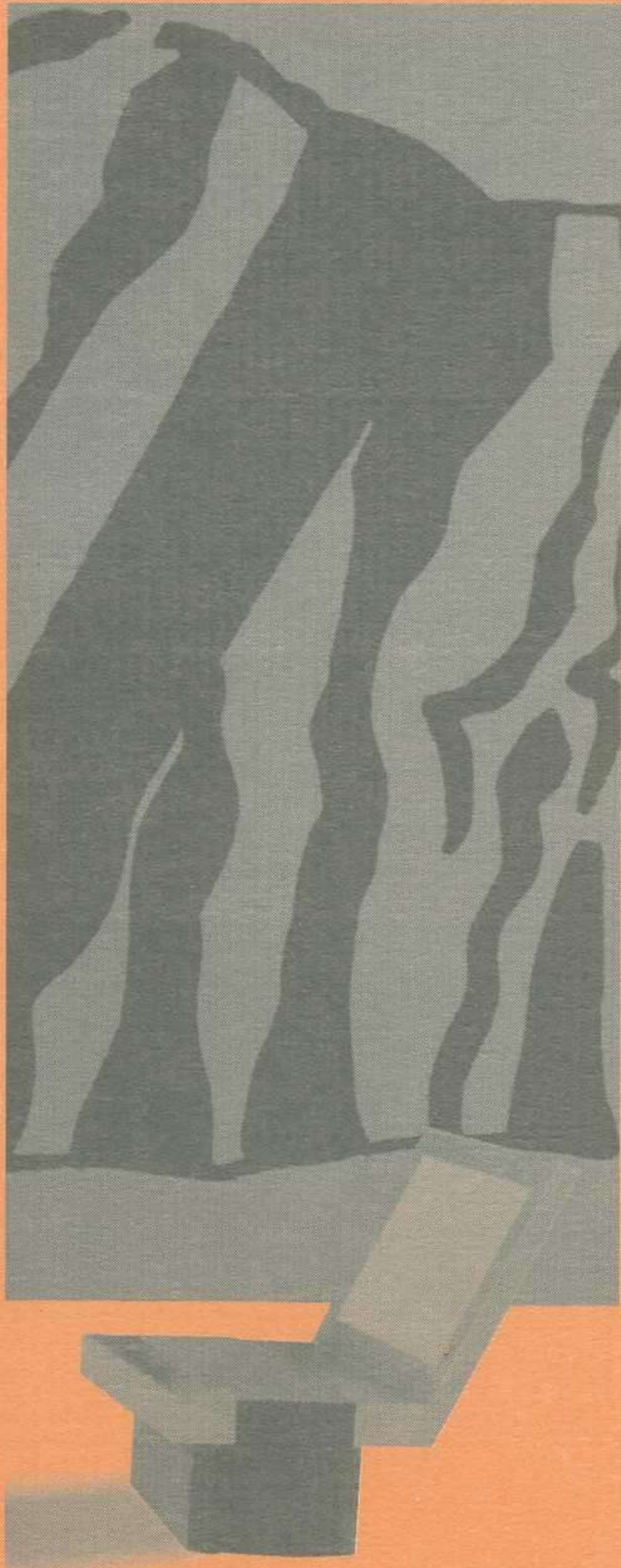


Cuadernos de 19 Alzate

Revista vasca de la cultura y las ideas



HOMBRES E IDEAS
DEL 98 VASCO

Javier Fernández Sebastián

Jon Kortazar

Coro Rubio

Teodoro Izarra

Iñaki Esteban

NACIONALISMO, CULTURA
Y HECHOS DIFERENCIALES

José Luis de la Granja

Andrés Ortiz-Osés

Juan Fernando López-Aguilar

ANALISIS POLITICO

Joseba Arregi

Francisco Llera

Florencio Domínguez Iribarren

José Miguel Larraya

NOTAS

Ander Gurrutxaga

Juan María Bilbao

Javier Pérez Núñez

Andrés de Blas

Cuadernos de 19 Alzate

1998

Revista vasca de la cultura y las ideas

Cuadernos de 19 Alzate

1998

Revista vasca de la cultura y las ideas

Las opiniones aparecidas en los distintos artículos son responsabilidad de sus autores.

CUADERNOS DE ALZATE no se identifica necesariamente con sus contenidos.

REDACCIÓN

Y ADMINISTRACIÓN:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30, 2º dcha.

28010 Madrid

Tel.: 91 310 43 13

Fax: 91 319 45 85

email: fpi@ctasa.es

Realización Gráfica: Carácter, S.A.

Depósito Legal: M. 6685 - 1986

I.S.S.N.: 0213-1862



Cuadernos de Alzate
es miembro de ARCE

Director:

Juan José Solozábal Echavarría

Secretaría de Redacción:

Isabel Giménez

Mercedes García Lenberg

Consejo de dirección:

Aurelio Arteta

Andrés de Blas

Javier Corcuera

Manuel Escudero

Juan Pablo Fusi

Fernando García de Cortázar

Jon Juaristi

Juan Ignacio Macua

Manuel Ortuño

Promueve:

Colectivo Unamuno

Consejo Asesor

Joaquín Almunia, Carlos Alonso Zaldívar, Angel Amigo, Javier Angulo Urríbarri, Joaquín Arango, Juan Aranzadi, Celestino del Arenal, Jesús Arpal, Ignacio Astarloa, Mikel Azurmendi, José María Benegas, Dionisio Blanco, Marta Cárdenas, Luis Castells, Juan Manuel Eguiagaray, Aurora Elósegui, Pablo Fernández Albadalejo, Emiliano Fernández de Pinedo, Javier Garayalde «Erreka», Sira García Casado, Miguel Angel García Herrera, Angel García Ronda, Francisco Javier Gómez Piñeiro, Manuel González Portilla, José Luis de la Granja, Raul Guerra Garrido, Marianne Heiberg, José Luis Hernández, Juan Carlos Jiménez de Aberasturi, Juan José Laborda, Ignacio Latierro, Jesús Leguina Villa, Andu Lertxundi, José Miguel Larraya, Francisco Llera, C. Martínez Gorriarán, José Antonio Maturana, José María Múgica, Marina Olabarría, Mario Onaindía, Angel Ortiz Alfau, Alberto Pérez Calvo, Pilar Pérez Fuentes, José Ramón Recalde, Luis Rodríguez Aizpeolea, Fernando Savater, Gregorio Sanjuan, Miguel Satrustegui, Sebastián Ubiría, Edurne Uriarte, Patxo Unzueta.

INDICE

ESTUDIOS

Javier Fernández Sebastián

Individualismo y Comunitarismo en el 98 vasco 5

Coro Rubio

El Fuerismo en el último tercio del siglo XIX 35

Teodoro Izarra Mendizábal

Unamuno y la exaltación de la libertad 53

Iñaki Esteban

Baroja y el liberalismo: una pareja en crisis 73

Jon Kortazar

Un vasco de fin de siglo: José Manuel Etxeita 87

Juan Fernando López Aguilar

Autonomía y hechos diferenciales 121

APUNTES

José Luis de la Granja Sainz

El nacionalismo vasco heterodoxo en el siglo XX 147

Andrés Ortiz-Osés

Conflicto político y mediación cultural 167

ANALISIS

Francisco Llera Ramo

Las elecciones autonómicas vascas de 1998 177

Joseba Arregui

Euskadi: situación actual y futuro 199

Florencio Domínguez Irribarren

La última migración de la izquierda abertzale 213

José Miguel Larraya

El fin de un proyecto 229

NOTAS

Ander Gurrutxaga Abad, Sociología y contexto social; **Juan María Bilbao Ubi-
llos**, Autonomía e integración; **Javier Pérez Núñez**, Cultura y movilización en la
España contemporánea; **Andrés de Blas**, La guerra civil en Navarra y Alava 235

Ilustración de portada: obra de Pello Irazu

INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO EN EL 98 VASCO (*)

Javier Fernández Sebastián (**)

Entre el amasijo de tópicos relativos al *carácter nacional* que los escritores del 98 heredan del siglo XIX, uno de los más repetidos y persistentes es el que se refiere al ingénito individualismo de los españoles. La literatura historiográfica decimonónica —incluyendo la señera *Historia general de España* de Modesto Lafuente— abunda, en efecto, en declaraciones enfáticas y concluyentes acerca de esa peculiaridad hispana —individualismo, aislacionismo— que nuestros historiadores suelen emparejar con otras dudosas virtudes de la raza, tales como el espíritu de independencia, el localismo y la tendencia a la desvertebración o *federalismo instintivo*, a que se refirieren con diferentes acentos un Menéndez Pelayo o un Pi y Margall (mucho antes de que Ortega se ocupase del tema en una de sus obras de mayor resonancia(1)).

Ahora bien, estos supuestos rasgos de la *psicología colectiva* nacional, que en la historiografía liberal se complementan a las mil maravillas con otros valores que singularizarían asimismo a los españoles, como el fuerte sentimiento patriótico, la defensa heroica de la libertad, etc., encajan plenamente con el estereotipo que de los vascos se había ido forjando a lo largo de un periodo histórico bastante dilatado, pero que encuentra en la literatura

La propuesta del autor es entender la dificultad de arraigo del liberalismo y la democracia en una sociedad en la que predominan antes que el individualismo y la asociación, el egoísmo y el comunitarismo.

En este sentido lo que se hace es rastrear en la literatura fuerista planteamientos antimodernos frente a los que reaccionan buena parte de los autores del 98 vasco, pero que subsisten, fortalecidos por posiciones extremistas y violentas, en la situación actual de Euskadi.

(*) Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación UPV 162.323-HA 190/98 [«Sociabilidades políticas en la España liberal (1808-1974)»] de la UPV/EHU.

(**) Profesor de la Universidad del País Vasco.

(1) Aludimos obviamente a *España invertebrada* (1992), ensayo en el que Ortega aborda el problema nacional español a partir de un puñado de nociones clave: incorporación, desintegración, acción directa y, sobre todo, *particularismo* (véase la edición de Andrés de Blas, Madrid, Círculo de Lectores, 1994).

legendaria tardorromántica, tan asociada al ideario fuerista desde la crisis del antiguo régimen, una de sus principales vías de difusión. Si acaso, el discurso ideológico relativo a estos últimos, que ordinariamente contiene mayores dosis de ruralismo y color local, destacaría por acentuar la originalidad de un folclor y de unas costumbres en los que suelen enfatizarse, de una parte, aquellos rasgos que demostrarían la pujanza de la vida comunitaria vascongada, sin dejar de insistir, por otro lado, en el irreductible espíritu de independencia que caracterizaría a las gentes del país.

Mi propósito en estas páginas se limita a aportar algunos testimonios y esbozar un análisis somero de las opiniones que algunos egregios escritores del 98 —en especial esos dos egotistas confesos que fueron Unamuno y Baroja— expresaron a propósito de la cuestión del individualismo o, por mejor decir, de la sociabilidad de los vascos y del conjunto de los españoles. Y para ello parece conveniente retrotraernos a determinados planteamientos que otros publicistas menos conocidos difundieron sobre estas cuestiones en épocas anteriores.

ESPÍRITU DE INDEPENDENCIA Y ESPÍRITU DE ASOCIACIÓN

Quizá convenga empezar recordando que a lo largo del XIX, sobre todo a partir de los años 30, coincidiendo con un gran momento de auge de la sociabilidad urbana, se había suscitado en España y en toda Europa un embarullado debate acerca del *espíritu de asociación*, ensalzado por doquier como uno de los rasgos descollantes de la vida moderna. Este debate, omnipresente en la prensa periódica y en muchas otras publicaciones de las décadas centrales de siglo, encierra una gran complejidad, por cuanto el sintagma *espíritu de asociación* —inseparable de esa otra idea-fuerza de la época que se cifra en el término *individualismo*— se aplica entonces a multitud de comportamientos y ámbitos sociales, desde la economía al ocio burgués, incluyendo la vida cultural, el mutualismo y las primeras agrupaciones de trabajadores, los incipientes partidos políticos, etc., de modo que bajo el mismo manto se cubren ideologías y prácticas culturales muy heterogéneas, que van desde el simple gusto por la conversación hasta la agitación societaria de los pioneros del socialismo (pasando por un amplio abanico de sociabilidades comerciales, recreativas, políticas y culturales que aúnan el imaginario dieciochesco de la propagación de las luces con los nuevos hábitos ciudadanos del liberalismo como régimen de opinión pública, y también con las exigencias de una más eficaz organización económica). Lo cierto es que, al calor de ese asociacionismo galopante que acompaña al proceso de apertura y liberalización de la sociedad española, observadores tan avisados como Mesonero Romanos verán en esa

obsesión asociativa —la expresión es de J.-L. Guereña— uno de los hechos capitales del siglo.

Pues bien, en este asunto es curioso notar que, a la hora de definir sus preferencias en lo que al mundo rural respecta, no pocos publicistas —entre los cuales se cuentan algunos prohombres de las provincias— se manifiestan tempranamente, de manera aparentemente contradictoria, a la vez entusiastas del aislamiento (entendido como un ideal de independencia, libertad y autarquía) y apasionados del espíritu de asociación. Así, el progresista Fermín Caballero, en una línea que viene de la Ilustración moderada española (2), canta las excelencias de la casería aislada, esa suerte de *patria-casa* que, respondiendo al «deseo natural de independencia» del labrador, preserva de manera óptima la moral y las buenas costumbres familiares. Según este geógrafo y político conquense, en efecto, el sistema de *coto-caserías* dispersas por los campos que impera en las Vascongadas debiera «servir de modelo para la población rural de toda España» (3). El propio Caballero, tras asegurar que «el país vasco puede considerarse como una federación de familias rurales que pueblan el terreno del modo más conveniente a la agricultura», descalifica el moderno individualismo y aboga por crear una serie de asociaciones «de terratenientes y labradores, por pueblos, por distritos y por provincias». La teoría de Caballero supone, en este sentido, un vigoroso respaldo a las tesis de los políticos y caciques fueristas, cuyos portavoces se habían encargado de difundir una idílica imagen enaltecida de las costumbres puras y de los hábitos comunitarios de los

(2) Los ilustrados españoles —incluyendo algunos de los más radicales— preconizan en su mayoría un ideal agrario de pequeños propietarios independientes. El vizcaíno Manuel de Aguirre, por ejemplo, atribuye el bienestar relativo de los campesinos vascongados y los orígenes de su ancestral democracia a «la colocación esparcida y aislada de sus casas o habitaciones». La dispersión del hábitat rural tiene además ventajas morales, puesto que las aldeas y pequeñas poblaciones evitan «el pestilente aliento de hombres corrompidos» de las grandes urbes. «La fermentación que resulta de reunirse muchos hombres y de vivir amontonados —añade—, como sucede en las ciudades y lugares de gran población, se asemeja (...) a la que se verifica en la corrupción de las carnes. (...) ¡Que paralelo pudiera hacerse entre las ponderadas satisfacciones de quienes pueblan el incómodo hormiguero de las ciudades y los sencillos y sólidos gustos de los que pueblan las felices campiñas» («Respuesta de un viajante a un amigo que le pidió noticias del Seminario Patriótico y del País Bascongado», *Correo de Madrid*, 1788).

(3) Fermín Caballero, *Fomento de la población rural*, Memoria premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso de 1862, Vitoria, Hijos de Manteli, 1866, 4ª edic.

caseros vascos, que tanto contrastaba con la corrupción y el individualismo imperantes en el medio urbano (parece ocioso insistir en que para esta ideología el vasco típico, el vasco por antonomasia, no es el bilbaíno ni el donostiarra, sino el montañés euskaldún, cuyo trasunto literario más característico tal vez sea el *Peru Abarca* de Moguel (4)).

El alavés Ramón Ortiz de Zárate, padre de provincia y apasionado fuerista ultraconservador que algún historiador ha calificado de precursor del nacionalismo vasco, también se ocupó del tema. Y lo hizo sirviéndose de una conceptualización de fuerte sabor tradicional, que aboga por una sociabilidad orgánica de inspiración escolástica y medievalizante (y, por tanto, rigurosamente anti-individualista). Así, en uno de sus textos de mediados de siglo, tras encarecer el «casi divino espíritu de sociabilidad», hace de la familia la célula base de una *constitución natural* en la que las familias se integran en «pueblos, villas y ciudades» que, agrupados a su vez, forman «provincias, reinos e imperios» (5). Dos décadas más tarde, en vísperas de la Gloriosa, Ortiz de Zárate seguía rechazando con redoblada energía las ideologías «fundadas sobre el principio individualista», y afirmando con orgullo que «aquí [i. e., en el País Vasco] *lo es todo la colectividad y nada el individuo*» (6).

DOS TIPOS DE INDIVIDUALISMO

La mentalidad que se transparenta en los escritos de Ortiz de Zárate, que debe mucho a una cultura política provincialista/municipalista esencialmente corporativa, conlleva como es obvio importantes ribetes antiliberales. Muchos otros textos podríamos traer a colación en los que aflora un rechazo frontal al concepto de individuo y de individualismo modernos (que algunos clérigos y moralistas no dudan en equiparar falazmente

(4) En la conocida apología del vascuence escrita por Juan Antonio Moguel en 1802 *Peru Abarca* es un *rústico solitario bascongado* «catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte», frente al *barbero callejero Maisu Juan*, que encarna al vasco evolucionado de villas y ciudades.

(5) R. Ortiz de Zárate, «Del espíritu de asociación en la provincia de Alava», *El Lirio*, Vitoria, I, 1845.

(6) *Semanario Católico Vasco-Navarro*, 29-3-1867 y 3-8-1867, subrayado nuestro. Los conservadores defienden la preponderancia de la sociedad sobre los individuos que la componen: «Estará perfectamente organizado un gobierno cuando la sociedad, considerada como un cuerpo, como una reunión de hombres, como unidad, mande sobre sus individuos» (*Errores políticos del día*, Madrid, Impr. de la Viuda de Sanchiz, 1848).

con el *egoísmo universal* (7)), en el sentido que este término recibe en autores como Tocqueville (8). Un sentido, por cierto, perfectamente coherente con el desarrollo de las nuevas sociabilidades voluntarias, que poco tienen que ver con esa sociabilidad orgánica y comunitarista que defendían con ardor los mayores exponentes del pensamiento contrarrevolucionario (De Bonald, De Maistre (9) ...) y que, como se ha visto, entusiasmaba también a un criptocarlista como Ortiz de Zárate (la acción político-social del procer alavés en este terreno, sin embargo, pone de manifiesto que la difusión de algunas formas de sociabilidad deliberada de tipo *Gesellschaft* —por utilizar la clásica dicotomía de Tönnies— puede coexistir con una lógica premoderna dominante de tipo *Gemeinschaft*. O, dicho de otro modo, ciertas modalidades de asociacionismo voluntario —entre las cuales probablemente habría que contar ese buque insignia de la sociabilidad del XVIII en las provincias que fue

(7) Uno de los primeros textos españoles que conozco donde aparece el término *individualismo* (en sentido peyorativo), es un artículo inserto en la Gaceta carlista que contiene una admonición contra las consecuencias deletéreas de este moderno principio: «hacer del mezquino individualismo un principio de política, una regla de conducta, es en fin precipitar los pueblos en las sendas que conducen a su disolución irremediable» (*Boletín de Navarra y Provincias Vascongadas*, 19-II-1939). J. Balmes, por su parte, echa en cara a los progresistas el principio de «reducirlo todo al individuo», con una correlativa «aversión a todo lo que es clase»; ese «prurito de igualarlo todo, de nivelarlo todo» es, según Balmes, funesto para las sociedades, porque «a fuerza de individualizarlo todo, la sociedad ha quedado como pulverizada» (*Política y Constitución*, Madrid, CEC, 1988, edic. de J. Varela Suanzes, p. 74). Para una rápida puesta al día sobre los orígenes del término (y del concepto) de individualismo en Europa véase C. Cassina, «Appunti intorno alle origine di una parola, *individualismo*», en *Cromohs (Cyber Review of Modern Historiography)*, 1 (1996), S 1-21.

(8) La definición que da Tocqueville del término individualismo moderno, que «es una expresión reciente que ha hecho nacer una idea nueva», cuyo significado distingue cuidadosamente del egoísmo, es la siguiente: «El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande. El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo. Apenas corresponde a una forma de sociedad más que a otra. El individualismo es de origen democrático, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se vayan igualando» (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, 1981, primera edición 1840, II, pp. 125 ss.).

(9) Tampoco el conservador Burke confiaba demasiado en los individuos tomados de uno en uno: «*The individual is foolish —escribe— (...), the species is wise*».

la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País— parecen haberse insertado en ocasiones sin mayores problemas de manera subordinada en una estructura de corte organicista).

Interesa en este punto resaltar la anfibología del término individualismo. Una pluralidad de significados que permite que, al propio tiempo que se subraya el proverbial individualismo (aristocrático) de los españoles —vascos incluidos— se esté dando por supuesto que en esos mismos sujetos apenas ha penetrado la nueva mentalidad (burguesa) del individualismo liberal. En el primer caso estamos hablando de una particular psicología que en nada choca con el *ancien régime* y que consistiría en la propensión de cada uno a actuar por su propia cuenta sin someterse a ninguna clase de autoridad civil o de disciplina social (o si se quiere, más trivialmente, en ese gusto por el aislamiento y el particularismo que determinados arquetipos literarios —el guerrillero, el bandolero, el contrabandista— de la *romantique Espagne* contribuyen a difundir eficazmente en toda Europa (10)), mientras que en el segundo nos hallamos ante uno de los fenómenos socio-políticos de más hondo calado de la modernidad. Un fenómeno que, por supuesto, se basa en una filosofía, en una moral y en una antropología que hace del individuo agente, principio y fin de las relaciones sociales, económicas y políticas (y, en este sentido el término individualismo sintetiza como pocos el nuevo clima social y político que se está gestando en la Europa de las primeras décadas del ochocientos). A simple vista se advierte que entre ambos tipos de individualismo media una distancia inmensa: la que va del afán de gloria propio del ideal caballeresco imperante en una sociedad patriarcal y jerárquica, al libre fomento del interés privado individual en que se basan las modernas sociedades liberales y capitalistas occidentales. Entre los antónimos del individualismo en el primer sentido no se contarían en absoluto locuciones como comunitarismo ni corporativismo: lo

(10) Aunque salta a la vista que cabría señalar interesantes paralelismos entre este individualismo preliberal propio de la sociedad de órdenes y el individualismo de la rebeldía que se puso en boga con el movimiento romántico, por razones de espacio renunciamos a entrar aquí en el análisis de ésta y otras dimensiones posibles del término. Notoriamente de todo lo que concierne a la polarización esencial, subrayada por Simmel, entre un individualismo de la unicidad —*Einzigkeit*—, de corte romántico, evolucionista biológico y cualitativo (que insiste sobre todo en las diferencias del individuo como ente singular en el seno del grupo), al más abstracto de la individualidad propiamente dicha —*Einzelkeit*—, liberal-ilustrado, mecánico-igualitario y cuantitativo (que concibe al individuo como átomo social).

serían más bien otros términos tales como disciplina, sociabilidad, igualdad, sumisión... Por contra, al individualismo moderno, que triunfa paralelamente a la afirmación de la privacidad, habría que oponer alternativamente conceptos de un cariz dual: de un lado, el espíritu de cuerpo, el gremialismo y el *esprit de famille* o troncalidad de linaje, propios de la sociedad estamental; de otro, se le oponen en diferente grado y medida otros conceptos como *socialismo* (también *asociación*, en uno de los diversos sentidos de este vocablo (11)), *solidaridad*, *comunismo* y *colectivismo*, que impugnan desde la izquierda los principios liberales. Por cierto: este último tipo de individualismo liberal-democrático, prontamente motejado de disolvente y atómico no sólo por parte de los conservadores, gozó en la España decimonónica de escaso predicamento, incluso en los medios liberal-progresistas (12).

Pues bien, debe quedar claro que cuando se atribuye al vasco (o al español en general) un fuerte carácter individualista lo que se está diciendo es que le caracteriza un desuado amor a la independencia y que difícilmente se deja dominar o someter por ningún poder ajeno (y, por tanto, tal individualismo *lato sensu* puede predicarse no sólo de personas físicas, sino también de familias y otros cuerpos sociales, incluidas regiones o naciones enteras). Lo cual, obviamente, poco o nada tiene que ver con un individualismo moderno que tiene su razón de ser

(11) A partir de mediados del XIX al individualismo de las clases medias los ideólogos del cuarto estado oponen una idea-fuerza alternativa: la asociación. «Nosotros creemos —leemos en un periódico de la época— que el reinado de la clase media, el imperio del individualismo, cede el paso a la idea fecunda de asociación» (*La Asociación*, 1-VI-1856).

(12) Mucho tiene que ver con ello el poderoso influjo krausista. Como es sabido, los krausistas consideran a la sociedad una unidad orgánica y rechazan tajantemente que pueda ser concebida como una «simple yuxtaposición de individuos», idea que atribuyen al «antiguo individualismo atomista» (J. J. Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975).

En el plano de la lexicografía oficial no deja de ser revelador que la palabra *individualismo* tarde bastante en ingresar en el Diccionario de la Real Academia Española y que, cuando lo hace (en la 11ª edición del DRAE, 1869), adopte un inequívoco matiz peyorativo: «*Fil.* Sistema de aislamiento y egoísmo de cada cual, en los afectos, en los intereses, en los estudios, etc.». En la edición siguiente (12ª, 1884) la voz ha sido ampliada con dos nuevas acepciones: «Sistema filosófico que proclama como única realidad verdadera la del individuo y en él cree encontrar el fundamento y el fin de todas las leyes y relaciones morales políticas. // Sistema que propende a ensanchar la esfera de la acción y los derechos del individuo a expensas de las funciones sociales».

en la emancipación y la ruptura de los lazos que ligaban al individuo-hombre a la comunidad. Antes bien, como más arriba hemos sugerido, los ideólogos del fuerismo, acuñadores de un imaginario vasco cargado de ese paradójico *individualismo comunitarista-familiarista* de tipo antiguo (13), tienen a gala su absoluto desdén hacia esa otra perspectiva basada en una rigurosa autonomía individual con que encaran la vida los modernos, un nuevo enfoque que empieza a abrirse paso desde los tiempos de la Reforma, se fortalece con la Ilustración y recibirá un impulso definitivo con la Revolución francesa de 1789 (14).

INDIVIDUALISMO, HISTORIA Y SOCIEDAD SEGÚN UNAMUNO

Decíamos al comienzo de nuestro recorrido que los escritores del fin de siglo recogen los tópicos acerca del individualismo español —también acerca del individualismo de ese español ancestral que es el vasco imaginario— fundamentalmente de la historiografía decimonónica. En lo que a los vascos respecta, los primeros escritos de Unamuno ponen de manifiesto la fuerte impronta que en su pensamiento sobre la cuestión tiene la literatura histórico-legendaria del fuerismo. Así, por ejemplo, hablando del «fiero individualismo» de sus paisanos, afirma don Miguel que «la historia del pueblo vasco ha sido la historia de un pueblo individualista, unas veces luchando por la independencia, mil veces vencido, no domado; obedecía, pero no

(13) Un individualismo *sui generis*, bifronte y ambivalente, que nos recuerda el empeño de los escritores fueristas del siglo pasado en hacer del aldeano vasco un dechado de indómita rebeldía, hacia afuera, y a la vez un modelo de deferencia para con sus autoridades *naturales*: el *jauntxo*, la Diputación y el cura. Juan Venancio Araquistain, por ejemplo, ensalza «la admirable armonía de la sumisión más espontánea a la autoridad con el espíritu indomable de libertad» (*Tradiciones vasco-cántabras*, Tolosa, 1866).

(14) Louis de Bonald abomina del odioso «*systeme d'individualité qui a commencé la Révolution*» (la cita es de un discurso parlamentario contra la nueva ley electoral pronunciado por De Bonald en la Cámara de los diputados el 30 de diciembre de 1816). De creer a Sánchez-Mazas, tal sistema no llegará nunca a arraigar en el País Vasco, ni siquiera en la capital vizcaína: «El individualismo absoluto, que viene de la Reforma protestante (...) y pasa luego a la teoría y a la práctica liberales con la Revolución francesa, nunca tuvo arraigo en Bilbao. Faltó, pues, una cosa esencial al liberalismo, en lo que trajo de más perniciosos y destructor. Desde la fundación de Bilbao se vino a formar una política de familias, un patriarcado natural, sin alarde ni vanidad de linaje, algo que está muy en el corazón vascongado, una fuerte conciencia de los antepasados y de los descendientes» (R. Sánchez-Mazas, *Apología de Bilbao*, Bilbao, Biblioteca Vascongada Villar, 1969).

cumplía, y cuando no luchábamos con los de fuera, luchábamos con los de dentro» (15).

Claro que el individualismo idiosincrásico del resto de sus compatriotas no va a la zaga del de sus paisanos. En un artículo en que se ocupa específicamente de este asunto, redactado en diciembre de 1902, tras especular acerca de la diferencia entre los conceptos de individualidad y personalidad, el rector de la Universidad de Salamanca cifra el individualismo nacional en el hecho de «creerse cada español un individuo aparte, especial y personalmente escogido por Dios». Ahora bien, estas «pretensiones de singularidad (..), este violento individualismo, acompañado de un escasísimo personalismo, de una gran pobreza de personalidad, es lo que acaso explica mucha parte de nuestra historia. Explica la intensísima sed de inmortalidad individual que al español abrasa, sed que se oculta en eso que llaman nuestro culto a la muerte» (16).

Del radical individualismo hispano —que Unamuno, siguiendo al historiador británico M. A. S. Hume, achaca al «fondo pastoril [y bereber] del carácter de nuestro pueblo»— derivarían muchos de los vicios nacionales, en especial «ese pecado capital muy genuinamente español (...) que es la envidia, nacido de nuestro especial individualismo». O también, en el plano colectivo, ese otro rasgo negativo tan arraigado en la historia patria a que alternativamente se refiere como tribalismo, kabilismo, inclinación separatista o cantonalismo, o sea, «la tendencia a la disgregación, a separarnos en tribus». El bilbaíno se pregunta qué puede hacerse contra esa «falta de solidaridad» nacional provocada por el espíritu de «indomable independencia local» que tiene su base en el individualismo (léase particularismo) congénito de la raza, y finalmente no parece atisbar otro remedio que la lenta acción civilizadora del tiempo: de las nuevas necesidades de la sociedad industrial y mercantil cabría esperar, en efecto, que poco a poco se fuera difuminando ese fondo pastoril y cabileno.

Por lo demás, el propio Unamuno señala en distintas ocasiones la otra faceta histórico-política de tal individualismo excluyente y aislacionista: la sumisión total a los poderes del monarca y

(15) *Espíritu de la raza vasca*, conferencia pronunciada en la Sociedad El Sitio, de Bilbao, el 3 de enero de 1887.

(16) M. de Unamuno, «El individualismo español», *La España Moderna*, nº 171, marzo de 1903.

de la Iglesia. Una situación paradójica que habría dado origen a un «verdadero anarquismo abosolutista, un mundo de átomos indivisibles e impenetrables en lucha dentro de una férrea caja» (17). Y, al describir ese «pecado original» de la sociedad española consistente en «el espíritu de anarquismo que llevamos todos en el meollo del alma», Unamuno lo hará por medio de una amalgama conceptual que empieza por recordarnos vagamente la libertad aristocrática descrita por Tocqueville, (18) para terminar decantándose por una crítica al pensamiento económico liberal: «Es una idea arraigadísima y satánica, sí, satánica, la de creer que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistirse a aquélla o perder ésta. Tenemos tan deformado el cerebro que no concebimos más que ser o amo o esclavo, o vencedor o vencido, empeñándonos en creer que la emancipación de éste es la ruina de aquél. Ha llegado la ceguera al punto de que se suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto»; ahora bien las teorías económicas que iniciaron los defensores del *laissez faire* debieran dar paso en los tiempos que corren a una verdadera *ley natural social* que no alcanzaron a vislumbrar los fisócratas; a saber: «la ley de solidaridad y subordinación» (19).

El mismo Unamuno socialista de esos años contrapone en otros textos de fuerte coloración anti-capitalista las nociones de individualismo y humanismo: «Lo que algunos llaman individualismo surge de un desprecio precisamente de la raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es común a todos, de la humanidad» (20). De manera que carece de sentido oponer individualismo y socialismo, o «preguntar si es la sociedad para el individuo o este para aqué-

(17) M. de Unamuno, *En torno al casticismo* (1895), edic. de J. Juaristi, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 108 y 117. En otro de sus artículos (*¡Más sociabilidad!*, 1898), que recogemos en Apéndice, vuelve Unamuno sobre esa misma teoría dialéctica de la acción-reacción entre un anárquico individualismo centrífugo y una absorbente autoridad centrípeta.

(18) En el segundo volumen de *La democracia en América* (1840) explica Tocqueville que el mundo aristocrático se caracteriza por un tipo de vínculo social análogo a la relación entre amo y siervo. La pasión dominante en esa sociedad basada en el dominio, la excepción y el privilegio es una suerte de *honor servil* entreverado de un ardoroso orgullo personal y de linaje.

(19) Unamuno, *En torno al casticismo*, cit., pp. 53-54.

(20) «La dignidad humana», *Ciencia Social*, Barcelona, enero de 1896.

lla, porque yo soy sociedad y la sociedad es yo», pues «la sociedad es toda en todos y toda en cada uno» (21).

Frente a este individualismo ilustrado y socializante, la crisis finisecular hizo brotar entre los jóvenes intelectuales españoles del momento un individualismo neorromántico desafortado de cuño nietzscheano, stirneriano y libertario que llevó a nuevas formas de exaltación de la individualidad: «Soplaban sobre nosotros —recordará Unamuno— vientos de anarquismo, de individualismo desenfrenado; apacentábamos los unos la fórmula spenceriana de “el individuo contra el Estado”; otros se nutrían de Nietzsche» (22).

Esa aguda crisis de valores, que llevó a la mayoría de ellos a una ruptura irremisible con el parlamentarismo, la democracia y el socialismo, se refleja bien en muchos textos de la época. Baste como botón de muestra el siguiente alegato que Azorín pone en boca de uno de los personajes de *La Voluntad* (1902): «Estamos acercándonos a la débacle del socialismo doctrinario. El obrero, cuanto más instruido, aparece más individualista. Y es lógico. La emancipación de la clase trabajadora podrá ser un gran ideal para el apocado, para el que no se reconoce con fuerzas ni cualidades de hombre de presa; pero para el audaz, para el enérgico, la emancipación suya, que le permita desenvolver sus energías, estará siempre y en todos los actos antes que la emancipación de la clase. El hombre podrá tener solidaridad con la humanidad, pero ¿por qué la va a tener con su clase? (...). El edificio socialista cruje, se derrumbará; el porvenir es individualista (...). Vamos al máximo de libertad compatible con el orden, al mínimo de intervención del Estado en los intereses del individuo. Y esto se lo debemos a la ciencia, no a la democracia» (23).

(21) «Civilización y cultura», *Ciencia Social*, Barcelona, 1896. Diez años después Unamuno insiste: «el individuo es un producto social y puede repetirse con Natorp que el individuo es, como el átomo, una ficción. Con igual lógica puede decirse que la sociedad es una ficción, y que no existen, en realidad, sino individuos» (*Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1941, vol I, p. 769). En fin, en el artículo que publicamos en apéndice Unamuno, aficionado a las paradojas, aplica al caso la dialéctica hegeliana para concluir: «El socialismo mismo no es más que la última expresión, la más pura y elevada del individualismo».

(22) «Nuestra egolatría de los del 98», *O.C.*, V, p. 421.

(23) Se trata de un largo monólogo en el que Enrique Olaiz, trasunto de Baroja, arremete contra la democracia —«absolutismo del número»— y el socialismo: Azorín, *La Voluntad*, edic. de A. Ramos Gascón, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 198-202.

REPRESENTACIONES DE LA VIDA RURAL Y URBANA: EL CAFÉ Y LA VELADA CAMPESINA

En línea con los escritos unamunianos sobre el fondo pastoril del carácter nacional, otro escritor oriundo del País Vasco, José María Salaverría, achacaba a sus propias raíces en tierras ganaderas algunos defectos de su personalidad. Salaverría confiesa a Unamuno en una carta su retraimiento casi patológico: «No puedo ocultar lo que soy. Lo horrendo en mí es que tengo que batallar conmigo mismo: tengo la timidez de mi casta: mi pobre madre, nacida en un pueblo de pastores, me infiltró profundamente la timidez del pastor». Y añade: «No sé hablar ni exhibirme, no sé murmurar, no digo gracias, soy tardo en comunicarme y tengo el trato social muy solemne y en la amistad al estilo corriente creo que soy insípido». A principios del siglo XX intenta afincarse en Madrid, pero en esa primera instancia no lo consigue y retorna «muy dolido» a San Sebastián (24).

Las opiniones de los escritores e intelectuales de provincias sobre la sociedad madrileña —opiniones y actitudes obviamente muy influidas por sus propias vivencias— resultan en ocasiones no sólo reveladoras de sus respectivas ideologías, sino que a su través se traslucen determinados rasgos más profundos de la mentalidad del autor. Así, el bilbaíno Manuel Bueno, que desconfía de la democracia y mira con simpatía el fascismo italiano, nos ofrece en una de sus obras la siguiente imagen de la capital de España en 1898:

«Plagado de garitos y tabernas, [Madrid] era una ciudad de ociosos y trasnochadores. Se vivía entonces en un ambiente de ignorancia y de falsa caballerosidad, en el que casi nadie estaba en su sitio. Ni el estadista era más que orador, ni el literato sabía nada de nada, ni el joven de buena familia que había venido a Madrid para estudiar conocía los libros de texto más que por el forro. Se jugaba en todas partes... Y todos estábamos contentos porque el español, teniendo un sitio donde opinar a gritos sobre lo que no entiende, una mesa de juego donde tentar la suerte y una ventana para asomarse a la calle y ver pasar mujeres, se considera en la antesala del cielo» (25).

La mirada higienista de un pedagogo y jurista de izquierdas como Francisco Giner de los Ríos nos transmite una visión

(24) Apud E. Amézaga, *Los vascos y la generación del 98*, Bilbao, BBK, 1998, pp. 56-57.

(25) Manuel Bueno, *Poniente solar*, Madrid, 1931, apud Amézaga, *op. cit.*, p. 9.

algo diferente. En su informe al Congreso de Universidades de Valencia (1902), Giner lamenta la falta de salidas al campo de los jóvenes y, tras observar que «la mayoría de nuestros estudiantes hace mucha vida de teatro, de café, de casino; de Ateneo, a veces», les recomienda encarecidamente ejercicios físicos y excursiones campestres (26).

Las numerosas diatribas anti-urbanas —muchas veces de tono apocalíptico— de ciertos publicistas vascos en el Madrid del XIX suelen guardar proporción con el tradicionalismo de fondo de su pensamiento. Llaman la atención en este sentido determinados pronunciamientos a propósito de los cafés. Lugar de encuentro privilegiado en donde una clientela perpetuamente renovada hace circular ideas y opiniones, el café condensa desde finales del XVIII, como es sabido, casi todo lo que el pensamiento reaccionario odia de la modernidad (27). La fobia de los absolutistas al café, acrecentada por el destacado papel que desempeñaron estos establecimientos como centros de conspiración y agitación política durante la primera mitad del XIX, es bien reveladora al respecto. El misoneísmo de estos sectores vuelca su agresividad contra los elementos más visibles de la corrupta civilización moderna, mercantil y materialista: la propaganda ultra abomina igualmente de los ferrocarriles, de la prensa periódica y de la inmoralidad de las costumbres urbanas. Si para los carlistas vascos «San Sebastián y Bilbao son la Sodoma y Gomorra de los tiempos modernos» (28), Ortiz de Zárate clama en las Cortes por el retorno al campo:

«Encerrados en los cafés de Madrid y grandes capitales, ¿qué es lo que se hace? ¿qué es lo que se produce? ¿qué es lo que se crea? Vicios, corrupción y nada más» (29).

(26) *Apud* J.-C. Mainer, *La Edad de Plata (1902-1939)*, Madrid, 1983, 3ª edic., p. 80.

(27) J. Fernández Sebastián, «Los primeros cafés en España (1758-1808): Nueva sociabilidad urbana y lugares públicos de afrancesamiento», en *L'image de la France en Espagne pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle*, J.-R. Aymes, ed., París, Presses de la Sorbonne Nouvelle-Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996, pp. 63-82.

(28) V. Garmendia, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984, p. 240.

(29) DSC, 31-V-1870, V. Garmendia, *La ideología carlista (1868-1876)*, p. 248.

Lo curioso es que Bilbao, esa Babilonia aborrecida por los carlistas, que sometieron a duro sitio a la villa en varias ocasiones, no dejaba de ser en el fondo una localidad pequeña, apacible y de morigeradas costumbres. El escritor costumbrista vizcaíno Antonio Trueba, tan buen conocedor de la villa como poco sospechoso de radicalismo liberal, escribía en 1881 que

«Las costumbres e inclinaciones de este pueblo [Bilbao], más parecidas a las de las grandes poblaciones de Inglaterra que a las de las grandes poblaciones de Francia, son poco favorables al desarrollo y fomento de estos establecimientos denominados cafés, porque la vida de familia lo es aquí todo, y la vida de café poco más que nada» (30).

El propio Trueba, entusiasta del mundo tradicional y cantor de una arcádica Vizcaya rural, exponente de ese «ingenuo romanticismo vascongado» fustigado por Unamuno, echa en cara a Madrid y a Barcelona haber dado mal ejemplo a todo el país al generalizar la costumbre de pasar «dos o tres horitas» en el café. En una de sus composiciones poéticas («A caféfila» (31)) recrimina a cierta dama su concurrencia asidua a estos establecimientos. Según Trueba —cuyo patriotismo local le lleva a alardear, paradójicamente, de que en la capital vizcaína se abriera el primer café Suizo de España— los que frecuentan los cafés en Bilbao son «trapisondistas», «holgazanes» o «gentes sin hogar ni familia». La imagen del café en Trueba tiene mucho de contrapunto de la iglesia y del «santuario doméstico». Mientras en el café muchos matan el tiempo leyendo el periódico, hablando de política y entregados a la chismografía, en sus casas poco a poco se va enfriando el «calor del hogar». ¡Qué contraste con las felices parroquias y anteiglesias de la Tierra llana vizcaína, a cuyo modelo socioeconómico el mismo Trueba dedicó un encendido elogio (32)!

Confróntese el desolador panorama del café con la siguiente descripción de la atareada velada aldeana:

(30) Antonio de Trueba, «El primer Café Suizo», *El Noticiero Bilbaíno*, 31-I-1881.

(31) *La Ilustración Española y Americana*, 1875, p. 179.

(32) A. de Trueba, *Bosquejo de la organización social de Vizcaya*, Bilbao, 1870.

«Comienza la velada nocturna que es corta porque la familia que ha pasado el día trabajando y necesita levantarse y comenzar de nuevo la tarea al despuntar el siguiente día, ha de acostarse temprano. Aun durante esta corta velada, nadie está ocioso en torno del hogar. Mientras una de las mujeres prepara la cena, las demás hilan o cuidan el ganado, y hasta los niños se ocupan en alguna labor adecuada a sus fuerzas e inteligencia, tal como el desgrane del maíz, o estudian la lección que han de dar al día siguiente en la escuela, o se ejercitan en la lectura leyendo a la familia algún libro piadoso o histórico» (33).

La almibarada estampa que pinta Trueba de los caseros vascos se compadece mal con la paupérrima sociabilidad que Unamuno les atribuye en su novela *Paz en la guerra* (1897): los campesinos intrahistóricos que visita Ignacio Iturriondo en la Vizcaya profunda apenas se comunican entre sí, y su arquetipo, Domingo, arrastra «unas connotaciones de rusticidad extrema, de incultura y tosqueidad» que el arcaísmo de su morada y la estrecha relación simbiótica con el ganado contribuyen eficazmente a acentuar (34).

Este contraste nos recuerda, por cierto, que los discursos más o menos ideológicos o literarios acerca del carácter del aldeano oscilan entre dos imágenes bastante contradictorias: la una nos presenta al vasco desconfiado y tímido, semiaislado en su caserío montañés, en tanto que la otra representación, dominante en la literatura costumbrista y en los relatos de viaje del XIX, nos pinta a los vascos como unos tipos simpáticos y campechanos, siempre dispuestos a comer, beber y bailar alegremente con los amigos y vecinos en tabernas, romerías y celebraciones campesinas. Sin embargo, este costumbrismo romántico no llega a eclipsar por completo una realidad social compleja, sin duda menos amable y tal vez algo más lóbrega que las risueñas tarjetas postales de literatos fueristas y viajeros en busca de un poco de exotis-

(33) Otros escritores vascos elaboran diversas imágenes literarias de la velada nocturna campesina. Araquistain y Baroja nos ofrecen distintas versiones de una modalidad de velada festiva que, según el primero, «termina siempre con bailoteo y danza». Baroja, con su peculiar óptica neopagana, en *La leyenda de Jaun de Alzate* describe a los jóvenes que «bailan desenfadadamente» (J. Juaristi, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 280-281). Unamuno, por su parte, evoca de este modo algunas escenas de la sociabilidad campesina nocturna en Castilla: «En las largas veladas invernales suelen reunirse amos y criados bajo la ancha campana del hogar; y bailan éstos al compás de seca pandereta y al de algún viejo romance no pocas veces» (*En torno al casticismo*, p. 88).

(34) Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 262 ss.

mo. Así, la supuestamente desmedida afición de los vascos por la bebida desencadena a principios de nuestro siglo un acalorado debate en la prensa de Bilbao, cuya pieza maestra sin duda es el artículo titulado «¿Por qué se emborracha el vasco?», en el que Unamuno relaciona la frecuentación de la taberna con el «vacío de sentido crítico», el fanatismo y la beocia bizkaitarra (35).

¿Qué sucede entre tanto con la cultura del café? La primera observación que se impone es que estos establecimientos han pasado en pocas décadas de ser mirados con desconfianza como una moda importada, minoritaria y extranjerizante, a ser considerados casi unánimemente uno de los más castizos alvéolos de la sociabilidad nacional. Esta rápida *nacionalización* del café, a la que seguirá su progresiva despolitización desde mediados del XIX, se cierra con el asentamiento definitivo del hábito de concurrir asiduamente a estos locales por parte de amplios sectores urbanos durante la Restauración. Consolidada esta inserción del café en la cotidianidad más banal, se entiende que cierto tipo de requisitorias anticafeteriles —con lo que implican de repudio *in toto* de la modernidad— vayan resultando cada vez más raras y extemporáneas, quedando al fin reducidas a los sectores irremisiblemente reaccionarios. Junto a ellos, en las últimas décadas de la centuria las voces más críticas contra el café provendrán frecuentemente de aquellos sectores académicos que reprochan a las minorías cultas de las clases medias españolas su demasiada afición a esta modalidad de sociabilidad conversacional, en detrimento de otros cauces más circunspectos de producción e intercambio intelectual. Unamuno, que como enseguida se verá se duele reiteradamente de la falta de sociabilidad de los españoles, sale al paso de «quienes suelen quejarse del ingenio que se ha derrochado en España en peñas de casino o de café», y no tiene empacho en afirmar que «la verdadera universidad popular española ha sido el café y la plaza pública».

INTELECTUALES DEL 98 Y ESPÍRITU DE ASOCIACIÓN ¿UNA PERCEPCIÓN DISTORSIONADA DE LA REALIDAD ASOCIATIVA?

Es conocida, en otro orden de cosas, la preferencia de Unamuno por el medio urbano, concentrado, frente al rural y disperso, una preferencia —que, por cierto, se da de bruces con el tradicional *menosprecio de ciudad y alabanza de aldea* de autores anteriormente citados como Manuel de Aguirre o Fermín Caba-

(35) «¿Por qué se emborracha el vasco?», *El Coitao*, 9-II-1908, Bilbao, nº 3, p. 2. Este artículo responde a otro de Salaverría sobre el mismo asunto publicado en el número anterior de esa revista satírica; ambos pueden consultarse en la edición facsímil de *El Coitao. Mal llamado. Periódico artístico, literario y radical de Bilbao*, J. González de Durana, ed., Bilbao, Ediciones El Tilo, 1995.

llero (*vide supra*, notas 2 y 3), agudizado luego por el racismo integrista de Sabino Arana (36)—, una preferencia, decíamos, basada en el convencimiento unamuniano de la neta superioridad de los modos de vida civilizados/ciudadanos, viveros de auténtica cultura, sobre la brutalidad, el odio a toda novedad y la ignorancia que se agazapan en «la oclocracia rústica» de «las masas difusas»:

«[Barcelona ha sido la civilización de Cataluña], tomando el vocablo civilización en su estricto sentido, en el sentido de hacer a un pueblo civil, ciudadano, dotado de espíritu de ciudad.

»La ciudad contra el campo: tal es la lucha. Las ciudades españolas empiezan a entrar en la Edad Moderna, mientras el campo vive en la Edad Media. (...) La característica de nuestro campesino —acaso la de los campesinos todos, por lo menos de Europa— es la sordidez. El aldeano es codicioso y avaro.

»Y el aldeano es tristemente inconsciente. Masas enteras de campesinos ignoran quien gobierna. No creen en la ley ni en su eficacia. Están convencidos de que todo se obtiene por el valimiento del cacique.

»(...) La experiencia demuestra aquí que la criminalidad bestial, repugnante, está en razón inversa de la densidad de población. Cuanto más densa es aquí la población es más morigerada, y sus delitos pierden en repugnancia y en barbarismo.

»Y se comprende, porque el peor consejero es el aislamiento. En una gran urbe las pasiones se distraen mucho más fácilmente (...).

»Esta triste inconsciencia de las masas desparramadas por el campo es aliada de todo conservadurismo y hasta de toda tiranía. (...) De ella vivió nuestro carlismo (...), que no es sino ruralismo (...) y es aún el principal obstáculo para la civilización española.

(36) Arana Goiri estaba convencido de que los únicos ciudadanos originarios «bizkainos de raza pura» eran los habitantes de las anteiglesias, mientras que los avecindados en las villas eran en buena parte de origen «extranjero» o «mestizo» («La pureza de la raza», *Bizkaitarra*, 31-III-1895, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 545 ss.). Además, mientras «el bizkaino que vive en las montañas, que es el verdadero bizkaino, es por natural carácter, religioso» el «español» que habita en las grandes poblaciones vascas tiende a la impiedad: así, los españoles de Sestao, «que no son pocos, son librepensadores» («¿Qué somos?», *Bizkaitarra*, 16-VI-1899, *O.C.*, pp. 606 ss.).

»(...) Y esta crisis del patriotismo está íntimamente ligada con la oposición entre civilización y ruralización. La Patria es, ante todo y sobre todo, la ciudad, y la patria es un medio para la civilización, y no el fin de ésta» (37).

Incluso en el ámbito urbano, los niveles de sociabilidad de nuestras grandes ciudades se le antojan claramente insuficientes. Así, en el artículo que acabamos de citar, aun reconociendo que Barcelona «es hoy el modelo de ciudad española», alude a «las deficiencias de la sociabilidad barcelonesa».

En 1895, en un escrito «Sobre el marasmo actual de España», tras lamentar que no haya entre la juventud «verdadero espíritu de asociación», afirma que «la insociabilidad es uno de nuestros rasgos característicos»:

«Apena el ánimo la contemplación de los estragos de nuestra insociabilidad, de nuestro salvajismo enmascarado. (...) Aquí las gentes no se asocian sino oficialmente, para dar dictámenes o informes, publicar latas y cobrar dietas. (...) Es que para asociarse se precisa un principio asociante y un principio de asociación, y faltan uno y otro donde la lucha por los garbanos produce el atomismo, y la presbiterocracia el estancamiento» (38).

Pero tal vez el texto donde aborda más de lleno la cuestión es un artículo explícitamente titulado *¡Más sociabilidad!* que ve la luz en la revista madrileña *Vida Nueva* unos meses después del desastre. En este texto —que reproducimos casi íntegramente en Apéndice— Unamuno echa de menos un mayor grado de impulso asociativo entre sus compatriotas, y señala muy especialmente la necesidad de que se constituyan asociaciones surgidas autónomamente de la sociedad civil, al paso que menosprecia las que llama *asociaciones de estufa*, esto es «asociaciones oficiales, de Real orden, (...) incubadas desde arriba».

(37) «La civilización es civismo» (1907), en *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1941, vol II, pp. 437-444; «Pan y letras. El campo y la ciudad», *Heraldo de Madrid*, 17-IV-1908, en *O.C.*, t. XI, pp. 163-167.

(38) *En torno al casticismo*, pp. 161-162. Años después, el siempre contradictorio Unamuno escribe: «Estoy harto de oír hablar de nuestra insolidaridad, de nuestro selvático individualismo, de que aquí no se puede unir a cuatro hombres de algún talento para una obra común. Y yo pienso que si esos cuatro hombres prosiguieran con ímpetu, con pasión, cada uno su propio cometido, se encontrarían pronto, aun sin quererlo ni saberlo de antemano. La comunidad no exige programa previo» («La bohemia espiritual», *Los Lunes de «El Imparcial»*, Madrid, 12-VIII-1912, en *O.C.*, t. IX, p. 222).

«Ninguna sociedad se mantiene estable si no es sobre la sociabilidad de sus miembros. Y en España, hay que confesarlo, estamos pobrísimos de espíritu asociativo. (...) ¿Con qué asociaciones florecientes contamos —se pregunta—, sean mercantiles, agrícolas, industriales, científicas, literarias, artísticas, deportivas, estudiantiles, culinarias o de cualquier otro orden? ¿Para cuántas cosas se asocia aquí la gente *espontáneamente*?

En este sentido el bilbaíno envidia el vigoroso espíritu de asociación de los ingleses, «basado en su propio individualismo», y, dentro de España, pese a las deficiencias hace un momento mencionadas, señala a los catalanes como «los más sociables». Pues es lo cierto que don Miguel, partiendo de esta evaluación manifiestamente negativa del conjunto nacional, establece de manera implícita grados en la sociabilidad de unas y otras regiones. Así, la idiosincrasia de su tierra natal se le antoja en general poco sociable. Similar en esto al del castellano, el carácter del vascongado, hecho de «austera sequedad» y «cuasi puritanismo», contrasta agudamente con los más imaginativos, expansivos y sociables «españoles del Mediodía» (39).

Idéntica peculiaridad caracteriológica se la atribuye Baroja en particular a los vascos:

«La falta de espíritu de asociación nos hace tímidos a los vascongados, hace que no podamos desarrollarnos en la vida social; nos imposibilita para la lucha» (40).

Aun después de confesar que le parece «admirable el carácter individualista que tiene el vascongado», no deja de ser chocante que el huraño e individualista Baroja —que gusta de definirse a sí mismo como «liberal radical, individualista rabioso y anarquista»— se muestre en esta ocasión tan partidario de la sociabilidad:

«Yo creo —leemos en el mismo texto— que el individualismo nunca debe llegar al sacrificio del instinto de sociabilidad que es natural en el hombre.»

(39) M. de Unamuno, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, O. C., IV, p. 115.

(40) P. Baroja, «Espíritu de asociación», *El Pueblo Vasco*, 5-IX-1903, véase el texto íntegro de este artículo en Apéndice.

En fin, Baroja viene también a coincidir *grosso modo* con Unamuno en que los meridionales y levantinos son más espontáneos e informalmente sociables que las gentes del centro y norte peninsular:

«En los pueblos valencianos y andaluces, en donde la gente se puede decir que viven en la calle (...) el instinto social se satisface sin pensar, sin querer; la gente se habla y se comunica sus pensamientos en la calle, en donde pasa la vida. Por eso allí no se siente la necesidad de centros y de círculos sociales».

Algo más optimista, un joven y a la sazón individualista Maeztu expresa —en clave de modernización económica— su deseo de que despierte «el espíritu de asociación en las clases productoras». Así, tras la Asamblea de Zaragoza, ve con simpatía la creación «de Cámaras de Comercio y Centros de Labradores» que hagan posible «el acoplamiento de los intereses individuales en una colectiva aspiración», y, de paso, observa con satisfacción que «el instinto de asociación y de defensa mutua prevalece sobre los escombros de las caducas agrupaciones políticas» (41).

A decir verdad, la originalidad de estas apreciaciones relativas a la sociabilidad de los españoles por parte de lo más granado de la intelectualidad vasca del momento es escasa: apenas hubo escritor regeneracionista en la España del fin de siglo que no se doliese del estado calamitoso del asociacionismo patrio (42). Si bien es cierto que el joven Azaña no parece compartir del todo un diagnóstico tan sombrío (43), toda la literatura política del momento está plagada de alusiones al tema. Términos como insociabilismo, aislamiento, atomismo, individualismo, insolidaridad, etc. retornan una y otra vez en el léxico de nuestros

(41) R. de Maeztu, *Hacia otra España* (1899), edic. de J. Varela, Madrid, 1997, pp. 159 y 215.

(42) J. Fernández Sebastián, «Un país de individualistas insociables. Concepto, léxico y percepción de la sociabilidad en el discurso regeneracionista de fines del siglo XIX», Comunicación al IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Sevilla-Huelva, 24-26 de septiembre de 1998, en prensa.

(43) El nacimiento y desarrollo de la asociación, afirma el futuro líder republicano en su primera conferencia, constituye «una de las legítimas glorias del siglo que acaba de terminar» (M. Azaña, «La Libertad de asociación» (Discurso leído en la Academia de Jurisprudencia, Madrid, enero de 1902), en *Obras Completas*, México, 1966, t. I, p. 61).

escritores noventayochistas. En 1895 Ganivet alertaba sobre el «amor al individualismo y el odio a la organización» de unos españoles completamente «refractarios a la asociación». Macías Picavea, por su parte, subrayaba el temperamento de la raza, «más que apto para la asociación, hecho para un individualismo casi irreductible» que este autor considera el origen de todos los males que atenazan al país (44). Joaquín Costa, en fin, pone manos a la obra y se esfuerza por construir contra viento y marea una estructura socio-política neogremialista alternativa a los partidos y a la dinámica parlamentaria (45).

Ahora bien, si es cierto que no siempre la percepción social de un fenómeno se corresponde con los datos objetivos, podemos legítimamente preguntarnos hasta qué punto estas valoraciones hacen justicia al grado real de asociacionismo de la España finisecular. Felizmente contamos desde hace pocos meses con un banco de datos sobre el tejido asociativo español que permite avanzar una respuesta fiable a las preguntas que retóricamente se hacía Unamuno en 1898: ¿Con qué asociaciones contamos?, ¿Para cuántas cosas se asocia aquí la gente espontáneamente?

En efecto, una reciente encuesta estadística desarrollada por un grupo de investigadores de la Universidad de Castilla-La Mancha ha cifrado en aproximadamente 4.000 el número de asociaciones censadas en todo el país en 1895 (46). Pues bien, aunque para un aprovechamiento óptimo de esa investigación sería necesario conocer el volumen de asociados con que contaba cada sociedad, y añadir una perspectiva comparativa que situase el caso español en el contexto de otras sociedades europeas de nuestro entorno, los datos aportados no parecen corroborar las desoladoras impresiones que nos transmite el grueso de la literatura regeneracionista del fin de siglo. Sobre todo si tenemos en cuenta algunos otros factores e indicios significativos,

(44) R. Macías Picavea, *El problema nacional* (1899), edic. de Andrés de Blas, Madrid, 1996, pp. 79-81; en sentido similar pp. 104-105.

(45) J. Costa, *Quienes deben gobernar después de la catástrofe* (1900), en *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, 1967, pp. 230-232.

(46) Grupo de Estudios de Asociacionismo y Sociabilidad (GEAS), *España en sociedad. Las asociaciones a finales del siglo XIX*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. Tres décadas antes, según otra estadística, el número de sociedades de recreo no llegaba al millar (*El Museo Universal*, XIII, 1869, p. 282).

como el auge de las sociabilidades políticas y sindicales (47), o los testimonios de los observadores coetáneos sobre las costumbres de determinados colectivos urbanos.

Si de esta primera apreciación global pasamos al análisis regional, comprobaremos que las impresiones de nuestros intelectuales no iban tan descaminadas. Desde el punto de vista del asociacionismo formal, el nivel de sociabilidad del País Vasco se sitúa en un discreto término medio que coincide prácticamente con la media española, a gran distancia de Cataluña (que, como intuía Unamuno, registra las tasas de sociabilidad más altas (48)). También desde el punto de vista del grado de dispersión —número de municipios que tienen asociaciones— su índice es sensiblemente coincidente con la media española. En cuanto a la variedad y riqueza interna de esas asociaciones, se constata que la diversidad tipológica vasca es muy pequeña, de las más bajas de España. Ello se debe al predominio absoluto de Vizcaya, y particularmente de Bilbao (localidad que reúne el 44 % del total de asociaciones radicadas en el País Vasco), donde las sociedades con finalidad económica (compañías ferroviarias, siderúrgicas, navieras y de crédito) son ampliamente mayoritarias. Queda claro, en cualquier caso, que en el interior del País Vasco se da una gran diversidad, tanto interprovincial como intraprovincial, observándose una alta correlación entre modernización —atendiendo a dos variables esenciales: desarrollo económico y urbanización— y nivel asociativo. Como señalan los autores del estudio que venimos citando, todo ello otorga al asociacionismo vasco un «perfil económico muy marcado» (49).

(47) Por esas mismas fechas el análisis de los círculos carlistas y republicanos revela que las nuevas sociabilidades políticas estaban en pleno auge (A. Duarte, *Possibilistes i federals. Política i cultura republicanes a Reus (1874-1899)*, Reus, 1992, pp. 145 ss. J. Canal i Morell, «Sociabilidades políticas en la España de la Restauración: el carlismo y los círculos tradicionalistas, 1888-1900», *Historia Social*, nº 15, 1993, pp. 29-479. En el mundo del sindicalismo obrero el número de afiliados a la UGT, que todavía se sitúa en niveles muy modestos, experimenta asimismo un considerable incremento en ese fin de siglo.

(48) El País Vasco se sitúa en este aspecto muy por detrás no sólo de Cataluña, sino de La Rioja, Baleares o Navarra, y también por debajo de Madrid; muy por delante, sin embargo, de las comunidades cantábricas que registran las cotas más bajas de sociabilidad, como son Asturias, y sobre todo Galicia, y también por encima de las dos Castillas (*España en sociedad*, Cuenca, 1998, p. 63).

(49) *Ibíd.*, pp. 64-65, 68, 70 y 111.

Destaca asimismo, tal vez menos de lo esperado, una emergente sociabilidad política que gira preferentemente en torno a los círculos tradicionalistas, a los centros republicanos y a las asociaciones católicas, si bien por entonces comienzan también a organizarse los socialistas (Casas del Pueblo), así como los fueristas intransigentes (Sociedad Euskalerría) y bizkaitarras. Estos últimos, partiendo de su modesto Euzkeldun Batokija bilbaíno, y tras confluir con el grupo de De la Sota, se situarán en apenas dos décadas en condiciones de alcanzar un notable éxito político.

Cien años después de estos sucesos y de estos planteamientos, la querrela entre comunitaristas y liberales trae de nuevo al primer plano del debate algunas cuestiones suscitadas entonces por nuestros intelectuales del fin de siglo. Si bien —no podía ser de otra manera— los términos del problema aparecen fuertemente trastocados por los importantes cambios acaecidos en la sociedad vasca en todo este tiempo, tengo la impresión de que las prácticas asociativas dominantes han estado lastradas muy a menudo por las inercias de un comunitarismo que las numerosas *asociaciones de estufa* (para decirlo con un término que tomamos prestado de don Miguel de Unamuno) surgidas durante estas décadas al calor del nacionalismo apenas logran ocultar. Sea como fuere, lo cierto es que fuera de esa amplia red de sociabilidades sectoriales tejida e instrumentalizada por las diferentes versiones del nacionalismo (moderado e inmoderado, «democrático» y totalitario) el espacio para una sociedad civil verdaderamente autónoma ha quedado en gran manera reducido.

En una próxima ocasión quisiera prolongar estas reflexiones desarrollando algunos argumentos tocantes a los avatares de la tricotomía individualismo/comunitarismo/sociabilidad a lo largo de la centuria que ahora se cierra. Bástenos por el momento apuntar que la situación que acabo de caracterizar de modo resumido probablemente no es ajena al déficit histórico de una cultura política individualista suficientemente consolidada. Un déficit que ha mantenido a sectores relativamente amplios de la sociedad vasca al margen de las pautas *individualistas* comúnmente aceptadas en el mundo occidental del que formamos parte. Tales minorías iliberales, lejos de considerar que los derechos y libertades individuales constituyen el valor más importante sobre el que se sustenta todo el edificio político, se mueven según una lógica contraria a la cultura constitucional europea; una lógica presidida por una confrontación holista de tipo étnico-nacional (*ellos y nosotros*), amalgamada en ocasio-

**ANTE UN NUEVO
FIN DE SIGLO.
¿SOCIEDAD
PLURAL O
COMUNIDAD
UNÁNIME?**

nes con una retórica —parcialmente contradictoria con el discurso anterior— anticapitalista y de clase. Una mentalidad impregnada de milenarismo para la cual llegado el caso no hay inconveniente en supeditar los individuos concretos (su bienestar, sus libertades y derechos) al logro de un bien supremo que se identifica con las exigencias de una entidad imaginaria, perenne y esencialista, entendida como un dato previo a los individuos que la integran («el Pueblo Vasco», «Euskal Herría»). Una lógica de la que forman parte igualmente fenómenos tan peculiares de la política vasca como la machacona insistencia en supuestos derechos colectivos como la *autodeterminación* o los *derechos históricos*, y también últimamente la búsqueda de alternativas orgánicas a la democracia *tout court* (como la proyectada Asamblea de Municipios Vascos, que, invocando difusas tradiciones medievales, pretende eclipsar a los verdaderos sujetos de derechos: los ciudadanos, tomados uno a uno (50)).

Esta aversión compartida al principio individualista —principio que, contrariamente a un prejuicio bastante extendido, está en la base de la cultura constitucional liberal-democrática de la izquierda europea (51) — pudiera, en fin, explicar en gran medida las evidentes afinidades y la aproximación estratégica que en los últimos tiempos se viene produciendo entre el mundo abertzale y el sector más rancio y arcaizante de la izquierda, una convergencia materializada últimamente en el pacto de Estella-Lizarra.

Lo repetimos: la radical dificultad que muestran algunos vascos para comprender y admitir las reglas de juego imprescindibles para una convivencia civilizada (derecho al disenso, respeto al pluralismo, legitimidad de la defensa de intereses particulares, renuncia a la intimidación y a la violencia contra adversarios y discrepantes...) tiene mucho que ver, según creemos, con la insuficiente recepción del individualismo moderno en el País,

(50) Según el ex-dirigente de ETA Julen Madariaga, uno de los abanderados de este proyecto, «la tradición en Euskal Herría ha consagrado en sus Ayuntamientos el fundamento de su organización política (...). Las Juntas Generales o parlamentos territoriales no son otra cosa que la Asamblea de Municipios, donde tienen cabida los representantes de los pueblos. Subiendo en la pirámide, de las Juntas Generales emana la Diputación, que es el poder político de nuestro pueblo. El diputado general es como el Clinton de EE. UU. [sic]» (*Tiempo*, nº 871, 1 enero 1999, p. 35).

(51) Sobre esta cuestión me extiendo algo más en mi artículo «La derecha escamoteada. Desvanecimiento y reaparición de un espacio político en el País Vasco, 1975-1995», *Leviatán*, nº 61, 1995, pp. 5-26.

un déficit democrático que el comunitarismo de cierta izquierda posmoderna y neorromántica ligada a algunos nuevos/viejos movimientos sociales ha venido a agravar en las últimas décadas. ¿Cómo pueden entender el pluralismo quienes —cual es el caso de los dirigentes abertzales— al hablar de Euskal Herria tienen *in mente* una comunidad agrupada en torno al euskera, la llamada cultura vasca y demás «valores colectivos», una comunidad en la cual, de llevarse a cabo sus propósitos, los no-nacionalistas serían considerados en el mejor de los casos incómodos residentes de segunda clase, y en el peor peligrosos desafectos a perseguir y, eventualmente, enemigos a eliminar?

En estas circunstancias queda desgraciadamente poco espacio para el optimismo. Sólo un vuelco electoral que descabalgara del poder a los partidos nacionalistas en Euskadi (un vuelco que hoy por hoy estamos lejos de vislumbrar) permitiría albergar esperanzas de que algo pudiera empezar a cambiar de verdad en la sociedad vasca. Entre tanto, a los ciudadanos críticos y a los partidos de la derecha y de la izquierda liberal-democrática les espera un largo camino de resistencia, de sostenida lucha ideológica y cultural y de exigente oposición política al frente nacionalista que monopoliza el poder en Vitoria.

Un largo camino en el que habrá que insistir en lo (que debería ser) evidente: una sociedad moderna y democrática, compleja y plural como la vasca no puede pensarse como una comunidad unánime. Afortunadamente ya no podrá serlo nunca, por mucho que una estrategia combinada de persuasión/intimidación parece haberse fijado el objetivo táctico de acallar a los disidentes. De modo que, en los malos tiempos que se avecinan, frente al fetiche monocromático de una política obsesionada por la identidad colectiva habrá que alzar la divisa multicolor de uno de los derechos más sagrados del individuo: el derecho a la herejía.

Gran parte del público empieza a cansarse de la epidemia regeneradora y del chaparrón de escritos y consultas a que ha dado lugar.

(...) Hay en el conjunto de cuanto a propósito de nuestro estado se ha dicho, un fondo común, creo que exagerado por causa de perspectiva, debido a que las más de esas opiniones han brotado de intelectuales que viven más en el mundo de las apariencias históricas que en el de las realidades intrahistóricas, y para quienes la gloria y la cultura significan más que la paz y la felicidad íntima. Pero hay a la vez divergencias entre

APÉNDICE

Miguel de Unamuno:
¡Más sociabilidad!

esas variadas opiniones, sobre todo por lo que a los remedios del mal respecta. Divergencias que pueden reducirse a dos corrientes principales.

Culpan los unos del mal, ante todo, a los directores de nuestra política, a las corruptelas del Gobierno, a la perversión del régimen, a la forma de organización nacional; mientras otros acusan de preferencia a vicios del carácter español mismo, a condiciones ingénitas o adquiridas de la raza, a defectos del pueblo, poniendo la raíz del daño en la masa social española. Para los unos la materia prima es excelente, el pueblo español de los que más energías y potencias disponibles atesora, siendo los culpables de todo los malos gobiernos; para los otros todos matamos a Meco. Hombres nuevos piden aquéllos, y éstos pueblo nuevo. Claro está que ni los unos ignoran que los directores salen de los dirigidos y que los gobiernos brotan siempre, directa o indirectamente, del pueblo; ni se les oculta a los otros que de los vicios del pueblo tienen no poca culpa los que le dirigen. Todo esto es de clavo pasado.

La divergencia es la de siempre, la perdurable, la que aparece, en una u otra forma, en el seno de casi todas las cuestiones. Es, en lo más hondo, la vieja cuestión que se debatió entre nominalistas y realistas, es la misma que se encuentra en las raíces de la disputa entre individualistas y socialistas.

Ponen unos la causa en la masa que ha de organizarse, en cada uno de sus individuos, y el efecto de la organización de ella, en el conjunto.

Sería cuento de nunca acabar y asunto no ya de todo un tratado de Sociología, sino de Filosofía general, el de mostrar la acción y reacción mutua entre uno y otro elemento (...).

Las dos corrientes que señalaba, al parecer antitéticas, cabe reducirlas a síntesis. El socialismo mismo no es mas que la última expresión, la mas pura y elevada del individualismo. Bien lo vio Marx, que bebió su ciencia en la sublime fuente de Hegel, el gran fecundador de tantas ciencias.

Cada uno de los individuos determina por su parte a la colectividad, de cuya integración surge una a modo de alma colectiva que refluye sobre los individuos componentes mismos, que así modificados vuelven a obrar sobre el conjunto y sobre ellos a su vez éste en inacabable proceso de mutualidad. El individuo socializado individualiza a la sociedad, que por su parte socializa a aquél.

(...) De la difusa vida de un pueblo surgen también oscuras acciones que forman la *cenestesia* nacional, base de la conciencia colectiva o social, representada como en cerebro por las clases directoras y gobernantes. Y así como en el organismo humano, también en el social es la acción mutua.

Mas hay que tener en cuenta que en todo organismo perfecto la unidad suprema, la de la conciencia, es mediata y resultante de otras unidades inferiores a ella antes que ser un foco unificador. Es las dos cosas.

Y dejándome ya de metáforas, casi siempre peligrosas, para entrar por camino llano, hay que reconocer que tiene el carácter español no poco de anárquico, de indisciplinado individualismo. El español ha sido siempre poco social. Podría repetir aquí mucho de lo que hace tres años escribí al estudiar el casticismo castellano, pero es preferible ahorrarlo (52).

Como todo carácter rudamente independiente, que se aísla y arma contra el ambiente social, el español clásico —el castellano— fue impositivo y dominante. A la anarquía interior responde la tiranía exterior. Donde los individuos se repelen y aíslan, la autoridad tiene que ser recia. Hay que vencer con una férrea envoltura la fuerza repulsiva de los componentes de la masa; un gas exige recipiente cerrado, y cuanto más expansivo aquél, más duro y más cerrado éste.

De aquí ha provenido ese exceso de autoridad central que tendía a unificar a la fuerza y desde arriba, y de aquí todas las violencias asimiladoras. En vez de esperar la modificación de este adusto individualismo de su mismo proceso y juego, se quería forzarlo, lográndose así tan sólo que se enconase y agravase por reacción. De tal modo se llegó al régimen de licencia fundamental bajo una severa disciplina formal, y así pereció no poca vida espiritual íntima, ahogada en germen.

Es inútil querer forzar las cosas. No hay más unidad fecunda y de veras viva que la que surge de la integración de lo diferenciado, la que va de abajo arriba, como no hay más canto perfecto que el que brota de la armónica sinfonía de la variedad de notas. (...)

(52) Se refiere a varios textos anteriores —«La casa histórica Castilla», «El espíritu castellano», «Sobre el marasmo actual de España»— escritos en 1895 y recogidos luego en su obra *En torno al casticismo* (cit.).

Y toda integración fecunda ha de arrancar de los mismos elementos que se integran; ninguna sociedad se mantiene estable si no es sobre la sociabilidad de sus miembros. Y en España, hay que confesarlo, estamos pobrísimo de espíritu asociativo. En las distintas manifestaciones de la vida pública cada cual se aísla a trabajar por su cuenta, cuando trabaja, sin sus compañeros o contra ellos. ¿Con qué asociaciones florecientes contamos, sean mercantiles, agrícolas, industriales, científicas, literarias, artísticas, deportivas, estudiantiles, culinarias o de cualquier otro orden? ¿Para cuántas cosas se asocia aquí la gente *espontáneamente*?

Hay que descontar, claro está, las asociaciones oficiales, de Real orden, las incubadas desde arriba; son asociaciones de estufa. O se mantienen por dietas y vanidad, como las Academias, o son peldaño para hacer carrera, o sirven, como no pocas cámaras agrícolas, de unidad electoral.

Da pena. Aquí las asociaciones, o son puramente nominales y languidecen, o se convierten en estrechos y cerrados cotarros, en verdaderas logias, en conventículos de secta, reflejo de los individuos que las forman. Apenas conozco asociaciones vivas y de espíritu amplio. Hay las que se reducen a funerarias o a sociedades de seguros mutuos; su vida no es vida, sino mecanismo oficinesco.

Los que aquí trabajan lo hacen aislados y por su cuenta, llenos no pocas veces de recelo hacia los de su misma profesión. El que no vive así se disipa en lo que llaman sociedad, en un trato superficial y frívolo, acabando, si es literato, en parásito adorno de los salones. La señora duquesa de la Espuma exhibe en sus salones, entre otros preciosos cachivaches, al eminente escritor Fulánez. Hay quien se encanalla así. Todo menos sufrir a iguales, a los que no han de resignarse a oír y admirar. ¡Cuesta tanto ser solo!

En otros países todo el que lleva algún tiempo escribiendo con mediano éxito y goza de firma algo prestigiosa, recibe de continuo cartas de gentes que le felicitan o le reprochan, apoyan sus doctrinas o se las refutan. Aquí es esto tan raro que cualquier escritor recuerda uno por uno estos casos de corresponsales espontáneos, descontando a los estúpidos que se dirigen bajo anónimo o seudónimo. Por mi parte puedo decir que casi todas las relaciones que he adquirido son de catalanes, a quienes nunca estaré lo bastante agradecido. Los cuento entre mis mejores amigos y me resultan los más sociables. (...)

Somos un pueblo poco sociable. Da envidia leer cómo se asocian en otros países para miles de objetos, muchos ridículos a nuestros ojos. El inglés es individualista si los hay, hasta la grosería, que es su característica nacional. Se encastilla en su *home* tanto o más que nosotros en nuestra vida privada. Y, sin embargo, posee un vigoroso espíritu de asociación, basado en su propio individualismo. (...)

Que me cuenten, pues, de aquí en adelante como socio de toda sociedad en que no haya que pagar cuota, pero ante todo deseo corregirme en la fuente del mal, en el poco instinto de sociabilidad. Quisiera tener de hoy más resolución para dirigirme en cualquier caso al primero que me haga gracia, sin que nadie me presente a él y sin aguardar coyunturas de la suerte y formar, desde luego, sociedad con él, con reglamento y toda la pesca. Y creo que debían obligarnos a los españoles a pasar media vida viajando, porque es en los viajes donde beben muchos de la misma bota. Pero a viajar en tercera, porque en primera se va adoptando cara de viaje, o de perro, que es lo que viste. No tenemos más que la apariencia de sociabilidad, una franqueza campechana de pura forma.

[*Vida Nueva*, Madrid, 27 de noviembre de 1898,
en *Obras Completas*, Barcelona, A. Aguado,
1958, t. XI, pp. 60-67]

Yo soy individualista rabioso, egotista furibundo, no ególatra, como suponen algunos, pues nunca me he creído un genio, sino un buen señor que escribe sus artículos como puede y vive en su rincón también como puede.

No soy superhombre ni odio a nadie ni a nada. Temo más al dolor que a las enfermedades, a las enfermedades más que a los hombres, a los hombres más que a la muerte.

Deseo muy pocas cosas, tan pocas que puedo decir como en un *Lied* de Goethe: en nada coloqué mi deseo.

Mi gran temor es este: sufrir; mi gran aspiración es llegar a la «euphoria» griega.

El mundo me parece un sitio en donde el hombre se constipa.

Brindo esta aclaración a los que me atacan con cortesía. A los demás no les brindo nada y sigo.

Pío Baroja:
Espíritu de Asociación

A mí, que soy egotista por temperamento, me parece admirable el carácter individualista que tiene el vascongado.

Pero yo creo que el individualismo nunca debe llegar al sacrificio del instinto de sociabilidad que es natural en el hombre.

En los pueblos valencianos y andaluces, en donde la gente se puede decir que viven en la calle; en donde las puertas no se cierran casi nunca en contra de las inclemencias del tiempo; el instinto social se satisface sin pensar, sin querer; la gente se habla y se comunica sus pensamientos en la calle, en donde pasa la vida. Por eso allí no se siente la necesidad de centros y de círculos sociales.

Nuestros pueblos vascongados, en donde el invierno es largo y la primavera lluviosa; en donde se vive mucho en casa, en el hogar, el círculo, el casino debía ser indispensable, y si no existe es porque los hábitos de reserva y de suspicacia del ciudadano vascongado le hacen sacrificar en todo o en parte de su instinto social.

Por ser tan gráfico el apólogo de Schopenhauer, de los puercos-espines, vale la pena de referirlo por si alguno no lo conoce. Un día helado de invierno —dice el espíritu pesimista— un rebaño de puercos-espines se reunió en apretado grupo para defenderse mutuamente del frío con su propio calor; pero al sentirse los unos heridos por las púas de los otros, se alejaron, y cada cual tiró por su lado. Cuando la necesidad de calentarse les impulsó a acercarse de nuevo se produjo el mismo caso, de manera que caían en un mal por librarse de otro, hasta que después de pensar —seguramente mucho— acabaron por comprender que había una distancia media en la cual se calentaban y no se herían. Yo no sé si nosotros los puercos-espines vascongados tenemos las púas más agudas o la piel más delicada, lo cierto es que cuando pasamos la vida en un pueblo nos decidimos todos a vivir aislados de nuestro propio calor.

Y ese es un mal grave, muy grave; la falta de espíritu de asociación nos hace tímidos a los vascongados, hace que no podamos desarrollarnos en la vida social; nos imposibilita para la lucha.

(El Pueblo Vasco, n.º 36, 5-IX-1903, en Hojas sueltas, edic. de L. Urrutia, Madrid, Caro Raggio, 1973, vol. II, pp. 324-326)

EL FUERISMO EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX

Coro Rubio Pobes (*)

Desde que en los años 30 el fuerismo diera sus primeros pasos, defendiendo la compatibilidad entre los fueros vascos y el nuevo Estado liberal sobre la base de presentarlos como *un tipo de administración provincial* que conjugaba a la perfección los principios de orden y libertad, el «justo medio» entre revolución y tradición que anhelaba el moderantismo hispano artífice de la construcción de dicho Estado, habían transcurrido años dorados para esta nueva ideología política que se erigió en hegemónica en las Provincias Vascongadas hasta finales de los años 60 del siglo XIX. Se vio avalada por destacados e influyentes políticos como el alavés Pedro de Egaña, dos veces ministro en gobiernos isabelinos, y validada desde el gobierno; bien estuviera ocupado por los moderados, que hallaron en la foralidad no sólo el reflejo del ideal conservador de una sociedad organizada bajo patrones jerárquicos y de orden, sino que también encontraron en los políticos fueristas el apoyo parlamentario que necesitaban para gobernar (1), como por los progresistas, quienes se vieron obligados a confiar en el régimen foral para garantizar el orden público frente a los muy temidos excesos de la revolución popular. Jalonaron esos años dorados éxitos clamorosos como la ley de 25 de octubre de 1839 (2),

(*) Profesora de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco.

(1) El moderantismo, falto de un proyecto de integración social y acosado por la izquierda, necesitó la colaboración de las oligarquías forales para hacer efectiva su dominación; a cambio de la conservación de los fueros, éstas le dieron el apoyo parlamentario que necesitaban. Véase J.M^a Ortiz de Orruño, «Las limitaciones de la revolución burguesa en España: el Estado liberal y los fueros vascos», *Trienio*, 13 (1989), pp. 183-200.

(2) Éxito no sólo por el resultado final favorable a los intereses fueristas sino éxito también en la medida en que la estrategia desplegada por las autoridades forales, de ligar estrechamente la causa foral a la finalización

Este artículo se ocupa de analizar la evolución del fuerismo en el último tercio del siglo XIX, estudiando en primer lugar su poliformismo —fuerismo carlista, fuerismo liberal, fuerismo democrático...—; ocupándose después del intento de superación de tal poliformismo por el fuerismo unionista de euskalerriacos y euskaros; y finalmente de su posterior derivación en dos líneas divergentes, la separatista y la autonomista. Igualmente, se presta atención a la aportación del fuerismo al proceso de construcción de la identidad vasca decimonónica.

que confirmaba los fueros vascos y los «legalizaba» otorgándoles nueva legitimidad constitucional —en interpretación fuerista, fue ésta una «ley constitutiva y fundamental», e incluso una «ley paccionada», que «constitucionalizaba» el régimen foral—; y otros menos brillantes pero igual de efectivos como el decreto Pidal de 4 de julio del 44, que en opinión de Egaña restablecía «las bases de la constitución del país como lo estuvieron en lo antiguo», recuperando el terreno perdido con Espartero, y que las habilidades negociadoras fueristas lograron convertir en un arreglo foral permanente; o como la constante dilación de la modificación de los fueros contemplada en la ley de 25 de octubre; o la invalidación de leyes y órdenes gubernamentales que contravenían los intereses forales gracias a la introducción de salvedades para las Vascongadas (leyes de desamortización, instrucción pública, estadística...). El fuerismo contribuyó de esta forma a institucionalizar una dualidad antitética entre la definición teórica del Estado —centralista y uniformizadora— y la realidad efectiva del mismo; «centralismo legal, pero localismo real» (3).

EL NUEVO FUERISMO DEL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX O LA POLISEMIA DEL FUERO

El Sexenio puso fin a esta trayectoria brillante del fuerismo isabelino y entregó el relevo al carlismo, que logró una victoria aplastante en los comicios de enero del 69 (4), como fuerza política hegemónica en estas provincias. Pero el Sexenio asistió igualmente a una metamorfosis del fuerismo (5) que dio como

de la guerra y pacificación del país vasco y presentar una imagen de unidad en torno a los fueros ente las cuatro provincias interesadas en ellos, caló en la opinión pública española y en la cámara de diputados —de mayoría progresista— que decidió sobre el famoso *Proyecto Arrázola* en el otoño del 39. Véase C. Rubio Pobes, *Revolución y tradición. El País Vasco ante la revolución liberal y la construcción del Estado español, 1808-68*, Madrid, 1996, p. 193, y ss.

(3) En palabras de Juan Pablo Fusi «La organización territorial del Estado», *España. Autonomías*, Madrid, 1989, p. 19.

(4) En Alava los candidatos carlistas lograron más del 88% de los votos emitidos (con una participación electoral del 69%); en Vizcaya, entre un 77 y un 81% de los votos (participación del 70%); y en Guipúzcoa entre un 63 y un 67% (participación del 86%). Cfr. Mikel Urquijo, *Liberales y carlistas. Revolución y fueros vascos en el prelude de la última guerra carlista*, Lejona, 1994.

(5) Es el término que emplean Javier Fernández Sebastián y M. Cruz Mina para caracterizar al continuo proceso de adaptación y puesta al día del corpus ideológico foral desde el siglo XVI al XX en sus respectivos artículos «Ideología, fueros y modernización. La metamorfosis del fueris-

resultado la aparición de otro nuevo, de un fuerismo polisémico que, cual mancha de aceite, impregnó a todas las ideologías en concurrencia. Fue durante la década de los 60, que presencié la configuración de los partidos políticos modernos —pasando de grupos de notables organizados exclusivamente con fines electorales a organizaciones de estructura permanente y programa definido—, cuando el fuerismo se transformó en sustrato común del conjunto de ideologías en presencia en el país vasco (6). Y el fenómeno se agudizó tras la abolición foral de 1876, cuando el clima de exaltación fuerista que se desató entonces convirtió a la defensa del régimen foral en lugar común de toda la literatura política del momento. Liberales, carlistas, demócratas, republicanos federales y unitarios castelanos... todos se convirtieron en defensores de los fueros, aunque cada cual realizó una lectura distinta de los mismos, adaptada a su particular visión política.

Así, el carlismo vasco convirtió a los fueros, utilizados ya en la primera guerra como instrumento potenciador de la adhesión a sus filas, en uno de los puntos centrales de su ideario, obligando al propio Don Carlos a adoptar una actitud de defensa hacia estas «leyes viejas» que contentara a aquellos de sus partidarios que le concedían importancia (7). Pero el carlismo defendió los fueros presentándolos como compendio de virtudes antiliberales: modelo de descentralización opuesto al centralismo liberal; modelo de democracia primitiva, de la verdadera democracia frente a la «falsa» del liberalismo del Sexenio; de la verdadera libertad, la libertad cristiana; y reflejo del espíritu religioso del pueblo, siendo precisamente en ese espíritu donde residía la bondad del fuero: «la bondad del fuero vascongado no está en

mo. I: hasta el siglo XIX» e «Ideología, fueros y modernización. La metamorfosis del fuerismo. II: siglos XIX y XX», en *Historia Contemporánea*, 4 (1990), pp. 61-87 y 89-106.

(6) José M^a Extramiana afirma respecto a esta unanimidad fuerista de los años 60, que «lo que llama la atención es que toda argumentación fuerista y desarrollada se inserta en una visión del mundo que nunca deja de ser conservadora, con posiciones que, en épocas de crisis o de incertidumbre, la tornan fácilmente tradicionalista. No sorprende que, después de 1876, Sagarmínaga y otros intransigentes de origen liberal adopten posturas cada vez más tradicionalistas, ni que el federalismo sea débil o, cuando tiene más fuerza como en el caso de la Navarra de la Restauración, se limite a una lectura progresista del fuero». Cfr. «Regionalismo y pre-nacionalismo en el país vasco del siglo XIX», en VV.AA.

(7) Véase Vicente Garmendia, *La ideología carlista (1868-1876)*. En *los orígenes del nacionalismo vasco*, San Sebastián, 1985, p. 447 y ss.

las leyes que forman su código: está en el espíritu que ha informado esas leyes» (Vildósola en las Cortes, 15-XI-1871).

La unión inextricable entre fueros y religión fue un afortunado hallazgo de los carlistas, dado que en la medida en que se presentaron como los únicos defensores de la religión, se mostraron también como los únicos defensores de los fueros (9); un cóctel con enorme tirón popular. Los neocatólicos llevarían a sus últimas consecuencias esta unión entre fueros y religión, dejando bien claro la prelación entre los términos: «Jaungoicoa eta Foruak: antes Dios que los fueros, siempre unidos, jamás en discordancia o separados» (Arístides Artiñano, *Jaungoicoa eta Foruac. La causa vascongada ante la Revolución española*, Vitoria, 1868). El diario neocatólico *Euscalduna* afirmaba en su número de 1 de enero del 69:

«En el fondo de nuestros hogares, se abre todavía con respeto el Código inmortal de nuestras libertades, y el mundo entero envidia nuestra grandeza; en sus páginas están escritos desde tiempo inmemorial los más profundos principios de la ciencia política y el espíritu moderno del siglo XIX cargado de conquistas, apenas sí acierta a leer los párrafos admirables que aquí sabemos todos de memoria; él proclama libertades que no puede realizar, y aquí las practicamos desde hace muchos siglos. ¿Qué extraño es que nuestro corazón esté tan apegado a un Código tan sublime, y que nuestros pechos sean el broquel y firme escudo que amparen instituciones tan queridas. ¡FUEROS! éste es el grito de nuestra independencia, la expresión de nuestra libertad, el acento de todo nuestro patriotismo.»

El carlismo hizo así de los fueros un punto central de su doctrina, y se amparó en ellos durante los primeros momentos del Sexenio para encubrir un teórico abstencionismo en política estatal, admitiendo cualquier gobierno siempre que se comprometiese a respetar los fueros: «bien pudiera escusarse Vizcaya de concurrir a unas cortes constituyentes, dejando a la madre patria que adopte la forma de gobierno que más apetezca, y acogiendo y acatando después la nueva constitución, sin perjuicio de los fueros», proponía el manifiesto electoral de los carlistas vizcaínos de enero de 1869. No tardaron sin embargo en abandonar esta postura; apelando al pacto de la unión voluntaria con la Corona, reclamaron el respeto a los fueros y se ofrecieron como los únicos garantes de la conservación de los mis-

(8) Cfr. V. Garmendia, op. cit., p. 383.

mos. Los fueros, las «leyes viejas», sólo podían ser garantizados por Carlos VII como representante de la monarquía tradicional, tal como explicaba el guipuzcoano Miguel Dorronsoro en el folleto *Lo que fueron los reyes de España y lo que ha sido y es el liberalismo para con los fueros de Guipúzcoa* (Azpeitia, 1870):

«La historia de Guipúzcoa, historia escrita en los Fueros y en los registros de Juntas, nos prueba del modo más concluyente que la monarquía tradicional y los Fueros se hermanaron perfectamente; pues si es cierto que alguna rara vez se escedieron los reyes, no lo es menos que, convencidos de nuestro derecho, acabaron siempre por hacernos justicia (...). D.Carlos VII representa la monarquía tradicional, que en quinientos años respetó los derechos de la débil Guipúzcoa, y que en tantos siglos, a pesar de ser poderosa, vivió en admirable consorcio con nuestros fueros, buenos usos y costumbres, resolviendo con justicia las cuestiones que de tarde en tarde se suscitaban; pudiendo asegurarse que la Provincia en 1800 conservaba quizá todos aquellos Fueros con los que en 1200 se incorporó voluntariamente a la Corona de Castilla, con más algunos privilegios remuneratorios, concedidos por los Reyes. D. Carlos VII restituirá a las Provincias vascongadas y Navarra los fueros de que el liberalismo les ha arbitrariamente despojado, sin perjuicio de que nosotros mismos hagamos foralmente todas aquellas modificaciones que la experiencia aconseje y los intereses actuales, morales y materiales, demanden (...)».

La defensa de los fueros corre pareja así a la defensa de la monarquía tradicional, dotadas ambas instituciones de un origen antiquísimo que garantiza su valor; cuanto más vieja es la institución, más respeto merece en la lógica carlista. De ahí que todo sincero defensor de los fueros no pueda ser liberal: «El fuero representa la tradición; el liberalismo es la innovación: luego hay perfecto antagonismo, incompatibilidad absoluta entre el fuero y el liberalismo» (art. «Los liberales vascongados», *La Esperanza*, 16-IX-1870).

El liberalismo vasco, que, salvando la disidencia antiforal donostiarra de los años 30 (9), había defendido «el sentido pro-

(9) He trabajado el tema en el estudio introductorio a *Memoria Justificativa de lo que tiene expuesto y pedido la ciudad de San Sebastián para el fomento de la industria y comercio de Guipúzcoa*, (Textos Clásicos del Pensamiento Político y Social en el País Vasco; 3), Bilbao, 1996.

fundamente liberal» del ordenamiento foral con el objeto de justificar la implantación del régimen constitucional en las provincias (10) (también el liberalismo español, como apuntó en su día Jover, recurrió a la historia para justificar el tránsito a la codificación liberal a partir de una tradición preexistente (11)), en los años 40 descubrió en el fuero ciertos aspectos beneficiosos que interesaba conservar (exenciones fiscales, estancos de tabaco y sal...) y se convirtió desde finales de esta década en un abanderado más de la causa foral. Los manifiestos programáticos de los partidos liberales guipuzcoano, vizcaíno y alavés de 1868 coinciden en presentar a los fueros como la más alta expresión de las libertades revolucionarias. Tuvieron que esforzarse no obstante en combatir la imagen antiforal que del liberalismo propagaba el carlismo vasco.

En 1870 el diario *Irurac Bat* se veía obligado a aseverar que el liberalismo no constituía una amenaza para los fueros sino una garantía y que una de sus obligaciones era obrar en su defensa, de manera no egoísta, extendiendo las libertades forales a todos los españoles «para obtener la realidad del gobierno del país por el país» (*Irurac Bat*, 27-I-1870). El manifiesto electoral del partido liberal de San Sebastián de mayo de 1873 puso en evidencia hasta qué punto el liberalismo vasco había hecho suya la bandera foral: «El Comité liberal fuerista, al dirigirse a vosotros cuando vais a hacer uso de vuestro derecho electoral, os propone un programa lacónico, pero expresivo; breve, pero elocuente: el fuero y el respeto a los poderes supremos de la nación, siempre que éstos respeten a su vez nuestra autonomía foral». Si elocuente es el comienzo de esta declaración programática del comité electoral, que se denomina a sí mismo *liberal fuerista*, el resto del texto no tiene desperdicio: apelación al pactismo, interpretación en esta clave del Convenio de Vergara, que en buena tradición fuerista se denomina *ley constitutiva*, y defensa de la autonomía, «salva la unidad nacional», en la que se cifra el «modo de ser euskaro»:

(10) Véase J. Fernández Sebastián, *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, 1991, pp. 163-170.

(11) Cfr. J.M. Jover, «Prólogo» a la *Historia de España fundada por R. Méndez Pidal. La era isabelina y el sexenio democrático (1834-1874)*, Madrid, 1981, pp. XXXV y ss. Véase también B. Clavero, *El Código y el fuero. De la cuestión regional en la España contemporánea*, Madrid, 1982, pp. 5-6; 68 y ss; y M.C. Mina, *Fueros y Revolución liberal en Navarra*, Madrid, 1981, p. 64.

«Fundada nuestra organización local en la voluntaria unión a la Corona de Castilla, fue solemnemente confirmada en el pacto de Vergara que dio la paz a España. La célebre ley constitutiva de 1839 y el decreto de 16 de Noviembre del mismo año, que fue su complemento, encierran todo nuestro organismo. Ayuntamientos, Diputaciones y Juntas Generales conforme a Fuero y costumbre en su estructura y en sus atribuciones: representación en el poder central conforme a la ley política del Estado. Tal es nuestra constitución foral en su esencia y tales son y deben ser nuestras relaciones con el Gobierno de la Nación.

»Caben perfectamente nuestras instituciones dentro de la República y quizás lleguemos a envanecernos de que, ensayadas y probadas como lo están por la experiencia de muchos siglos, sirvan de norma para la República cuyo planteamiento se propone.

»En Suiza y en los Estados Unidos, Repúblicas que se citan como modelo, se respetan la autonomía de cada Cantón o Estado, su administración peculiar, su gobierno, sus asambleas y hasta sus códigos: hay notables divergencias en lo más notable de su organización local, pero en todos está llevando al último límite el pensamiento autonómico, salva la unidad nacional. No es otro nuestro modo de ser *euskaro*, llámese provincial, cantonal o como se quiera (...)»

El texto no sólo evidencia la importancia que el fuero había adquirido a estas alturas del siglo como movilizador social, sino que esta declaración final sobre *el modo de ser euskaro* muestra también el valor que el ingrediente foral tenía en la identidad vasca decimonónica, que en estos momentos se estaba construyendo. Nos ocuparemos más adelante de esta cuestión, pero antes cerremos este apunte de la defensa foral por el liberalismo vasco con el encendido discurso que el guipuzcoano Fermín Lasala pronunció en el Congreso el 17 de julio de 1876, pocos días antes de que fuera aprobado la famosa ley de supresión de fueros: «Los fueros, ésa es la bandera del partido liberal, el cual la necesita para conservar su popularidad y su influencia al mismo tiempo que da culto a las grandes ideas de nacionalidad, a las grandes corrientes que dirigen la civilización moderna. (...)Yo no os digo que en nada sea reformable la organización foral (...), pero os digo, sí, que es preciso conservarla en bien del partido liberal».

También demócratas y republicanos, dos jóvenes fuerzas políticas articuladas como partido en los años 60, abrazaron la

bandera foral. Cuando en 1865 Emilio Castelar y José M^a Orense viajaron a Bilbao para organizar el partido demócrata vizcaíno, defendieron la naturaleza democrática de los fueros vascos; fueros entendidos como compendio de libertades democráticas, económicas y políticas, y expresión de la «soberanía» (autonomía) provincial; de manera que en toda España debía ser «adoptado un sistema provincial semejante al de los fueros», como proponía Orense en su folleto *Los fueros* publicado en 1859 en Madrid. Orense consideraba no obstante a los fueros como un bien relativo; abogaba por un sistema político descentralizado y libre para el Estado, con un propósito «regeneracionista» que le liberara del despotismo y la centralización, sentando las bases de una España futura que volviera a recuperar el rango que había tenido entre las naciones. Para tratar de legitimar su propuesta, buscó en la historia un ejemplo de respeto a las libertades ya ensayado; y lo encontró en el régimen foral:

«Este folleto tiene por objeto patentizar que dentro de la misma España hay tres provincias que se rigen prácticamente por el sistema democrático, en los puntos más culminantes. El desestanco del tabaco y sal, la no existencia de quintas, matrículas y papel sellado, es el sistema económico vasco y el de la democracia española. La autonomía práctica en aquellas provincias debe hacer caer de su burro a los que no acaban de entender esta palabra. Los Fueros es la procedente enteramente en cada Provincia de los mismos vascongados, y para ellos mismos, y no para otros, ni para el Estado, cuyas verdaderas funciones quedan intactas. Legalmente no puede atacar sus leyes o Fueros ni el Rey, ni las Cortes, ni aun el pueblo o nación, invocando la soberanía nacional. Tal es lo que constituye la autonomía provincial. Así se practica en los cantones suizos, en los estados de la Unión Americana, en las provincias del imperio del Brasil, que es una gran federación; pero en España sólo en dichas Provincias Vascongadas. Las demás reciben las leyes propias de cada provincia, y de fuera, de la corte o de las Cortes, y por consiguiente carecen de autonomía provincial.»

«En política tienen los vascongados la verdadera autonomía provincial», afirmaba en otra parte del folleto, explicando que esta «autonomía o Soberanía provincial (...) en nada se opone a la Soberanía Nacional, a la manera que la independencia de la familia no se opone ni al municipio ni al Estado». Los demócratas vascos, siguiendo esta línea, presentaron al fuero, «las libertades forales», como quintaesencia de la democra-

cia, concluyendo en consecuencia que «solamente la Democracia es compatible con los Fueros» —como rezaba el título del artículo de Cosme Echevarrieta en *El Eco Bilbaíno* de 5-V-1866-, aunque manteniendo siempre cierta actitud crítica hacia él.

Los partidos republicanos vascos, nacidos en 1868 de la división de los demócratas, también introdujeron desde un principio en sus programas la defensa de los fueros, pero añadieron a la lectura demócrata de los mismos un ingrediente más; el fuero equivalía a un «lazo federativo» con el Estado, como afirmaba en sus escritos Joaquín Jamar. El Pacto Federal de Eibar de 23 de junio de 1869 definía en su artículo primero a los fueros como «un régimen democrático republicano», y añadía que «la federación constituida de Navarra, Vizcaya, Guipúzcoa y Alava aspira en primer término a conservar y defender las instituciones a cuya sombra han vivido, y a restaurar las libertades de que han sido privadas, durante la larga dominación monárquica; defendiendo su código foral de nuevas mutilaciones hasta alcanzar su completa autonomía provincial, conservando al mismo tiempo el más estrecho y perpetuo vínculo de unidad con la madre patria en el lazo federal republicano.» El manifiesto electoral de los republicanos federales de San Sebastián de marzo de 1871 declaraba: «Vascongados, somos fueristas: pero de bien distinta manera que otros elementos liberales de este distrito que a trueque de la conservación de los Fueros ofrecen una ductilidad política bien poco envidiable, nosotros somos Fueristas porque somos demócratas»; mientras que otro manifiesto del mismo año, pero de los republicanos federales de Tolosa aclaraba: «Amamos los fueros en cuanto formulan la libertad y autonomía del vascongado». Esta lectura del fuero en clave de autonomía, sobre la que volveremos más adelante, será llevada a su máxima expresión por el guipuzcoano Francisco Gascue, quien defenderá en los primeros años del siglo XX un «fuerismo progresivo» —frente al conservador, o «histórico» como él lo denomina— que hiciera de los fueros el factor legitimador de una organización autónoma y democrática de las provincias vascas.

Tras la abolición foral de 21 de julio de 1876 la unanimidad en torno a los fueros se acentuó. El sentimiento de frustración que produjo la ley aboloria dio lugar a un generalizado clima de exaltación fuerista, verdadera explosión de protestas contra la citada ley, de encendidas reclamaciones de reposición y de loatorios cantos forales, que se mantuvo durante varios años. No obstante, en algunas fuerzas políticas la reclamación foral se convirtió en un mero ingrediente formal de su lenguaje no

exento de gran carga de oportunismo; así sucedió con el liberalismo oligárquico, contemporizador y transigente con el cambio que supuso el establecimiento del régimen de conciertos económicos; o con el carlismo, que tras su derrota militar centró el eje de su discurso político en la defensa de la religión y en la del pretendiente mucho más que en los fueros (12).

El vizcaíno Fidel de Sagarmínaga denunció este fuerismo difuso que impregnaba a todas las ideologías en concurrencia —«entendemos que los fueros, separados del derecho foral, son palabra vacía de sentido o lazo capcioso que se nos tiende»—, reclamando una política activa y decidida que, superando divisiones partidistas —«ha llegado ya el tiempo de subordinar las propias opiniones, más completamente que nunca, a la defensa de los derechos históricos del País»—, se centrara en la recuperación *íntegra* de los fueros y derogación de la citada ley abolicionista, aislándose de la política estatal —renovando «la política de prudente y no egoísta apartamiento respecto del curso general de los asuntos públicos de España»—. Levantó así, con el lema *Jaungoikoa eta Foruak* (Dios y Fueros), la bandera de la *Unión Vasco-navarra*, concebida no como un partido —en buena lógica con sus propuestas de abandono del partidismo— sino como agrupación electoral. Una agrupación electoral unitaria pensada para todos los vascos peninsulares, vascongados y navarros:

«Unidos ya vascongados y navarros por el lazo común de la desgracia, que así consideramos la pérdida de nuestras instituciones en esta tierra, como estaban ya unidos por otros vínculos de largo tiempo atrás, debemos esperar confiadamente que, en adelante, pondrán su mayor y más tenaz empeño en formar un solo pueblo, dentro de la patria común española».

(12) Javier Corcuera, (*Orígenes, ideologías y organización del nacionalismo vasco, 1876-1904*, Madrid, 1979, p. 106 y ss.) ha explicado la actitud del liberalismo con razones de interés económico —«No son, pues, los derechos históricos los que mueven a la oligarquía liberal (transigente), sino «los negocios», negocios que, evidentemente, se aseguran con el control político de unas diputaciones relativamente autónomas y con el concierto económico»—, y la del carlismo por su inoperancia tras la derrota militar, su cercamiento político —atacado en lo religioso por los integristas y en lo foral por los euskalerríacos— y por su alejamiento de los intereses populares —«El partido carlista asumió demasiado tempranamente una función tribunicia, y no fue capaz de mantener su utopía sino en lo que tenía de más accesorio: la figura del pretendiente, utopía cada vez más lejana a medida que se asienta la monarquía restaurada»—.

Aunque la propuesta unionista de Sagarmínaga no obtuvo el resultado esperado —fracasó electoralmente y desde 1881 quedó reducida al núcleo de los euskalerriacos, los fueristas intransigentes de la Sociedad Euskalerría de Bilbao—, contribuyó a extender una conciencia de común identidad entre vascongados y navarros, así como a divulgar los dos referentes esenciales de esta identidad; Dios y Fueros —labor esta última en la que fue fundamental, como puede suponerse, la propaganda católica del carlismo y la propaganda fuerista del resto de las fuerzas políticas—. También jugó un importante papel en este sentido la Asociación Euskara de Navarra, fundada en Pamplona en 1878 como mera entidad cultural —dedicada a «conservar y propagar la lengua, literatura e historia vasco-navarras; estudiar su legislación y procurar cuanto tienda al bienestar moral y material del País»—, pero de indudable dimensión política. Sus miembros defendieron la misma ideología fuerista intransigente de los euskalerriacos —Dios y fueros, unión vasco-navarra, y abandono de los partidos tradicionales de ámbito estatal (13)—, y fueron los primeros formuladores del lema *Zazpiak bat*. Su actividad desplegada en el plano cultural, especialmente la labor en defensa del euskera, contribuyó de manera decisiva a la afirmación de la singularidad de los vascos como pueblo, nacionalidad, e incluso raza. «La idea euskara no es, en resumidas cuentas, más que la encarnación del *sentimiento nacional* de una raza. (...) El vasco y el navarro se hallan hoy en íntima comunión con su pasado; tienen conciencia de lo que significa el nombre que llevan, y afirmando la idea de la nacionalidad española, afirman a la vez su propia personalidad euskara», se leía en el número de 23 de febrero de 1883 de *Lau Buru*, órgano de expresión de la Sociedad Euskara.

La afirmación de la común identidad de todos los vascos y de su singularidad como pueblo constituyó el elemento central de una nueva elaboración teórica que comenzó a construirse a mediados del siglo XIX, en respuesta a las transformaciones políticas y sociales derivadas de la Revolución liberal (14). Se trató de una nueva formulación de identidad

(13) Aunque su antiliberalismo fue más radical, su catolicismo mayor, y su fuerismo más inmovilista. Cfr. J. Corcuera, op. cit., p. 134-35.

(14) Me he ocupado del tema en «La construcción de la identidad vasca (en el siglo XIX)», actualmente en prensa en la revista *Historia Contemporánea* editada por la U.P.V.

colectiva, que superaba el marco de las identidades locales y provinciales dominantes hasta el momento —aunque sin anularlas— tratando de dar respuesta a nuevas necesidades sociales —las derivadas de los cambios producidos en el proceso de implantación de la sociedad burguesa— y nuevas necesidades políticas —justificar el mantenimiento de la foralidad vasca en el seno del Estado liberal de vocación centralista y uniformizadora—. Se fue construyendo así entre los años 40 y 80 del siglo XIX una *identidad vasca* que tuvo como ingredientes fundamentales: 1.-el ingrediente religioso, la catolicidad de los vascos; 2.-la afirmación de su singularidad histórica, cultural y política; y 3.-el doble patriotismo, vasco y español a la vez. Y es que en la identidad vasca decimonónica —otra cosa sería la formulada por el nacionalismo aranista a partir de los años 90— vasquidad y españolidad no eran concebidos como términos antitéticos sino complementarios. La cita de *Lau Buru* más arriba incluida refleja muy bien esta idea.

FUERISMO Y SEPARATISMO

Aunque euskaros y euskalerriacos propugnaron ese doble patriotismo, su fuerismo comenzó a ser acusado de separatista. El diario *La Unión Vasco Navarra*, órgano de los fueristas intransigentes vizcaínos, denunciaba en 1880 que los liberales «de disparate en disparate han concluido por llamarnos separatistas» y otro tanto hacían los euskaros navarros en similares fechas, esforzándose ambos en demostrar que no lo eran —aunque varios de los fueristas intransigentes vizcaínos y navarros, entre ellos Arturo Campión, pasaron poco después a militar en el PNV y a pesar de la existencia de elementos prenacionalistas en sus doctrinas (15)—. Pero las acusaciones de separatismo alcanzaron no sólo a euskaros y euskalerriacos sino a otras manifestaciones de fuerismo: en noviembre de 1881 Castelar protestaba contra un discurso del diputado carlista Ortiz de Zárate «porque en el fondo de ese discurso, que es el vivo reflejo de la opinión de las Provincias Vascongadas (...) late el espíritu separatista, mucho más funesto y terrible que el filibustero». El fantasma del «peligro separatista» se fue incrementando desde entonces en la opinión pública española, y cobró fuerza con el surgimiento de los nacionalismos periféricos; durante la coyuntura «noventayochista», temido como posible segunda edición del desenlace cubano, actuó como revulsivo del nacionalismo español y del planteamiento de todo un conjunto de proyec-

(15) Véase J. Corcuera, op. cit., p. 126 y ss.

tos políticos orientados a la reforma político-administrativa del Estado (16).

No obstante, no faltaron argumentos para alimentar este fantasma separatista; en diciembre de 1894 Sabino Arana publicaba en *Bizkaitarra* un artículo titulado precisamente «Separatismo» en el que afirmaba;

«Sólo podemos mirar al separatismo de Cuba como cuestión extranjera que, en sí misma considerada, en nada influye en el de nuestra patria y que nos tiene muy sin cuidado realícese algún día o nunca pase de proyecto (...). Únicamente por lo que pueda influir en la situación interna de España, que es la nación opresora de Bizkaya, puede aquel asunto preocuparnos, pues tanto nosotros podemos esperar más de cerca nuestro triunfo cuando España se encuentre más postrada y dominada».

Poco antes, en el mes de abril, en otro artículo también publicado en *Bizkaitarra* titulado «Fuerismo es separatismo», Arana afirmaba que «el fuerista para serlo de verdad, ha de ser necesariamente separatista». Era ésta la consecuencia última extraída de una interpretación del fuero en clave de códigos nacionales, leyes originarias (*legizarrak*) nacidas de la soberanía vasca: «leyes creadas por el pueblo vasco para sí mismo en su estado normal de innata independencia; por ello mismo no puede decirse, como afirman carlistas y euskalerriacos, que el gobierno español hubiera jamás “abolido” los fueros vascos: lo que es exacto y preciso, en términos histórico-jurídicos, es que España ha conquistado y sometido en este siglo al pueblo basko» (*El partido carlista y los fueros vasko-nabarro*, 1897). De ahí que los vascos no sean por naturaleza españoles, dado que aunque «parezcan españoles, por regirse por las leyes españolas y estar gobernados por el poder español, esto nada significa si, tomando la historia en las manos, resulta que están así contra su propia naturaleza. En una palabra (...) los bizkainos no son españoles por naturaleza, aunque lo sean hoy de hecho y por fuerza» («¿Qué somos?», en *Bizkaitarra*, 16-VI-1895). Y de este acto de fuerza derivaba el derecho —y obligación— del pueblo vasco a recuperar su independencia originaria, independencia perdida, según su opinión, en 1839, cuando con la proclamación de la unidad constitucional del Reino los «Estados vascos» se con-

(16) Cfr. Andrés de Blas, «Refundación del nacionalismo español», en *Memoria del 98. De la guerra de Cuba a la Semana Trágica*, Madrid, 1997, p. 232.

virtieron en meras provincias españolas, y no en 1876 como creían la mayoría de los fueristas, calificando a la foralidad existente entre ambas fechas como «fueritos», simples privilegios fiscales y militares consentidos por el gobierno español. Arana denunciaba a los «falsos fueristas», desde republicanos a carlistas, por ser todos ellos «acérrimos partidarios de la dominación española» dado que reclamaban simplemente la abolición de la ley del 76, afirmando que el verdadero fuerista había de ser necesariamente separatista.

En los años en que Arana formulaba su teoría, el fuerismo había perdido prosélitos; a partir de 1881 la unanimidad fuerista quedó rota con el abandono por parte del liberalismo monárquico de la reclamación foral, que a partir de entonces desenterraría sólo ocasionalmente, como arma de presión política, en los momentos en que había que renovar el Concierto económico. Con la disolución del grupo de los euskaros (1886) y la progresiva languidez de los euskalerriacos, que no obstante se mantuvieron en pie hasta 1890, la bandera foral quedó en manos de los carlistas y, sobre todo, de los integristas —que defendieron «la íntegra restauración de nuestro régimen foral y la más amplia autonomía de todo aquello que no pudieron preveer nuestros Fueros, y hoy constituye parte importantísima de la vida moderna, reservando para la nación aquellas prerrogativas madres, aquellas leyes fundamentales necesarias a la existencia de la patria» (17)—, a los que se sumó poco después el nacionalismo aranista; es decir, el fuerismo pasó en la década de los 80 a ser patrimonializado por las fuerzas de derecha. Sólo el republicanismo trató de vencer esta inercia con su fuerismo autonomista.

FUERISMO Y AUTONOMISMO

En los años siguientes a la abolición foral se formularon diversas reclamaciones de concesión de una «autonomía administrativa» para las provincias vascas, tras las que se ocultaba la aspi-

(17) Juan de Olazábal, *Liquidando cuentas. Cuestiones candentes que interesan a todos los vascos*, s/d. El integrismo rechazó el separatismo y defendió una España regional, federación de regiones autónomas de base histórica: como explicaba Olazábal, «el integrismo consigna como uno de los fundamentos de su programa, el reconocimiento geográfico de España por sus regiones naturales y el de la personalidad propia de cada una de ellas en lo político, lo administrativo y jurídico, proclamando la vindicación absoluta del régimen histórico y tradicional para todos los antiguos reinos, principados, señoríos y provincias y el reconocimiento de sus derechos a completarlo y modificarlo según las necesidades y conveniencias de los mismo (...)». Sobre el integrismo véase M. Obieta, *Los integristas guipuzcoanos, 1888-1898*, San Sebastián, 1996.

ración de proteger el sistema de Concierdos de posibles contingencias y de consolidarlo legalmente (18), pero hasta principios del siglo XX el autonomismo no cobraría verdadero protagonismo. Fueron los republicanos quienes más desarrollaron la idea autonomista en su esfuerzo por otorgar al tema foral un enfoque teórico progresista. Realizaron así una lectura del fuero en clave autonomista —hemos visto más arriba a Orense afirmar a la altura de 1859 que «en política tienen los vascongados la verdadera autonomía provincial»— que puso cada vez más el acento en su valoración como expresión del derecho de autogobierno:

«¿Cuál es el principio fundamental, esencial, del fuero? ¿En qué punto coincidimos todos los que nos preciamos de buenos vascongados (...)? Ese principio está indisolublemente unido a la afirmación categórica de nuestra *existencia* como pueblo, de nuestra *personalidad vasca*. Consiste pura y simplemente en el *derecho nativo* nuestro a administrarnos y organizarnos como mejor nos acomode en todos aquellos asuntos que no son, *que no deben ser*, mejor dicho, atributivos del Poder central. *Ese principio del gobierno del pueblo vascongado, por sí mismo y para sí mismo, constituye la esencia del fuero y se refleja en todos sus capítulos y disposiciones*».

Quien así hablaba era el republicano federal guipuzcoano Francisco Gáscue en un folleto publicado en San Sebastián en 1909; *El fuerismo histórico y el fuerismo progresivo en Guipúzcoa*. Añadía que el fuero no era un dogma cerrado sino que estaba sujeto a modificación, excepto en lo que se refería a su principio fundamental, el derecho del pueblo vascongado a gobernarse por sí mismo; si desaparecía este derecho, desaparecía el pueblo euskaro: «En el principio de la soberanía del pueblo euskaro, que hoy llamaríamos autonomía radical, estamos todos absolutamente conformes. Es nuestro lazo de unión y no puede menos de serlo, porque desapareciendo el derecho de regirnos por nosotros mismos desaparece el pueblo euskaro como *personalidad jurídica y colectiva*; habrá vascongados, como hay judíos, polacos y tcheques en otros Estados, pero no constituyendo pueblo organizado y con vida propia.» El derecho de autogobierno era por consiguiente la esencia misma del pueblo y la condición última de su existencia. Gáscue rechazaba el ingrediente católico como principio fundamental del

(18) Cfr. Luis Castells, *Modernización y dinámica política en la sociedad guipuzcoana de la Restauración, 1876-1915*, Madrid, 1987, p. 397.

fueros, o como constitutivo esencial del pueblo vascongado, y reclamaba para las fuerzas de izquierda la bandera foral, frente al monopolio que el carlismo y el incipiente nacionalismo vasco trataban de ejercer sobre ella: «No, no podemos dejar los de la izquierda de ninguna manera que los de la derecha se confiaran a sí mismos el monopolio de la doctrina foral. *Esa doctrina nos pertenece a los demócratas*, a los que defendemos el principio del gobierno del pueblo por el pueblo, no sólo para nuestro país, sino para la humanidad entera».

Pero el empeño de los republicanos por modernizar la cuestión foral se saldó con un fracaso; durante el siglo XIX se fue consolidando en la mentalidad popular la asimilación de los fueros a la sociedad tradicional, lo que se tradujo políticamente en una identificación de la causa vasca con las fuerzas conservadoras. Al patrimonializar los factores ideológicos con mayor impacto social, fueros y religión, garantizaron su predominio político (19).

No obstante, a principios del siglo XX hubo todavía un intento por hacer de la bandera foral, interpretada en clave autonomista, una reclamación por encima de divisiones partidistas. El republicano Gascue fue uno de los principales impulsores de la creación de un movimiento político que, actuando como catalizador del sentimiento foral, logró aglutinar a distintos partidos políticos y, por vez primera, a numerosos sectores de las masas; la Liga Foral Autonomista (20). Esta liga autonomista en la que cabían «desde los liberales más avanzados hasta los clericales más recalcitrantes (...) prescindiendo de las demás ideas que forman los partidos políticos», fue una idea empezada a madurar en la primavera de 1904, y especialmente a raíz del impacto que en la opinión pública vasca produjo la Ley de Alcoholes del mes de junio (que gravaba con nuevos impuestos los alcoholes, comprendidos ya, según se entendió, en el Concierto económico de 1894), y de la oleada de protestas populares de signo fuerista que suscitó. Con el objeto de recoger este entusiasmo fuerista, se decidió llevar a efecto en el mes de noviembre la idea de la Liga, que logró reunir en Guipúzcoa a integristas, liberales, republicanos federales y, con mayores reticencias, a carlistas y republicanos unionistas, en una misma candidatura electoral comprometida «a gestionar la reintegración del régimen foral», concebida como interclasista, popular

(19) Cfr. L. Castells, op. cit. p. 405.

(20) Véase L. Castells, *Fueros y conciertos económicos. La Liga Foral Autonomista de Guipúzcoa (1904-1906)*, San Sebastián, 1980.

y sin matices políticos. La reclamación foral, defendida con distinto grado de intensidad y sinceridad entre los heterogéneos integrantes de la Liga, se entendía como reclamación del reconocimiento de la personalidad histórica de los territorios vascos y de la reposición de sus antiguas instituciones, de manera que obtuvieran «la autonomía completa de su gobierno interior» (*Manifiesto de la Liga Foral de Guipúzcoa* de 3-XII-1904) (21). Consideraban que las autonomías era el remedio que debía aplicarse a toda España para *regenerarla* y liberarla de su mayor problema, el centralismo, causante de todos los males que la asolaban. Sin embargo, y debido a razones partidistas, sólo tuvo éxito en Guipúzcoa y en el distrito de Vitoria, fracasando en el resto del país; la Liga no llegó a formarse en Vizcaya ni en Navarra, a pesar de las gestiones en este sentido de la Liga guipuzcoana, y en cuanto a Alava, aunque llegó a constituirse una Liga Foral, sólo tuvo influencia en Vitoria, quedando fuera de su alcance los distritos electorales de Amurrio y Laguardia. No obstante, en 1906, una vez renovado del Concierto, la Liga se disolvió.

La propuesta autonomista pasó a partir de entonces a ser instrumentalizada desde el nacionalismo. Desde 1898, la consecución de la autonomía se convirtió en el horizonte político inmediato —concebido como un medio no como un fin— del nacionalismo vasco, especialmente desde el «giro españolista» de Sabino Arana en 1902-1903. Si bien hasta 1898 Arana había profesado un profundo independentismo, acusando al autonomismo de ser «españolista», mero regionalismo, aquél año clave admitió el ingreso en el PNV del grupo de los euskalerríacos encabezados por el naviero Ramón de la Sota, quienes rechazaban la idea del separatismo defendiendo en contrapartida un autonomismo pragmático (22). En 1902 Arana proyectó la creación de una Liga de Vascos Españolistas que tuviera como objetivo la consecución de «una autonomía lo más radical posible dentro de la unidad del estado español», pero el proyecto no se consumó debido a su muerte un año después. A partir de entonces, el nacionalismo vasco se debatiría entre el autonomismo pragmático de la *Comunión Nacionalista Vasca* de Sota, «Kizkitza» y Elizalde y el independentismo integral de

(21) No obstante, según L. Castells (op. cit. p. 390), la finalidad última de la Liga no son sus objetivos fueristas sino la obtención de un Concierto económico en las mejores condiciones económicas posibles.

(22) Véase J. Corcuera, op. cit., y A. Elorza, «Nacionalismo vasco, 1876-1936», en *Historia General del País Vasco* dirigida por Julio Caro Baroja, vol. XI, San Sebastián, 1981, p. 254 y ss.

la línea radical de Luis Arana y Elías Gallastegui. No obstante, existió una tercera línea, la del nacionalismo «heterodoxo» de Sarría y Landeta, defensores de una «autonomía integral» o plena que renunciaba explícitamente al independentismo, y que publicitaron a través de la revista *Hermes* y de una serie de artículos y folletos de los años 1917-19, coincidiendo con el reverdecer autonomista en el país vasco (23). Y es que en el verano de 1917 las diputaciones de Guipúzcoa, Vizcaya y Alava —Navarra se mantuvo al margen—, controladas por nacionalistas e integristas, se reunieron en Vitoria y acordaron reclamar del gobierno de Madrid la más amplia autonomía para el País Vasco «dentro de la unidad de la Nación española». Aunque la solicitud no prosperó, la reclamación autonomista no decayó y para 1931, a la llegada de la república, se había convertido en una demanda general a todos los grupos políticos vascos.

(23) Véase J.L. de la Granja, «La concepción de la autonomía en el pensamiento político del Nacionalismo vasco: I. La Restauración», *Boletín Sancho el Sabio*, 1 (1991), p. 187-204.

UNAMUNO Y LA EXALTACIÓN DE LA LIBERTAD

Teodoro Izarra Mendizábal (*)

UNAMUNO Y EL 98

Unamuno, en sus últimos años, creía reconocer en el liberalismo el eje central sobre el que se orientó «la ya mítica generación del 98... la generación liberal». Esta nominación de liberal, la repite en un artículo del diario el *Sol* del 29.11.1932 donde considera a «los hombres del 98 ilusionadamente liberales» (1).

Reparemos que el modo de ser liberal de los del 98 es ilusionado, lo que casa mal con supuestos pesimismos del grupo. Mucho menos pesimistas nos parecerán si consideramos la significación que «liberal» tiene para Unamuno en 1896. En el interesantísimo artículo «Civilización y Cultura» liberal es aquel que supone la libertad como poder transformador.

«Si fueran como dicen, liberales, creerían que es liberal un nuevo tipo humano que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo (I, 997)» (2).

Precisamente *Nuevo Mundo* es la obra inédita y coetánea de «Civilización y Cultura», que inicial y significativamente tituló «El Reino del hombre» y que según señaló Unamuno a Múgica era un alegato contra todo dogmatismo. *Nuevo Mundo* supone

Unamuno, a partir de 1896, parcialmente insatisfecho con el socialismo, vuelve a los anhelos adolescentes y considera que la libertad constituye el atributo esencial del hombre. Liga esta libertad a la responsabilidad de ser cada uno lo que quiere ser. La negación de asumir la responsabilidad personal, disolviéndose en la masa anónima supone la claudicación ante las determinaciones externas, lo que abre la puerta a la instauración y perpetuación de los poderes autoritarios: caciques, dictadores... etc.

(*) Instituto Ategorri-Tartanga-Erandio. (Departamento de Filosofía).

(1) Vide, Victor Ouimette. «Unamuno, Croce y la religión de la libertad» en volumen homenaje cincuentenario de M. de Unamuno Casa Museo Salamanca 1986, 245-275, interesantísimo artículo que da cuenta del liberalismo político de Unamuno en los años de la república.

(2) La notación de las citas la hacemos según Miguel de Unamuno, *Obras Completas* (Ed. de Manuel García Blanco) Madrid, Escelicer, 9 t., 1966-71 (A partir de ahora citaremos tomo y página).

el paso del positivismo al humanismo del dogmatismo científico al liberalismo. Es la explicación, en clave literaria, del por qué, de la salida del partido socialista.

Unamuno seguirá leyendo a Marx, pero ya curado de su sueño dogmático y propugnará un socialismo liberal o un liberalismo socialista en el que solidaridad y libertad se conjuguen.

«Penéstrate de que el mundo eres tú, y esfuérzate en salvarlo, para salvarte. El mundo es tu mundo, tu mundo eres tú, pero no el *yo egoísta*, sino el hombre. Dentro del mundo, de un mundo que soy yo, yo soy uno de tantos prójimos» (3).

Estamos en la antesala de la crisis personal del año 97 y de la que saldrá proclamando el valor absoluto del hombre y su proyección al infinito.

Esta crisis casi coincide temporalmente con el desastre colonial y en Unamuno es la expresión personalísima de un fenómeno que con sus matices propios se produce en toda Europa y en España se llama generación del 98. En este sentido resulta especialmente ilustrativo el comentario que R. D. Perés y Perés le hizo a Unamuno a propósito del *Nuevo Mundo*: «Lo indudable me parece a mí ser que Rodero (protagonista de la obra) no puede adaptarse al medio ambiente porque lleva en sí cualidades superiores a él, anhelos no sentidos *by the average young man of the period* en nuestro adormecido país y aún en otros». (4)

Tenemos, pues, la inmejorable descripción de la situación de la juventud rebelde de la época.

LA GENERACIÓN DEL 98: UNA GENERACIÓN POLÉMICA, UN FENÓMENO FINISECULAR

Las conmemoraciones del 98 parecen haber zanjado, a favor de la pertinencia del nombre, la vieja polémica iniciada por Maeztu y azuzada por Pío Baroja, en su obra desde «La última vuelta del camino» de 1944 con la negación de la existencia de tal generación (5). Polémica que alcanzó su cénit con Ricardo

(3) Crónicas contemporáneas. «Quijotismo», *La Epoca* (Madrid) 15 de septiembre de 1896. Tomado de Miguel de Unamuno, «Nuevo Mundo» (Edición de Laureano Robles), Madrid, Trotta, 1994, p. 31.

(4) *Ibid.*, p. 23

(5) Veinte años antes el mismo Pío Baroja en la Soborna de París había declarado: «Yo no creo que haya habido ni que haya Generación del 98. Si la hay yo no pertenezco a ella».

Gullón para quien resulta imposible señalar la comunidad ideológico-política de sus miembros.

«No veo cómo se podría esbozar un esquema ideológico y menos un programa político en el cual cupieran simultáneamente el mesianismo unamuniano, el anarquismo en zapatillas de Pio Baroja, el jacobinismo matizado de A. Machado el conservadurismo con inclinación a la mano fuerte de Azorín». (6)

Luis Granjel (7) subraya que Maeztu, sólo dos décadas después del bautizo generacional hecho por Azorín, negaba la existencia de tal generación. Maeztu señalaba que el desastre del 98 no había influido en nada en los supuesto miembros de la generación y apuntaba los nombres de Azorín, Baroja y Valle Inclán para ilustrarlo, éstas son sus palabras:

«No ha habido tal generación del 98 porque lo característico de casi todos los hombres del 98 es que los graves sucesos de aquel año no influyeron sobre sus ideas ni sobre sus conductas».

Maeztu, agudamente, niega a la generación del 98 su característica constitutiva, aquella que la liga al desastre colonial. Sin embargo, todos los congresos, conferencias y tratados que sobre el 98 hemos gozado parecen coincidir en que con el fin de siglo y a la par que el «desastre» tienen lugar en España unas manifestaciones literarias e incluso filosóficas sin parangón desde el Siglo de Oro. Coincidencia que se extiende también a que estas manifestaciones finiseculares responden a la misma reacción que con el fin de siglo se produce en toda Europa.

Ciertamente el debate se reeditó el año pasado y valga como ejemplo la dedicatoria que la revista *Insula* dedicó a la Generación del 98. En esta revista (*Insula*, nº 613, enero 1998) Manuel María Pérez tomando en consideración la postura de Maeztu deja sentado que si bien el desastre de Cuba y Filipinas catalizó y orientó el debate sobre el Estado de la Nación y la Sociedad Española no está en su origen.

(6) Gullón, R. *La invención del 98 y otros ensayos*, Editorial Gredos, Madrid 1969, pág. 10.

(7) Granjel, Luis. *Generación Literaria del 98*, Salamanca 1973.

«Ni generó el debate ni le añadió novedades importantes: Las actitudes, los planteamientos, las construcciones conceptuales y el bagaje intelectual no se modifican por su influjo.»

Creemos que la confusión y la polémica se da desde el momento en que Azorín, padrino de la generación, la bautizó en 1913 en su libro *Clásicos y modernos*, y después se ha ligado en su persona el vanguardismo literario con el regeneracionismo político moderado y no rupturista, que casa mal con la iconoclasia artística que en toda Europa y también en España se da con el fin de siglo (8).

Para nuestro propósito nos vale señalar que Unamuno ya en 1916 aceptó el título de generación del 98, legado de Azorín, quien establece la relación entre el conjunto de escritores que publican sus primeras obras con el final del siglo y el desastre colonial. Relación que desde entonces resulta ineludible.

Sin embargo, cuando Unamuno acepta el término y se reconoce como perteneciente a la generación; más que el dolor frente al desastre de la pérdida de las colonias, señala como característica fundamental del grupo su actitud crítica y renovadora frente a la realidad de la España de aquellos años. En un artículo de 1916 de título bien ilustrativo «Nuestra egolatría de los del 98» publicados en el *Imparcial* el 31 de enero de 1916, dirá que junto a la egolatría señalada en el título distingue al grupo la actitud combativa y renovadora. «Los que en 1898 saltamos renegando contra la España constituida (...) Creíamos haber nacido para renovar la patria, para hacer de España el solar de los españoles un pueblo de yos y no un rebaño de electores y contribuyen-

(8) Ciertamente la figura de Azorín es ejemplificación de esta confusión. Iconoclasta juvenil sus primeros escritos fueron de feroz y polémica crítica literaria que se yuxtaponían a escritos procatólicos como recientemente se ha descubierto. Blanco Aguinaga en su *Historia social de la literatura española* cree que Azorín al caracterizar al 98 como escéptico, pesimista, abúlico y desinteresado por todo lo político pretende no sólo borrar su pasado sino el de toda la juventud del 98, que tuvo precisamente un acusado activismo político durante la guerra de Cuba 1995-1998. Azorín pretende que la rebeldía del 98 es abstracta o una pose juvenil pasajera que no pretendió ningún cauce político concreto. Así pone ejemplificado ese espíritu de protesta en Maeztu, que realiza el mismo viaje hacia el conservadurismo que él y le permite justificar subliminalmente su rebeldía como «pecadillos de juventud».

tes.» Unamuno nos está dando su visión del motivo central del obrar del 98: La preocupación por España y los españoles; motivo que se ha hecho tópico en todos los manuales escolares. Pero Unamuno marca con su sello el modo de hacer patria. Se trata de la renovación de la patria con el desarrollo y defensa de los individuos, el reconocimiento del yo frente al chato colectivismo. Y para terminar nos señala un rasgo psicológico especialmente significativo: «Y todos nos sentíamos iconoclastas». Rebeldía frente a lo establecido sería el otro rasgo característico del 98 según Unamuno. Esta es la característica subrayada por Azorín en su *Clásicos y Modernos* de 1913 donde la generación del 98 toma su nombre. Allí nos dice: «Un espíritu de protesta de rebeldía, animaba a la juventud del 98. Ramiro de Maeztu escribía impetuosos y ardientes artículos, en los que se derruían los valores tradicionales y se anhelaba una España nueva, poderosa».

Mientras tanto, en Europa, y con el fin de siglo se pone en cuestión la fe en el progreso científico-técnico, heredero de la Ilustración que sostenía que la ciencia y técnica con su dominio sobre la naturaleza traerían la liberación del hombre y el bienestar de la humanidad toda.

Marx es el primero en ver que el desarrollo capitalista no trae la liberación sino el sometimiento y miseria de masas cada vez más amplias. En Marx, sin embargo, hay una consideración positiva e ilustrada del devenir histórico: el desarrollo de las fuerzas productivas, al final, traerá la caída del orden imperante al entrar en contradicción con las relaciones de producción que lo sustentan. Empero, con el final de siglo, no parecen cumplirse las previsiones marxistas. La miseria y la explotación crecen y los ideales ilustrados de libertad e igualdad se ven cada vez más arrinconados. Los movimientos autoritarios y antiliberales emergen triunfantes. Ante este panorama crece la desconfianza en el progreso técnico e incluso en la razón misma, lo que provocará la vuelta del hombre hacia sí mismo, el auge del sujeto y sus potencias vitales. La voluntad se va a constituir en la auténtica productora de realidades nuevas.

Freud en *El malestar en la cultura* resume y atinadamente señala el origen del fracaso de las esperanzas burguesa y marxista:

«El hombre comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las

fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario no ha elevado la satisfacción placentera que exige la vida, no la ha hecho en su sentir, más feliz» (9).

Y desde una perspectiva complementaria, aunque en cierto modo enfrentada al historicismo marxista, señalará como clave del proceso, la inevitable e insoportable presión de la sociedad sobre el individuo.

«Comprobóse así que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura» (10).

Si para Marx el hombre es el conjunto de relaciones sociales, para Freud éstas acaban por aplastarlo.

El fracaso y su conciencia será la inevitable consecuencia, que tendrá en la angustia su expresión más acabada.

Kierkegaard bastante antes que Freud, había señalado que la condición constitutiva del hombre es la angustia y su superación solo es posible en y por la religión. En efecto, ciertamente Kierkegaard es el primero en proponer a la fe religiosa como única salida frente al fracaso racional-positivista que es incapaz de dar cuenta de los problemas ontológicos del hombre: contingencia, el mal y el dolor.

Para Kierkegaard la angustia es el signo primero de la existencia, expresión de la autonegación de la razón y de la obligada mutación de la filosofía en religión.

Junto a la filosofía, la literatura y el arte se vuelven al individuo, sólo con su fracaso, y se preocupan ahora por sus condiciones existenciales: dolor personal, angustia, muerte y fracaso vital. Serán pues éstos los temas fundamentales de la literatura fin de siglo.

Las corrientes irracionalistas, herederas del pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche y el propio Kierkegaard, hegemonizarán las formas ideológicas y expresivas de ésta época. Si el decadentismo y simbolismo son las formas

(9) S. Freud. *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial Madrid, 1970, p. 31.

(10) Ibid.

que en Europa responden a este período, en España van a tener formas propias. Común va a ser la ruptura con las formas y modos del pasado; pero la actitud vital del 98 no tiene el tono pesimista y desolador del decadentismo. En España los jóvenes del 98 «ilusionadamente liberales» muestran un afán combativo que anhela «una España nueva poderosa» como nos señalaba Azorín. A la experiencia del nihilismo responden con una valoración de la voluntad; y el sentimiento de plenitud y fuerza personales de raíces nietzschenianas. Se proclama la disponibilidad de un mundo pleno de posibilidades al que, eso sí, la amenaza del nihilismo acecha inevitablemente; de ahí la conciencia del conflicto.

Tres novelas, *Amor y pedagogía* de Unamuno *La voluntad* de Azorín y *Camino de perfección* de Baroja ponen en solfa los modos narrativos del naturalismo, aunque aparentemente parezcan respetarlos. En las tres novelas se personalizan los conflictos ideológicos y filosóficos de ese final de siglo.

Se alude en ellos al enfrentamiento de la ciencia y el arte. Se trata del dominio de la naturaleza a través del conocimiento técnico, y de su fracaso para comprender al hombre; y frente a este fracaso propondrán (fundamentalmente Unamuno) la alternativa creadora radicada en el sentimiento y lo inconsciente que expresa lo más profundo del ser humano. En el caso de Unamuno en *Amor y Pedagogía* ajustará cuentas con todo dogmatismo que pretenda dominar al hombre quebrando su espontaneidad original. Unamuno está poniendo en cuestión toda la pedagogía positivista, la sociología imperante, y el «socialismo científico» que reducen al hombre a mero juego de acciones y reacciones, fuerzas mecánicas en suma; negando al hombre la libertad y la creatividad.

Junto a lo que acabamos de señalar, el paulatino alejamiento del socialismo tiene, como origen, sobre todo, la imposibilidad de éste para dar cuenta del sentido de la vida personal. Esto es, del que para Unamuno va a ser el principal problema: el de la «sobrevida».

Unamuno se dá cuenta que la «vida no tiene razón de ser», esto es, no es reducible a explicación racional: «pues está por encima de todas las razones». Lo que significa que su sentido siempre está más allá de lo dado. Por eso Unamuno tachará

ALEJAMIENTO DEL SOCIALISMO

de mecanicismo la determinación económica marxiana «que reduce al hombre a su estómago». Unamuno propondrá para entender al hombre explicaciones teleológicas. Allí, a donde tiende el hombre, se encuentra el sentido de lo que es y hace. Toda explicación causal, que responda a por qué y no a para qué, le parece mecanicismo, puro reduccionismo en definitiva, sólo la finalidad responde a la libertad esencial del hombre. Vida humana y libertad se identifican, pues ésta no es más que la afirmación de la primera. Por ello repetirá constantemente: «El resorte de vivir es el ansia de sobrevivirse en tiempo y en espacio» (III, 885) que responde y mantiene su concepción teleológica y pone a la voluntad individual como principio creador (11).

Es por ello que Unamuno con su salida del socialismo reorientará su compromiso intelectual y político. Dos acontecimientos van a ser decisivos en esta reorientación, junto al desastre colonial del 98 se produce el estallido del affaire Dreyfus. M. Urrutia (12) ha subrayado, con acierto, la decisiva importancia que el affaire tiene en el rumbo que tomará el pensamiento de Unamuno.

El «J'acuse» de Emile Zola y el «Manifiesto de los intelectuales» afectarán vivamente a Unamuno quien concebirá al intelectual como aquel pensador, que libre de las ataduras partidistas y al margen de la política organizada, busca honestamente la verdad y piensa y proclama sobre la situación que ve, con el objeto de influir en la nación señalándole el camino a seguir.

(11) Lo decisivo para Unamuno es que la voluntad es querer lo afirmado por la libertad, y la intensidad del querer se mide por el esfuerzo que se realiza para obtener lo querido. En euskera el esfuerzo se dice *eginahal* o *ahalegin*, que literalmente significa: «hacer posible». Duvoisin en traducción recogida luego por Azkue, lo hará como «*faculté pourvoir de faire*», es por tanto potencia, facultad para hacer algo. Como adverbio, el diccionario traduce *eginahal* como «todo lo posible», «con todas las fuerzas». En euskera el esfuerzo es un procurar que hace posible lo pretendido. *Zure eginahal guziak guziaz egitu zeruko erresuman lekhu baten izateko*, «haz todos los esfuerzos para que tengas un sitio en el reino de los cielos» Ch, III. 58.7.

Lo significativo es que sin esfuerzo se cierra la posibilidad de obtener algo. Por eso para Unamuno con intenso esfuerzo se puede hacer posible lo imposible. Aquí tenemos una explicación de su tozudez y la de todo vasco que se precie.

(12) M. Urrutia: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996.

A partir de ahora Unamuno se ve a sí mismo como «Predicador Laico» que acepta su misión y pretende cumplirla. Para ello, no obstante, es obligado chapucearse, sumergirse en pueblo y de ahí que desconfíe del regeneracionismo por considerarlo una forma de depotismo ilustrado ajeno al sentir del pueblo y con el que de ningún modo conecta. La regeneración no puede hacerse desde fuera y a espaldas de la voluntad popular.

«El deber de los intelectuales en las clases directoras estriba ahora, más que en el empeño bajo éste o el otro plan, casi siempre jacobino, en estudiarle por dentro, tratando de descubrir las raíces de su espíritu» (13).

La prevención contra el plan preconcebido lo trasladará a la preceptiva literaria; y en su artículo «A lo que salga» abogará por la necesidad por escribir espontáneamente, «vivíparamente» y no «ovíparamente». En el primer caso los escritores «gestan» sus obras según sus preocupaciones vitales e intelectuales «y cuando sienten verdaderos dolores de parto, se sientan, toman la pluma y paren» (I, 1196). El autor ovíparo, en cambio, toma notas y citas y levanta plano y maqueta para luego «poner el huevo» y «empollarlo». Se trata pues de parir lo que se lleva dentro, no forzar exteriormente sino ayudar a salir, por eso una tarea se le impone al intelectual comprometido: despertar las conciencias, azuzar, inquietar en definitiva; o lo que es lo mismo revitalizar.

«Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo sugerir más que intruir. Si yo vendo pan, no es pan sino levadura y fermento» («Mi religión» III,263).

Para ello y antes de chapuzarse un pueblo hay que descubrirse a sí mismo y renacer.

En 1899 en «Nicodemo el fariseo» Unamuno utilizará la figura de éste intelectual, defensor y erudito maestro de la ley de Israel para señalar la necesidad del renacimiento abriéndose a la vida y simpatizando con ella, encontrar el

(13) M. Unamuno: «De regeneración: en lo justo» 9.11.98 (III, 699). Años después en el famoso Discurso en el Ateneo de Valencia de 24-4-1902, aboga porque no haya de imponerse a un pueblo una marcha que a su naturaleza repugne, sino aquella misma que, a tener plena conciencia de sí mismo y de su destino tomaría para sí (IX, 72).

sentido más allá de los hechos brutos, las ideas o la letra de la ley. Ciertamente en este ensayo la orientación es ortodoxamente religiosa, puesto que se presenta la fe como confianza en Dios y se propugna el «abandono y la entrega cordial de la voluntad». Y sin embargo este texto tiene un valor crucial en la concepción antropológica de Unamuno pues presenta al hombre concreto escindido en dos, en ese caso el temporal y el eterno, el real y el apariencial, etc. que van a ocupar en adelante su reflexión filosófica y su tarea creativa.

Durante 1900 escribirá los *Tres ensayos*: «La Fe» «Ideocracia» y «Adentro» con los que proseguirá el camino reflexivo, iniciado en «Nicodemo». En «La ideocracia» (1900) se señala que todas las ideas no son nada abstraídas del hombre que las produce y que compete al hombre liberarse de la tiranía de las ideas ajenas.

«¡Ah! ¡Si sacudiéndonos todos de la letal tiranía de las ideas viviésemos de fe, de verdadera fe, de fe viva» (I, 960).

Y en los otros dos artículos «La Fe» y «Adentro» reflexiona sobre lo que vivifica al hombre, y definitivamente se embarca en el proceso de interiorización que le caracterizará en adelante. En «Adentro» reelabora las nociones de individualidad (lo exterior) frente al de personalidad (lo interior, lo profundo y secreto del hombre) como lucha de los dos yos, el externo, como nos ven los demás y el interno, lo que somos. En un acertadísimo poemilla aforístico resume su antropología deudora de Kant donde el hombre concreto (persona/sujeto) no debe ser convertido en objeto de ningún sistema sea este el marxismo, el idealismo, el positivismo, etc.

«Uno es el hombre de todos
y otro el hombre de secreto,
y hay que librarse de modos
de hacer de un sujeto, objeto».

En «La Fe» da cuenta de ella como la alentadora de la vida.

«La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962) «Se trata de “animar”, darle vida o vivificar todos los ámbitos que al hombre tocan, nada humano puede ser ajeno a ese impulso vivificador».

Unamuno establece la ecuación fe-creación y transitivamente fe y libertad; la fe precisamente se opone a toda determinación e implica apuesta y creación.

«Puede creerse en el pasado; fe sólo en el porvenir se tiene, sólo en la libertad y la libertad es ideal y nada más que ideal, y en serlo está precisamente su fuerza toda. Y es ideal e interior, es la esencia misma de nuestro posesionamiento del mundo al interiorizarlo» (I, 950).

Entre 1900 y 1905 después de *Tres ensayos* escribe Unamuno muchísimo y va perfilando su pensamiento maduro en el que se van contraponiendo los pares de oposición que caracterizan a su pensamiento: realidad / idealidad, razón / locura, ciencia/ fe, lógica / sentimiento, materia / espíritu, etc. En 1902 publica su novela *Amor y pedagogía* culminando este período con *La vida de D. Quijote y Sancho*.

Como hemos apuntado la preocupación central de este período es el de la libertad que lo liga con el de la fe y el de la voluntad. En este contexto cobra sentido el tema de la inmortalidad personal obra de la fe y sobre todo de la voluntad. Un ensayo «Plenitud de plenitudes» de 1904, preámbulo de *D. Quijote y Sancho* de 1905 es expresión del entusiasmo vital que caracteriza el pensamiento de Unamuno de este período. Por ello más que «pesimismo trascendente» (Cerezo) o «desesperación esperanzada» (Lain) parece más acertada la denominación «voluntarismo inmanente» para mejor describir el pensamiento del Unamuno maduro de casi las dos primeras décadas del siglo. Donde el optimismo de la voluntad se enfrenta tenaz y utópicamente al pesimismo de la razón que da cuenta de la mediocre realidad circundante y de la limitación humana.

En el ensayo «Plenitud...» toma asiento el triunfo de la voluntad, esto es, del amor y del querer sobre el sinsentido de la nada.

En carta a Zulueta había resumido todo esto unos meses antes:

«Tenga fe, y tener fe no es creer en tal o cual principio, sino abrigar confianza en que nada se pierde, en que todo conspira un fin —sea el que fuere— y abrirse a la vida.

«Obre como si el universo tuviese un fin y contribuirá a la existencia del fin. La inteligencia no ve sino causas eficientes; la voluntad crea causas finales. Y la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad que a las visiones de la inteligencia» (14).

Aquí se vuelve a ligar el sentido o finalidad del universo con la libertad humana y sus realizaciones.

La fe como creación propugna una moral activa, que pretende imponer el sentido allí donde la nada quiere tomar asiento. La figura de D. Quijote será la encarnación de esta fe creadora. Y en cuanto modelo ejemplar de ésta actitud, D. Quijote es más real que cualquier individuo.

«Si sólo existe lo que obra, y existir es obrar y si D. Quijote obra en cuantos le conocen, obras de vida, es D. Quijote mucho más histórico y real que tantos nombres, puros nombres que andan por esas crónicas que vós Sr. Licenciado teneis por verdaderas». (V.D.Q.S. III, 132) (15).

(14) Carta a Luis Zulueta, 27.11.1903 recogido en M. Urrutia, *Evolución del pensamiento político de Unamuno* pág. 102.

(15) Conviene señalar, que como en tantas otras cosas, se produce un deslizamiento del sentido original de la expresión «existir es obrar» expresión tantas veces repetida que se utiliza como transporte desde una consideración a otra, según la evolución del pensamiento unamuniano. «El existir es obrar» repetidamente expresado en los escritos socialistas ligados a la dignificación del trabajo, será ahora el axioma sobre el que se asiente la autenticidad o hiperrealidad de D. Quijote por ser la realidad más productiva y por tanto la más existencial.

En «Dignidad del hombre» escrito nº 4 de sus *Cuadernos Socialistas* nos dice: «No su trabajo, él, porque nada vale sino por lo que obra: existir es obrar» (*Cuadernos socialistas*, pág. 87). Cerezo Galán remite la fórmula al juvenil e inédito tratado «La Filosofía lógica» donde la afirmación «existir es obrar» no está tomada en el sentido existencial voluntarista, propio de los textos de madurez sino como tesis ontológica general (P. Cerezo, *Las mascararas de lo trágico* pág. 154).

Sin embargo deberíamos potenciar la dimensión ética ligada a la fórmula, pues, el primer imperativo sería «Obra de tal modo... que no merezca morir» lema que se nos ofrece en *Del sentimiento trágico de la vida* en su forma más acabada. Y conviene también subrayar que la ética tiene como fin propio dar finalidad humana al universo, cosa que será posible gracias al obrar del hombre. En el *Sentimiento trágico* se recoge y resume lo hasta ahora señalado, allí nos dice Unamuno: «El fin de la moral es dar finalidad humana personal, al universo, descubrir la que tenga, si es que tiene y descubrirla obrando». (S.T.V.).

De ahí que Unamuno haga de D. Quijote el espejo que refleja y moldea al hombre auténtico; lo que nos permite caer en la cuenta del verdadero significado del dicho cervantino: «El hombre es hijo de sus obras». Volvemos a lo señalado en «Adentro» «Somos padres de nuestro porvenir», de modo que la libertad radical del hombre, no determinada por su pasado, queda nuevamente subrayada. «Su linaje empieza en él», —nos dirá Unamuno de D. Quijote. Originalidad radical del hombre: incondicionalidad y disponibilidad absoluta; todo esto encarna D. Quijote.

Kundera reiteradamente ha señalado que la novela como género literario comienza precisamente con el Quijote, personaje que sale a la conquista de un mundo recientemente abandonado por Dios. Unamuno antes que Kundera y con más radicalidad lo había proclamado, subrayando la autarquía original y falta de condicionamientos de un D. Quijote que tiene como tarea hacerse inmortal (hacer del hombre Dios), lo que constituye la suprema hazaña heroica.

En el *Nuevo Mundo*, la obra inacabada de 1936, ya había proclamado la insuperable misión que se le habría a la fé creadora: la aspiración a lo absoluto.

«Y vió claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas resurgía vigorosa la fe, la santa fe. Fe en la fe, no la que cree lo que no vimos sino la que crea lo que no vemos, la fe que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y resucita, la fe en la fe misma. “Dios se hizo hombre —salió diciéndose—, ahora el hombre tiene que hacerse Dios”» (16).

En «Adentro» ya nos había señalado que el descubrimiento de sí mismo se realiza en el obrar subrayando la dimensión activa de la existencia. «Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo, vas descubriéndote conforme obras» (I, 948).

(16) Unamuno, Miguel: *Nuevo Mundo* (Edición de Laureano Robles), Madrid, Trotta, 1994, p. 82. Unamuno tenía como lema ya en su época socialista el «Conoce tu obra y llévala a cabo» de Carlyle que traducirá después de la reflexión sobre el quijotismo en «Aprende a hacerte el que eres» (VIII-524). Y si y si establecemos la ecuación entre los dos imperativos lemas: el «hacerte Dios» y el «hacerte lo que eres» obtendremos el significado profundo de la pretensión unamuniana: subrayar la condición divina del hombre o lo que es lo mismo la igualdad Dios-hombre.

Teniendo esto en cuenta, no parece difícil entender que D. Quijote representa la imagen invertida de Cristo pues así como Cristo es Dios hecho hombre, ahora el hombre tiene que hacerse Dios. Y para esta tarea D. Quijote tiene una ventaja, pues sabe quien es: «Yo sé quien soy» es la exultante expresión que Unamuno toma para subrayar la condición de D. Quijote (17) Proclama que significa «yo sé quien quiero ser», y éste es según continua diciéndonos en su comentario «el que quiere ser es tu idea en Dios (.....) sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre. Y si tú, que así reprochas a D. Quijote, no quieres ser sino lo que eres estás perdido, irremisiblemente perdido» (III, 81).

D. Quijote encarna la voluntad de existir como anhelo de plenitud, que supone echarse la vida sobre sus espaldas y elegir sumergirse en el impulso vital hacia el ideal que ha descubierto en sí mismo. Se trata de no cejar en el esfuerzo y dirigirse hacia el infinito que en sí mismo ha encontrado. Se trata en definitiva, de responder activamente, no quedarse sometido a lo que ya se es, sino ejercer la libertad para ser lo que se quiere.

EL QUIJOTISMO Y LA CREACIÓN LITERARIA

Unamuno traslada la concepción filosófico religiosa de este período, plasmada en el «existir es obrar» y en la fe en el porvenir que nos transmitió en «Adentro», a su teoría novelística y a la espontaneidad del escribir; así la concepción de «A lo que salga» (1904) es totalmente deudora de la concepción vital que nos dejó en «Adentro» (1900). Recordemos lo que allí nos decía:

(17) No se nos debe ocultar la similitud de ése «yo sé quien soy» con el «yo soy el que soy» con que Yahvé responde a la interrogación mosaica. Lo que abunda en la identificación Dios-hombre-Quijote.

En cualquier caso lo que Unamuno está proclamando es la responsabilidad y libertad del hombre.

Habermas ha visto esto como característica de la filosofía existencial. «En un acto paradójico he de elegirme a mí mismo como aquel que soy y quisiera ser. La biografía se convierte en principio de individual, pero sólo porque por medio de tal acto de elección queda trasladado a una forma de existencia caracterizada por la autorresponsabilidad» (Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, p. 203).

Unamuno hizo de ello el eje central de su creación literaria, con la conjunción de biografía y novela.

«Nada de plan previo, que no eres edificio (...) no hace el plan la vida sino que ésta lo traza viviendo. ¿Fijarte un camino? El espacio que recorres será tu camino, no te hagas, como planeta en su órbita, siervo de una trayectoria. (...) Ve haciéndote el tuyo campo a traviesa, con tus propios pies» (I, 906).

Son palabras que Augusto repetirá a su perro Orfeo en *Niebla*. El arte, al igual que la vida, debe hacer su camino al andar y sobre todo abrir nuevas rutas. Puesto todo hombre auténtico, sea real o de ficción, debe recorrer su propio y original camino y no el trillado por el que los demás le llevan.

«Caminamos Orfeo mío, por una selva enmarañada y sombría, sin senderos. El sendero lo hacemos con los pies, según caminamos por la aventura.»

Unamuno resaltará que lo sustantivo de la novela, como de la vida, es el trayecto. Que es el modo en que la libertad se encarna. De ahí que proclame en 1928 que es el metablema o trayecto lo que a él le interesa de la novela y remacha y «es que no hay sino el camino».

En el prólogo-epílogo de la segunda edición de *Amor y pedagogía* explica el tema de la novela como el «de una conciencia que no está hecha y que hay que hacer» (18).

Se trata de reafirmar la originalidad y exclusividad que cada persona. Dicho al modo unamuniano, se trata de afirmar que «cada cual es único e insustituible» Lo que exige que el individuo no sea absorbido por el convencionalismo social. El fracaso está asegurado para aquel que se contenta con lo dado y se acomoda al ambiente sin ejercer su libertad. Pues como obsesivamente nos dice D. Miguel, «el que no sienta ansias de ser más no llegará a ser nada» (I, 1131). En el caso de *Amor y*

(18) Precisamente Unamuno ha repetido en «La lucha de clases» que la labor del socialismo estriba en «darle conciencia al pueblo, fraguar la conciencia del pueblo». Mientras no se dé esto, Unamuno tendrá grandes reservas frente a la democracia, como veremos más adelante. Sin embargo en el prólogo-epílogo mencionado, escrito después de la instauración de la república, se señala algo que ha sido el eje de la vida civil de Unamuno: la libertad de conciencia y se apela nada menos que a Sto. Tomás de Aquino en su favor: «Sto. Tomás de Aquino enseñaba que no hay derecho a bautizar a un niño contra la voluntad de sus padres aunque así se pierda, pues ante todo está la libertad de conciencia de los padres de hijos que no la tienen».

pedagogía se fracasa porque la conciencia no puede hacerse desde fuera, dogmáticamente; sino que debe responder a un proceso interior de desarrollo, descubrimiento y elección personal. Esto es, sintiéndolo y queriéndolo por sí.

En «A propósito del estilo» también liga la creación literaria a la aventura vital, y al igual que D. Quijote se lanza a la aventura haciendo afirmación de su libertad, el creador literario debe lanzarse a producir, aunque, no todo lo producido dé en flor de vida.

«Conviene abrir de vez en cuando la puerta de la pajarera y dejar que vuelen libres los cautivos para ir a morir de frío unos o perderse muy lejos en el desierto otros (...) a hacer vida y poner crías en otras pajareras los menos por desgracia» (VII 826).

Espontaneidad y libertad de pensamiento son imprescindibles, tanto en la vida civil, como en la creación artística. El libre examen en religión y su correlato, la libre opinión en política son condiciones básicas para que la vida humana en sociedad pueda darse como tal, esto es, con conciencia de lo que es. Tratar de que el hombre tome conciencia de sí y de su destino será para siempre el afán de Unamuno. El imperativo individual tiene su correspondencia en el afán del socialismo que como acabamos de señalar consiste en darle conciencia al pueblo.

Unamuno con el nacimiento del siglo propugnará un socialismo liberal donde la conciencia personal —el individuo— no sea ahogado, sino enriquecido por su entorno social.

Un imperativo ético se impone: acrecentar la conciencia en el mundo; ésta será la tarea del hombre libre.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL PENSAMIENTO DE UNAMUNO

La tarea del hombre es salvar al mundo y a sí mismo de la nada, esta tarea es religiosa ciertamente pero también política pues «toda religión tiene que ser política» (III, 492).

Esta tarea es política porque se trata de la más honda revolución, hacer del mundo morada del hombre libre. Tarea utópica, que para Unamuno y precisamente por ello, es plena de sentido pues es la única que puede dar finalidad humana al mundo todo.

Creo que tenemos que entender esta tarea como la *perigoge* platónica: se trataría de reorientar o volver la acción humana hacia la transcendencia de sí, lo que convierte a ésta en idea

reguladora al estilo kantiano, en la que la meta propuesta pone en obra el andar del hombre.

Hombre y libertad, fundamento y fin, este es el horizonte donde la praxis humana se desenvuelve. Se comprenderá pues, que el mayor pecado sea utilizar la religión para justificar cualquier política concreta y por ello Unamuno criticará duramente el integrismo español, que ha puesto a la religión al servicio de su espúrea política. En su sentir, no puede haber para Unamuno mayor perversión. Pues como gustaría decir a nuestro autor, etimológicamente *per-vertire* es darle la vuelta, tirar abajo el sentido original de la religión. Por ello la primera tarea política que se impone es la revolución religiosa.

«Cada día me convengo más de que no habrá aquí verdadera resurrección, —o surrección más bien— industrial y agrícola mientras no haya una revolución religiosa» (19).

Victor Ouimette, que ha dedicado muchas páginas al problema de la relación política y religión en Unamuno, considera la animaversión de Unamuno al integrismo derivada de su concepción del cristianismo como religión de la libertad y la liberación, (lo que el integrismo vilmente prostituye).

Ciertamente, Unamuno creía que aquél que no siente la libertad espiritual es incapaz de desarrollar la libertad social. Por eso la revolución religiosa debe ser previa a la meramente civil, pues es más honda y la única que de verdad cambia al hombre. El cambio desde dentro es el único que hace al hombre responsable de sí y deudor de su propia libertad. Precisamente, por todo esto, tendrá Unamuno una prevención constante con toda expresión de la democracia que no sea auténticamente liberal pues considera una grave insuficiencia de la democracia de masas el que sea meramente cuantitativa y no cualitativa (20).

(19) «Tarjeta Postal» 6 de septiembre de 1903; Inédito, recogido en M. Urrutia *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, pág. 111.

(20) Para Unamuno la inmensa mayoría de españoles no tiene conciencia de ciudadanos, las tres cuartas partes de ellos son analfabetos en la práctica; «De ahí que no queda hablar de democracia sino de oclocracia o soberanía de las muchedumbres.» Unamuno rotundamente afirmará: «No, las honradas masas son muy honradas, pero carecen de opinión y de conciencia social y ni se puede ni se debe contar con lo que ellas parezca que creen y piensan porque ni creen ni piensan en nada en realidad» (III-309). Por ello llegará a propugnar el voto de calidad negándoselo a los analfabetos; pues, toda pretensión de apoyarse en la mayoría meramente numérica «es demagogia y no democracia».

Se requiere una toma de conciencia personal y obrar en consecuencia; fiel a éste proceder Unamuno mantendrá durante toda su vida un profundo rechazo al principio de delegación.

«Nos apoyamos en la autoridad ajena para no tomarnos la molestia de forjarnos una autoridad propia: el gran principio de la vida social moderna sobre todo en nuestro país, es el principio de delegación: lo delegamos todo» (III-886)

«No delegueis» será el grito-lema de la necesaria renovación espiritual; será el imprescindible «evangelio» para la España de la época, según le escribió a Zulueta. En «Naturales y espirituales» de 1905 repite el ¡no delegueis! como principio básico para mejorar las relaciones cívico-políticas.

«Que no deleguen, he dicho; que no deleguen. Al pueblo hay que respetarle, un día y otro y otro, que no delegue lo íntimo del espíritu; que se fragüe por sí mismo sus esperanzas y consuelos» (I, 1223).

Se trata otra vez de señalar que sólo hay obra humana donde la libertad se manifiesta, y sólo hay autonomía donde uno ha elegido el fin que pretende.

LIBERTAD Y CULTURA

La libertad sólo tomará asiento allí donde la cultura ha hecho que el hombre tome conciencia de su fin propio. En el famoso discurso del Ateneo de Valencia de 1902 habla del liberalismo como la manifestación actual de la corriente cultural nacida del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución y proclama:

«La libertad que hay que darle al pueblo es la cultura, sólo la imposición de la cultura le hará dueño de sí mismo, que es en lo que la democracia estriba» (21).

De nuevo se apela a la conquista de la autonomía personal que se identifica con la democracia. Sin individuos autónomos no hay democracia y la demagogia impera.

De ahí su incansable defensa de la enseñanza pública obligatoria, bajo la tutela de un Estado protector. Estado que como en la concepción hegeliana será el garante de la libertad de los individuos, pero para ello tiene que sustentarse sobre la libertad

(21) Discurso en el Ateneo de Valencia, el día 24 de abril de 1902, (IX, 71).

de opinión. Y esto es lo que le falta al régimen español convertido en una plutocracia.

«El Estado no es para ellos una arquía, un poder, una ley; mucho menos un órgano de cultura; el Estado no es para ellos más que un gendarme y máquina que explotar» (22).

La radical y aguda crítica que del papel del Estado hace aquí, expresa la posición del intelectual comprometido que mantiene Unamuno. Ciertamente, Unamuno se coloca en la corriente ilustrada previa a la crítica marxista, al poner en la cultura el principio del cambio social. Pero con ello se resalta el principio de autonomía y responsabilidad individual que encierra el *sapere aude* kantiano.

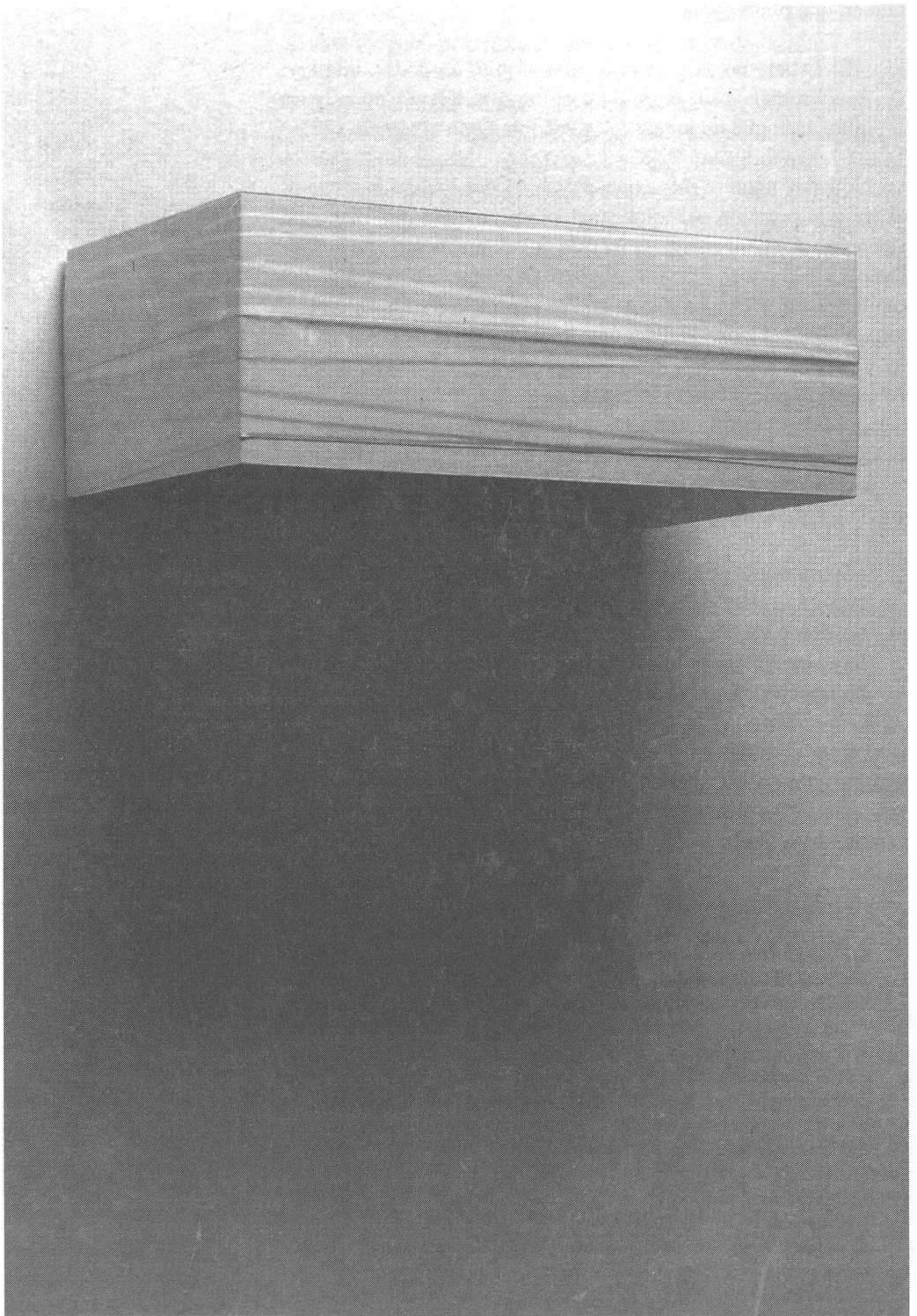
Años más tarde y con el inicio de la guerra europea y su destitución del rectorado abogará por lo que hoy llamaríamos el Estado de derecho, denunciando que en España no hay verdadero Estado; y ahora sí nos dará una identificación entre democracia y Estado de derecho.

«Siempre me preocupó la falta de Estado. Y no hay Estado porque no hay democracia. Sin democracia, no cabe Estado digno de ese nombre. Y no hay democracia donde no hay conciencia pública, ni hay conciencia pública donde no hay ideas (...)» (23).

Unamuno al sufrir en propia carne los abusos de un régimen indigno junto a la experiencia de la guerra, irá valorando cada vez más las «formalidades» del Estado liberal y civil como garante de la libertad individual.

(22) «La conciencia liberal y española de Bilbao». Conferencia en la Sociedad El Sitio de Bilbao de 5.9.1908 (IX, 232-245). Unamuno se refiere a la posición del liberalismo económico la del *laissez faire* que tanto le repugna y aboga por un liberalismo socialista que además de la ausencia de coacción se proponga, tanto o más que el reparto de riquezas, el reparto de cultura. Señala que el fin propio del Estado es culturizar su pueblo con su exultante estilo proclamará: «El criterio liberal, humanista es que el Estado tiene un fin sustantivo y religioso, cual es realizar el reino de Dios en la tierra: la cultura» («La esencia del liberalismo» 3.1.1909, IX, 247).

(23) «Sobre el profesionalismo político», 12 de agosto 1914 (IX, 1245). Precisamente en su epistolario posterior a la destitución, no se cansará de denunciar ésta como contraria a derecho, por no haberse respetado ninguna de las normas procedimentales y sobre todo el que ni le informaron de los motivos de su substitución y lo que es peor, ni se le escuchara; no permitiéndosele exponer sus alegaciones. Ver al respecto: Miguel de Unamuno, *Epistolario inédito* (Edición de Laureano Robles), Madrid, Austral, 1991.



BAROJA Y EL LIBERALISMO: UNA PAREJA EN CRISIS

Iñaki Esteban (*)

Asistimos a un fulgurante despegue de lo que podríamos denominar la cultura de la conmemoración. Auspiciada por ministerios y consejerías, asociaciones que viven de la oportuna subvención y, en menor medida, por las universidades —destacándose en este apartado las denominadas «de verano»—, la cultura de la conmemoración consiste en tomar una figura o movimiento literario y artístico y asociarlo a una fecha de la cual se cumplen una cifra redonda de años: centenarios, bicentenarios, etcétera; aunque uno también ha visto celebrar un 450 aniversario, fecha rara pero sin duda aprovechable para los propósitos conmemorativos.

El año pasado se conmemoraron los centenarios de la Generación del 98 y del nacimiento de Federico García Lorca, así como el cuatrocientos aniversario de la muerte de Felipe II, cuya memoria hemos aseado con tan poderoso detergente que lo negro se ha vuelto blanco.

A nadie debería de extrañarle. Una de las operaciones fundamentales de la cultura de la conmemoración —de sus cursos, exposiciones y publicaciones— no consiste tanto en reevaluar como en celebrar una fecha convertida en objeto de culto, en ensalzar y pontificar, en canonizar figuras. No podía ser de otra forma, dado el servicio que prestan los actos de la celebración a la imagen de sus patrocinadores. Ningún político en sus cabales querrá presentar la obra de un escritor de pasado dudoso desde una perspectiva crítica. Pero tampoco desdeñará aparecer en una foto junto a un nombre de fama cultural, de los que suenan desde la segunda enseñanza.

La euforia institucional exige que a todo se le dé un cariz optimista, que todo se celebre, de forma que el futuro votante perci-

(*) Publicista.

EL EMBARAZOSO BAROJA EN LA CULTURA DE LA CONMEMORACIÓN

En este trabajo se ofrecen algunas claves para entender el planteamiento de una antinomia que Baroja —pero no sólo él en la generación del 98— no supo resolver entre liberalismo y democracia. A veces parece como si la crítica al funcionamiento de la democracia —populismo de los líderes, clientelismo, igualitarismo— alcanzase a sus mismos supuestos liberales —discusión inteligente y en libertad de los problemas colectivos, sufragio universal, representación—. La dictadura franquista mostrará a Baroja, incluso en el nivel personal, la tragedia de asumir esa antinomia como conflicto y no como complejidad.

ba positivamente todo lo que hace el político en cuestión. En esta tesitura, se impone hablar bien de lo que sea. Además, decir cuatro palabras de elogio es fácil, son siempre las mismas, mientras que la crítica exige haberse estudiado bien el tema.

A los escritores del 98 se les ha subido al altar durante el pasado año, se ha dicho que sus sueños europeizantes ya se han cumplido y se ha obviado cualquier referencia a sus posiciones políticas más controvertidas, que las hay y muchas. Es curioso que los herederos de Pío Baroja, quizá contagiados de la independencia y las ganas de llevar la contraria de sus familiares mayores, hayan sido los que menos interés han mostrado por disimular los pasajes más oscuros del escritor, tanto reflexivos como vitales. Gracias a ellos han vuelto a ver la luz dos libros, *Ayer y hoy*, que sólo había sido editado en Santiago de Chile en 1939 y en 1940, y *Aquí París (1)*, publicado en España en 1955. El primero recoge, fundamentalmente, algunos de los artículos que Baroja publicó en el diario madrileño *Ahora*, desde principios de los años 30 hasta 1935, y algunos de los que envió desde 1936 a *La Nación* de Buenos Aires, donde con un tono marcadamente pesimista ofreció su visión de la guerra civil. En el segundo, el escritor relata la experiencia de su breve exilio parisino, describe con cierta acidez a los personajes con que se encontró e intercala sus descripciones con sus opiniones sobre la contienda española y sobre sus consecuencias.

En las líneas que siguen, intentaré ofrecer una reseña crítica de esos textos, con la ayuda de una obra excepcional y póstuma del hispanista canadiense Victor Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, en dos tomos (2), el segundo de los cuales abre con el capítulo titulado «Pío Baroja y el liberalismo ilusorio». También he tenido en cuenta el prólogo de Antonio Elorza a las *novelas republicanas*, dentro de las *Obras Completas* (3), la introducción general de José-Carlos Mainer a dicha edición (4) (5) y,

(1) Ambos libros publicados por la editoria Caro Raggio en 1998.

(2) Editados en Pre-Textos, Valencia, 1998.

(3) Pío Baroja, *Obras Completas*, vol. X. Trilogías V. Contiene la trilogía *La selva oscura* (compuesta por *La familia de Errotacho*, *El cabo de las tormentas* y *Los visionarios*) y *La juventud perdida* (*Las noches del Buen Retiro*, *El cura Monleón* y *Locuras de carnaval*). Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.

(4) (5) Id. Vol. I. *Memorias. Desde la última vuelta del camino I*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

ocasionalmente, otros libros y reediciones, todos ellos aparecidos en 1998.

El problema con que el lector se enfrenta al leer los textos políticos de Baroja, sobre todo los de esa época marcada por la guerra, es el siguiente: ¿Cómo él, que se define repetidamente como un liberal incorruptible, critica a todos y cada uno de los cimientos de la democracia, desde los derechos individuales amparados en las constituciones al sufragio universal y el parlamento? ¿Cómo un liberal que se precie de serlo puede defender la bondad o la necesidad de una dictadura, como lo hizo Baroja?

A estas preguntas pretendemos responder en este artículo. Vayan como adelanto dos precisiones, que espero ayuden a seguir con más soltura las opiniones del escritor.

1. Baroja jamás tuvo una visión conceptual, teórica, de la política. Para él, las ideas normativas carecían de eficacia, eran simples coartadas para conseguir fines egocéntricos. La desgracia de su época consistió en el poder de la masa, conglomerado amorfo y sin voluntad que se meneaba al ritmo de las bajas pasiones, como el odio y la venganza. Los políticos, los parlamentarios, se encargaban con su oratoria de elevar la temperatura de las masas, para conducir las adonde quisieran y lograr así sus propósitos, entre ellos, el más significativo, tener acceso a los privilegios del poder.

2. El liberalismo fue para Baroja un ideal individualista. Aspiraba a unas condiciones sociales que permitieran despuntar el genio y valor del individuo, su iniciativa, su espíritu crítico. Para que se diera esa situación se precisaba tolerancia y respeto, no un sistema político basado en el *espejismo* de la igualdad, en el dictamen estadístico de las elecciones, a las que concurrían sujetos sin dotes para el juicio. Había mejores y peores —un dato que para él negaba la democracia, es decir, el liberalismo político—, y los primeros debían ser los que encabezaran los gobiernos. La República, el socialismo y el comunismo, favorecían el crecimiento del Estado, de la burocracia y su reglamentismo, que perjudicaba a la libre empresa, a los pequeños empresarios con los que él se identificaba debido a su malograda experiencia al frente de la tahona familiar de Madrid.

Este individualismo, alentado sólo en parte por las tendencias anarquistas de su juventud, derivó en la defensa de una especie de elitismo o despotismo ilustrado, de un gobernante fuerte pero liberal de ideas, consecuente promotor de la liberalidad en

las costumbres. Luego, en los inicios de la guerra, su defensa derivó en un apoyo a la dictadura que ya se vislumbraba. Cuando ésta se le vino encima, se dio cuenta de que precisamente los militares destruirían cualquier vestigio de su ilusión liberal. Fue también cuando Baroja la defendió con más ahínco y desesperación.

MALOS TIEMPOS PARA LA POLÍTICA

Fiel a su individualismo, Baroja atribuyó más importancia a las cualidades y acciones de los políticos que a las ideas que pretendían encarnar. La Restauración y su parlamento fueron para el autor un pretencioso escaparate montado por oradores retóricos, sin fuerzas ni ganas de acabar con el caciquismo y los intereses clientelares. Dibujó a Primo de Rivera como un tipo hábil, pero inculto y de vuelo corto y raso. De Alfonso XIII opinaba que era algo mezquino y débil, con ganas de aparentar, finalmente un cobarde que huyó en cuanto la cosa se puso fea. Los «políticos de la revolución» eran «mediocres», y ni Alcalá Zamora, Azaña, Largo Caballero o García Oliver lograron arrancarle un elogio: todo lo contrario. Sólo Julián Besteiro le pareció «un hombre bueno», una alabanza que Baroja distribuía con cuentagotas (6).

A lo largo de su capítulo, Ouimette repite que los agudos defectos de las instituciones políticas, su pésimo funcionamiento, explica que Baroja se ensañara contra las personas y desprestigiara sistemáticamente las actividades del Estado (7). Los historiadores actuales están reevaluando, de forma positiva (8), el papel del parlamento en la Restauración, y lo cierto es que si bien parece la ejemplaridad de los políticos no fue una constante, sino a veces una casualidad, Baroja partió de unas posiciones sumamente escépticas respecto a lo que la política podía ofrecerle.

Es verdad que tuvo unos lapsus políticos junto a Alejandro Lerroux e incluso junto a los socialistas, a los que en 1926 lla-

(6) Vid. *Aquí París*, op. cit. pp. 10 y 80 y ss.

(7) Antonio Elorza también suscribe esta visión. Vid. op. cit. p. 13.

(8) Vid. Mercedes Cabrera (ed.), *Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1913-1923)*. Taurus, Madrid, 1998. Manuel Suárez Cortina (de.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*. Alianza, Madrid 1997.

maba «compañeros», más tarde denostados, como recuerda Elorza en su magnífico prólogo. En cualquier caso, ya en la República, ese escepticismo aún se incrementó. Y siguió creciendo a medida que se desarrollaban los acontecimientos, como lo demuestran los dos textos que comentamos, *Ayer y hoy* y *Aquí París*.

En el primero de ellos se lee: «Yo era de los pocos escritores liberales, quizás el único, que no creía que la República fuera la salvación de España, más bien, creía lo contrario» (9). Más adelante considera (10) que la mayoría de los «intelectuales españoles» están «dentro del liberalismo», una apreciación notablemente falsa en el caso de Ramiro de Maeztu y probablemente referida a Azorín y Ortega. Estos últimos estaban equivocados si lo que esperaban era una «república conservadora»: «Yo no veo posible una República conservadora. En cambio, si hay revolución, veo una época de violencia y de sangre y que España va a arder de un extremo a otro» (11).

Para Baroja hubo revolución, guiada por el Frente Popular «bajo la inspiración de judíos rusos, de apaches internacionales, de criminales de todas partes, libertados de las cárceles, y de grupos de anarquistas y de comunistas entre los que crece el energúmeno que se cree genial» (12). Fueron ellos los que azuzaron las iras y rencillas, los que ofendieron «a su enemigo tradicional, al conservador, al católico, al reaccionario», persiguiendo al «bajo clero» y prohibiendo «fiestas religiosas que a nadie estorbaban y que eran muy gratas a las ciudades y las aldeas» (13). Los ofendidos «se prepararon para una lucha a muerte y saltó la sublevación. Mirando desde lejos y con criterio de historiador, es la acrópolis que reacciona contra la oleada ofensiva de la ciudad baja» (14).

(9) Op. cit. p. 9.

(10) Idem, p. 64.

(11) Idem. p. 9.

(12) Idem, pp. 73-73.

(13) Idem. p. 79.

(14) Idem. p. 75.

Ahora bien, ¿qué había en esa supuesta acrópolis? Requetés tradicionalistas, gente que le quería asesinar. Baroja relata su encuentro con una columna de requetés en la inmediaciones de Vera de Bidasoa. Uno de ellos se le acerca y les dice a sus correligionarios: «Este es el viejo miserable que ha insultado en sus libros a la religión y al tradicionalismo». «Hay que matarlo», contestan los otros (15). Su hermana Carmen, en las memorias que hace unos meses se publicaron por primera vez, confiesa el miedo que sufrió la familia cuando los requetés entraron en Vera y quemaron los libros del Círculo de la Unión Republicana, algunos de ellos regalados por Pío: «Por los balcones, echaron los requetés los libros y en la calle se hicieron grandes hogueras con libros de Salgari, que adquirieron categoría de libros nefandos. Veíamos las hogueras y todos pensábamos con terror en nuestra biblioteca» (16).

Pío Baroja, el anticlerical, el antitradicionalista, preparaba su huida a Francia, dejando a sus familiares con una áspera sensación de desamparo. Aunque ninguno de los regímenes en los que le tocó vivir había satisfecho sus deseos liberales, y si bien en todos ellos hubo violencia y exaltación de los sentimientos políticos, Baroja culpó a la República —a la democracia, a la revolución, términos para él sinónimos, quizá porque se presentaron históricamente unidos— del comienzo de la guerra civil.

LA DEMOLICIÓN DEL LIBERALISMO POLÍTICO

En una democracia, los ciudadanos tienen el derecho de gobernarse a sí mismos, de dotarse de sus propias leyes. Para llevar a cabo ese derecho eligen, mediante sufragio, a unos representantes que elaboran leyes acordes con las circunstancias y con unos principios fundamentales recogidos en la constitución, sancionada por la mayoría en que se promulgó. La discusión sobre la conveniencia de esas leyes que se quieren instaurar se produce en el parlamento, formado por los representantes de los ciudadanos. Más o menos, esta secuencia, explica nuestra concepción del liberalismo político, cuyos eslabones Baroja intentó demoler uno a uno.

El escritor no tuvo un concepto claro de ciudadanía, compuesta por unos individuos libres y críticos entre los que sin

(15) Idem, p. 30.

(16) Carmen Baroja y Nessi, *Recuerdos de una mujer de la generación del 98*. Edición de Amparo Hurtado. Tusquets, Barcelona, 1998, p. 155.

duda le hubiera gustado contarse. Ya fuera por su percepción del momento político y social, por un clima intelectual donde escaseaba la convicción democrática, o por sus deficiencias conceptuales, Baroja no llegó nunca a tomar en consideración dicha ciudadanía. En su lugar aparecieron las masas, ese fenómeno moderno ya estudiado en su tiempo por Ortega en *La rebelión de las masas*, y más tarde por Elias Canetti (*Masa y poder*), Hannah Arendt (*La condición humana*) y David Riesman (*La muchedumbre solitaria*), entre otros muchos.

Su caracterización de las masas no puede ser más negativa, y su dominio político, en detrimento de las élites capaces y bien formadas, explica los totalitarismos de su tiempo y los consiguientes horrores de la guerra: «En una masa siempre hay un elemento amorfo que no cuenta apenas en sus decisiones y que se deja arrastrar, y otro elemento activo, dinámico, que sirve de exponente para la acción. El anonimado (*sic*), la timidez y la cobardía de las masas, en vez de ser obstáculos para la crueldad, son elementos que colaboran en ellos» (17).

Las opiniones políticas de Baroja fueron muchas veces contradictorias. Podría pensarse que los «elementos dinámicos» a los que se refería concordaban con los hombres fuertes y con capacidad de mando que tantas veces reclamó. Pero a la hora de poner ejemplos citaba a Lenin, Trostki, Hitler y Mussolini, a los que siempre se refería con desprecio (18). Curiosamente, que ellos representaran el terror totalitario no estaba reñido con el carácter democrático que él les atribuía: al fin y al cabo a ellos les había elegido la masa y seguían en el poder debido a su apoyo.

Otra vez le faltaba a Baroja un concepto normativo de democracia, similar al que hemos explicitado al principio de esta sección. Según Victor Ouimette: «A ningún lector se le puede escapar el que Baroja atribuyera con gran especificidad a la masa los mismos defectos que achacaba a la democracia y al parlamentarismo: el rencor, la venganza y la teatralidad. La masa es la fuerza que impulsa y dirige la demo-

(17) *Ayer y hoy*, op. cit. p. 155.

(18) «Se han quemado hombres, mujeres y niños en cámaras de gas asfixiantes, nunca se había llegado a tales atrocidades», *Aquí París*, op. cit. p. 73.

cracia, y es el enemigo de lo individual y lo libre» (19). Baroja hubiera estado de acuerdo con esa equivalencia emocional entre democracia y masa, aunque no le hubiera otorgado la capacidad de impulso y dirección que menciona Ouimette.

Dicha capacidad reposaba en los políticos, que no eran ni mucho menos los representantes de la ciudadanía, sino unos aprovechados que aspiraban al poder y a sus prebendas y que utilizaban los medios a su alcance para embaucar a las masas: «La mayoría de los políticos es gente oratoria, doctrinaria, mediocre. No sabe de ningún gran filósofo que haya participado en una revolución. Esta es para hombres audaces, charlatanes, elocuentes, poco aprensivos» (20).

Con el pretexto de las ideas, los políticos intentaban ilusionar y dominar a las masas, aunque los medios para lograr esa persuasión consistían en «palabras sonoras, gritos, unas canción, una bandera, un tambor» (21). El escenario más adecuado para el griterío era el parlamento, cuyos cruces de palabras le parecían juegos de seminaristas, y donde los políticos buscaban destacar al precio que fuera. La democracia, de carácter esencialmente teatral, desembocaba en «histrionismo» y era sinónima de «pedantocracia». Quedaba en manos de gente avispada, que a su vez se valían del apoyo de los burócratas y la policía.

Si los políticos utilizaban esas argucias y perseguían fines espúreos, lógicamente, nada bueno podía salir del parlamento. Hundido en su pesimismo antropológico, Baroja descalificó el procedimiento en que se basa la democracia parlamentaria, las elecciones libres, pues suponen la igualdad entre todos los votantes (22) y la existencia de un hombre con un «fondo de sabiduría y buen sentido» que para él sólo era una «entelequia sin ningún valor» (23).

(19) V. Ouimette, op. cit. Vol. II. p. 55.

(20) *Aquí París*, op. cit. p. 67.

(21) *Ayer y hoy*, op. cit. p. 91.

(22) «Se sabe que no hay entre los millones de hombres una oreja igual a otra y se pretende que las cabezas humanas sean por dentro iguales», *Ayer y hoy*, op. cit. p. 120-21.

(23) *Idem*. p. 156.

Tomando en cuenta su individualismo, se podría pensar que Baroja defendió con fuerza los derechos de la persona en contra del poder de la masa. Pues no. Sin negar que tales derechos existieran, o fueran deseables, dirigió su mordacidad hacia las «fórmulas» de derecho —constituciones, leyes y normas— aparentemente nobles en sus propósitos, pero sin valor real y producto de la «mala literatura de abogados»: «La palabra “jurídico” ha encantado a la gente. Se ha hablado de derecho a la vida, del derecho a la muerte, de derecho del niño, del derecho del viejo, del derecho a que no le piquen a uno las pulgas (...) Parece que a la mayoría no le importa que ninguno de esos derechos se realice; con que se hable de ellos basta» (24).

Más que todas estas menudencias inconsecuentes —las constituciones, los derechos que amparan, las elecciones, el parlamento, etc.— le preocupaban las consecuencias del liberalismo político. Primero, el intervencionismo reglamentalista que imponen unas leyes —horarios rígidos, demandas irrealizables de los sindicatos, etc.— que acogotan al empresario, le cargan de pérdidas y le obligan al cierre. En este sentido, Elorza (25) indica que Baroja vio que esas exigencias amenazaban sus propios intereses como autor que vivía de la venta de sus libros, y el propio escritor alude a la crisis de la industria editorial como consecuencia las normas laborales impuestas por la República (26).

Segundo, la burocracia, pues la creencia en la bondad del Estado —en su capacidad para ordenar y mejorar la vida social— conduce a inflar las estructuras administrativas. A este respecto, la descripción más gráfica la da Baroja a raíz de una visita al servicio de Censura del gobierno francés, servicio a cuya cabeza estaba el escritor Jean Giradoux. Al entrar en las dependencias, ve a una cuatrocientas mecanógrafas —«muy guapas ellas, muy bien vestidas, que andaban taconeando por los corredores»— y doscientos empleados. Toda su labor la podrían realizar treinta trabajadores «entusiastas», según Baroja. Pero cada ministro quiere colocar a sus amigos y partidarios, cada jefe de oficina busca acomodo para sus hijos, y así, a causa del «ventajismo de la gente», el Estado se convierte «en

(24) *Idem.* p. 150.

(25) *Op. cit.* pp. 15-16.

(26) *Ayer y hoy*, pp. 131-32.

una colmena inútil». Es el «triunfo de la burocracia en la época moderna» (27).

Como vemos, no sólo las bases de la democracia y sus procedimientos quedaban en entredicho. Más aun, Baroja pensaba que el liberalismo político destruía el cultural —la tolerancia, el liderazgo de los mejores— y el económico —la iniciativa de los empresarios—.

En varias ocasiones se refiere Baroja a la incompatibilidad de un supuesto carácter latino —tendente a la molicie y al chanchullo— con la democracia, que sí tendría resultados mejores los países nórdicos, incluidos los Estados Unidos. Los latinos necesitaban un brazo firme que los sujetara y los guiara. La instauración de una suerte de despotismo ilustrado le pareció la mejor solución. Franco y sus prohombres llegaron a un diagnóstico similar. Sólo que el despotismo se presentó con toda su desnudez y brutalidad, sin la ilusión ilustrada. No pudo ser de otra manera, y Baroja se apercibió de ello, aunque demasiado tarde.

EL DÉSPOTA RAZONABLE Y SU FRACASO

En un texto periodístico de su primera etapa, *Política experimental*, citando frecuentemente por Ouimette, Baroja ya defendía el «absolutismo de los inteligentes sobre los no inteligentes». El hispanista canadiense desbroza así las cualidades de esos individuos superiores: «La competencia, la conciencia, un instinto moral superior producido por la inteligencia y una creencia en la capacidad de la idea de ejercer una influencia sobre los más inteligentes y, a través de ellos, y de forma más pragmática, sobre la masa» (28). Entre otros motivos, Baroja achacó los males de la historia política de España, de las Cortes de Cádiz en adelante, a la ausencia de un líder que tuviera estas características. Consecuente con su individualismo radical —y visceral, anti-conceptual—, pensaba que un sólo hombre, dotado de un juicio también superior, gobernaría mejor que un grupo, resquebrajado siempre por el disenso, por la su falta de capacidad para actuar en una sola dirección, pendiente cada uno de sus integrantes en su gloria y beneficio personales, en detrimento, claro está, de la gloria y el beneficio del de al lado.

(27) Vid., *Aquí París*, pp. 187-188.

(28) V. Ouimette, op. cit. p. 57.

Sus declaraciones en favor del despotismo oscilan entre el blanco y el negro. Entre el deseo de un déspota como el «gran Federico que que permitió a Kant publicar sus obras», o como «el zar Alejandro III que dejó pasar sus novelas Dostoievski» (29), y la necesidad de un «domador de bestias feroces», de una «dictadura militar que esté basada en la pura autoridad y que tenga fuerza para dominar los instintos rencorosos y vengativos de la masa reaccionaria y de la masa socialista» (30).

En los inicios de la guerra, Baroja ya sólo consideraba al alternativa de una dictadura de militares o de una «dictadura roja». Es de suponer que las circunstancias le imponían tal consideración. Pero es curioso comprobar que, aun lo desesperado de la situación, a Baroja todavía le quedaban ganas para imaginarse, obviando la rotundidad de los hechos, una dictadura «blanca», no clerical, muy cercana a su liberalismo: «Hoy los liberales tenemos que pensar en la posibilidad de una dictadura. La aceptaríamos con gusto si ella pudiera dar el mínimun de esencia liberal necesaria, para la vida del pensamiento, y al mismo tiempo acabara con la repugnante crueldad que hoy reina en España» (31).

Baroja, el observador, el realista, el pesimista, aún depositaba la esperanza en que unos militares —muy conocidos por su talante liberal y su amor al pensamiento desde sus tiempos africanos— respetasen todo lo que él más valoraba. No sólo aquí se equivocó. Para él la dictadura no tenía los caracteres de un régimen definitivo: era como una solución transitoria. *Cuarenta años de paz*, cuyo sosiego tuvo que padecer Baroja en sus propias carnes, se encargaron de quitarle la razón.

Atacado por la izquierda, amenazado de muerte por los sublevados, Baroja maldecía una y otra vez la radicalización del espectro político en bandos totalmente antagónicos, no sólo en la guerra sino también antes de que estallara. Ya vimos, es verdad, que puestos a elegir preferió la dictadura de los militares rebeldes, aunque no le trajera nada de lo que él ingenuamente

EL LIBERALISMO RELATIVISTA

(29) *Aquí París*, op. cit., pp. 114-15.

(30) *Ayer y hoy*, op. cit., p. 38.

(31) *Idem*. 157.

esperaba. Pero siempre denigró esa lógica binaria y maniqueísta de «lo uno o lo otro», como él solía decir citando a Kierkegaard.

Precisamente la gran virtud del ejercicio liberal consistía en relativizar los extremos, en huir del dogmatismo, en colocarse en una posición observadora libre de prejuicios y libre también para criticarlos. Según Ouimette, Baroja «consideraba el liberalismo como una manera de pensar relativista, constitutivamente incapaz por lo tanto de tolerar el dogmatismo, y lo distinguía de los sistemas que él llamaba cerrados y absolutistas: el monarquismo, el republicanismo, la democracia, el nacionalismo, el socialismo y el anarquismo» (32). Todas estas formas gubernamentales partían de unos principios fijos e inamovibles, al igual que las ideologías citadas, cuyo resultado práctico era la intransigencia.

El siglo XIX español, el siglo del liberalismo y de sus fracasos, se caracterizaba por esa tendencia a la dualización exagerada e intransigente. En la Edad Media, con los Austrias y Borbones, España vive para afuera, en opinión de Baroja, única forma de mantener la paz en tierra de gentes extremistas y caóticas. En el XIX, el país se vuelve hacia dentro, y aquí empiezan los problemas. Hubo un momento, dice el escritor, en que parecía que el «pequeño burgués», protagonista de las novelas de Pérez Galdós, Pardo Bazán y Palacio Valdés, iba a asentarse por fin en la sociedad española. Pero no. Con la República, «el fiero español de antaño apareció en escena. Hoy ha llegado al paroxismo» (33).

El orgullo de ser radical se muestra con gestos exhibicionistas e insultantes, y ya no se acepta a las personas independientes, sin bando : «Hay que ser fascista o comunista. Esta intransigencia, unida al fondo plebeyo y rencoroso de los políticos españoles, engendra odio» (34). Para Baroja, el liberalismo significaba la posibilidad de cultivar el espíritu crítico, de «racionalizar la vida», de «darle una dimensión científica», cosas éstas que no lograba la democracia, al establecer unas ideas esquemáticas e inviolables, defendidas además por sujetos sin recursos intelectuales.

(32) V. Ouimette, op. cit., p. 39.

(33) *Ayer y hoy*, p. 16.

(34) Idem. p. 144.

El Baroja liberal guardó siempre una insorbornable lealtad a su individualismo básico, algo férreo, y quizá con algún viso del dogmatismo que él percibía en sus contrarios (casi todos excepto unos cuantos amigos y su familia, durante el período que hemos tocado). No tuvo en cuenta ninguno de sus principios filosóficos de los que hacían gala los liberales —la creencia en el progreso, por ejemplo—, ni tampoco las reglas del juego político que establece su doctrina. Bastaba con la autonomía individual, con la libertad de conciencia, desligada de las imposiciones religiosas y de las tradiciones manipuladas o inventadas (35). Su gran error, fruto de la desesperación o de su exagerada fe en los individuos superiores, fue pensar que una dictadura como la que preparaba Franco respetaría esos ideales: no puede haber dictaduras de la inteligencia —siempre precaria y necesitada de otras inteligencias—, sino sólo de la fuerza.

Baroja vio que el gregarismo, las prebendas, la retórica estridente y vacua, la persecución del individuo y de su iniciativa económica, todo aquello que había criticado antes y durante la República se presentaba con una monstruosa brutalidad bajo el caudillismo franquista. Sólo, exiliado, sin dinero, se refugió en su ideal liberal y con él murió casi veinte años más tarde, viendo cómo sus obras eran censuradas y cómo su nombre aparecía en los libros de lecturas prohibidas que con tan denodada venganza redactaron las autoridades católicas afines al régimen.

En una carta del 2 de febrero de 1940, intervenida por el Negociado de Censura el 25 de marzo de 1942 (36), Baroja escribía a Ruiz Castillo, editor del popurrí *Comunistas, judíos y demás ralea*:

«Con gusto le enviaría alguna colección de artículos míos. Pero tengo la seguridad de que no se los dejarían publicar (...) Yo siempre he sido liberal y ahora mi tendencia está un poco exaltada y todo lo que escribo tiene ese carácter. Liberalismo y cul-

(35) Vid. a este respecto el análisis que hace Jon Juaristi de su conferencia «Momentum catastrophicum», en *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Taurus, Madrid, 1998 (2ª edición). pp. 282 y ss.

(36) Vid. el expediente H-120 del Archivo Histórico Nacional, donde se hallan algunos documentos intervenidos por las autoridades franquistas a Baroja.

tura para mí es lo mismo. Todo lo contrario a lo liberal me parece incultura, torpeza y aldeanismo. Si la tendencia antiliberal reina en España no hay más remedio que esperar a que pase que yo creo que pasará».

Dieciocho días más tarde, le mandaba una carta a su amigo valenciano Eduardo Ranch con unos términos similares. «Yo volveré cuando vea que el ser liberal no es obstáculo para vivir ahí» (37), le decía.

Volvió, pero resignado a vivir en la penumbra.

(37) *Pío Baroja-Eduardo Ranch Fuster. Epistolario.* Edición al cargo de Amparo Ranch y Cecilio Alonso. Edicions Vicent Llorens. Valencia, 1998, p. 120.

UN VASCO DE FIN DE SIGLO: JOSÉ MANUEL ETXEITA(*)

Jon Kortazar (**)

La personalidad de José Manuel Etxeita, uno de los primeros novelistas vascos, ha sido siempre bien considerada en los círculos que se dedican al estudio de la literatura vasca. Etxeita nació en 1842 en Mundaka y murió en la misma población en 1915 cuando contaba 72 años. Escribió y publicó, cosa que en la fecha era más rara que escribir, dos novelas *Josecho* (1909) y *Jaioterri maitia* (1910) y un recopilación de poemas *Au, ori ta bestia*. Marino y político en las Filipinas coloniales su figura no ha sido convenientemente atendida desde el punto de vista histórico, posiblemente porque los que nos hemos dedicado a su trabajo provengamos del campo de la crítica y de la historia literaria, y no desde la historiografía, y porque cualquier intento de trabajar sobre persona ha chocado con la inexistencia de archivos coloniales.

Este trabajo viene a cubrir algunas lagunas, aunque probablemente no las más intensas en la vida de José Manuel Etxeita, cuyo papel en el final del período colonial filipino parece importante.

Gracias a la generosidad de la familia Etxeita, en particular deben reseñarse aquí los nombres de María Teresa Isusi, Ricardo Damborenea, Begoña Etxeita y Guillermo Anasagasti he tenido acceso a lo que se ha venido en llamar la autobiografía de Etxeita, que no es tal, y a una colección de libros copiadores de carta que dan cuenta cabal de la situación personal y económica de José Manuel Etxeita.

(*) Trabajo realizado con una ayuda a la investigación de la Universidad del País Vasco (HA 26/97).

(**) Catedrático de Literatura Vasca. Universidad del País Vasco.

La autobiografía es un relato que reconstruye con un propósito concreto y observando determinadas pautas de coherencia y orientación la propia vida; pero al mismo tiempo ilustra, quizá con mayor fidelidad, sobre el contexto o situación históricos en que se mueve el personaje.

Desde tal perspectiva el testimonio autobiográfico del novelista Etxeita es sumamente ilustrativo de la vida pero también de la época —asumida de acuerdo con los coordenadas espirituales del tradicionalismo y ruralismo— de un vasco a fines del siglo XIX, en pleno industrialismo.

Las dos fuentes nuevas de las que aportamos noticia mantienen un problema importante a la hora de llegar a conocer ampliamente el pensamiento colonial de nuestro escritor. La autobiografía recorre su vida desde los 11 años hasta el momento de su matrimonio, a los 25 años, es decir, desde 1853 a 1867, y las cartas nos muestran al hombre retirado que desde Mundaka lleva sus asuntos económicos con puntualidad y rigor, y mantiene una serie de contactos. He revisado las que van desde el año 1900 hasta el 1905. Es decir, nos falta aún saber algo más de más de los años pasados en Filipinas. Tenemos al hombre que se forma en el mar y que va pasando por los grados de tercer piloto, segundo piloto, primer piloto y capitán, y al que después de llevar a cabo su aventura vital, se retira a mirar desde su atalaya el discurrir de sus negocios que ya están lejos.

Faltan datos sobre lo que sabemos de sus cargos en Liverpool y Filipinas. Trabajó en Larrínaga y Compañía, una empresa armadora con residencia en Liverpool, pero comenzada por una familia mundakesa; fue inspector de barcos de la compañía en Manila, razón por la que reside en la ciudad 16 años; los cargos que ocupó fueron: director de la compañía en Manila, vocal del Consejo del puerto, Consejero de la Administración General de Filipinas, Consejero de la Compañía de Tabaco y Presidente de la Cámara de Comercio y «último Alcalde colonial de Manila».

Según un pequeño curriculum que puede verse en su epistolario y que se dirige al General Weyler en pago de los servicios prestados:

«No dudo que recordará Vd. de mi al hacerle presente que soy uno de los gerentes de la casa Echeita y Portuondo de Manila que desempeñaba el servicio de correos del Sur del Archipiélago con los vapores “Churruca”, “Gravina” y “Elcano”... La nueva compañía fusionista denominada “Compañía Marítima” es una sociedad anónima en que son españoles el mayor número de accionistas y también la mayoría de la Junta Directiva. Defendió con entusiasmo la causa española durante la insurrección, conduciendo personal, material y provisiones a diferentes puntos del Archipiélago, sin reparar a peligros y llevando a la Capital, sin remuneración a cuantos prisioneros españoles encontraban libres en los puertos de escala». (12-X-1901).

El primer texto, por otro lado, presenta una característica que resulta crucial: es una de las primeras autobiografías, no ficticias, que se refieren a una persona del País Vasco, dicho de otro modo, resulta más interesante desde el punto de vista literario que desde el punto de vista histórico.

Las cartas ofrecen abundantes datos de la vida cotidiana del personaje, multitud de anotaciones económicas, pero me temo que mi formación ha dejado sin apuntar datos que puedan servir para hablar del patrimonio de José Manuel Etxeita y mucho me temo que al final, no sea sino una colección de datos más o menos curiosos, divertidos, o elementales y falte aquí una visión global de la economía del momento. Etxeita se muestra muy riguroso en las anotaciones de cuentas, en dar, con rigor, cuenta del dinero que se le ha confiado, de la administración de los asuntos, pero muy pocas veces aparece descrito lo que él piensa, excepto en los temas náuticos, como luego se verá. Las cartas son a veces, más anotaciones que otra cosa, y no aparece en ellas el pensamiento del autor más que en asuntos muy puntuales, por lo que su utilidad para la investigación de su pensamiento puede ser mínima, no así para conocer un ambiente cotidiano de un miembro, por otro lado, poco característico de la burguesía comercial vizcaína de principios de siglo. Sus rentas provienen de los ahorros conseguidos en Manila, de las rentas que le dejan sus acciones en la Compañía Marítima de Manila y en la Electricista de Manila, cotizaciones y cambios que sigue con atención. Estamos lejos, pues, de los rentistas rurales y de las grandes rentas industriales.

Las cartas transcritas terminan el año 1905 y no incluyen ningún apunte sobre la creación literaria de sus novelas. Puede pensarse que, si publicó dos, en el término de un año, su trabajo debía estar avanzado, y cuatro años parece un término razonable para la escritura continua de sus obras. Es probable que ya las estuviera escribiendo hacia 1905, porque entre otras razones baja el nivel de escritura de las cartas.

En el presente trabajo llevaremos a cabo una primera aproximación a la autobiografía y al material que puede encontrarse en las cartas, siempre sin perder de vista que desde estos textos resulta difícil establecer el perfil ideológico, respecto a la Colonia y a la colonización, y que son más interesantes desde el punto de vista literario que desde el biográfico.

En 1886, en Manila, en la Tipo-litografía de Chofré y Cía, J.M. Echeita publica un libro con un doble título, quizás algo inexacto: *Amoríos de Juana y Manuel y Lo que es la madre á pesar de los pesares* con una dedicatoria a su hijo Salvador, al que le muestra cuál es el objeto de este libro de 167 pgs:

**AMORÍOS DE
JUANA Y MANUEL
Y LO QUE ES LA
MADRE A PESAR DE
LOS PESARES**

«Perdóname Salvador querido, que en las humildes páginas de este libro, aparezca estampada la narración histórica de los amoríos de tus padres... acéptala no por lo que vales, sino porque es una memoria de lo pasado, escrita por tu padre, y porque lo hizo ausente del hogar, triste y desconsolado pensando en tu madre». (AJM, 3).

El título es inexacto porque «amoríos» recuerda en castellano la pasión desordenada, y nada más lejos de la realidad en este libro: En él se cuenta el proceso de enamoramiento, el noviazgo y el matrimonio de (José) Manuel (Etxeita) y Juana (Abaroa). La segunda parte del título, de referencias tan melodramáticas, denota una inclinación romántica en las influencias literarias del autor.

Lo realmente importante, sin embargo, es que la narración se inscribe en primera persona. Así comienza el texto:

«Yo, (Manuel refiere la historia) había estudiado la escuela primaria, y con objeto de probar si sería útil para navegante, dispusieron mis padres que practicara viajes diurnos en una lancha pescadora...

»Y después de algún tiempo, me consideraba un individuo de la dotación de la lancha, obligado a tomar parte en ella, cuando era necesario armar remos, para lanzarnos al mar, sea cual fuera el estado del tiempo.

»Era a los once años de edad, en la primavera de mis días, cuando se asomó un Lugre a la barra de Mundaca, y pidió remolque para subir a la ensenada de San Pedro (vulgo Arqueta)» (AJM, 5).

Sólo esa pequeña interpolación del narrador (Manuel refiere la historia), confiere un tono lejano a la autobiografía, que se muestra poderosa en la primera palabra: YO.

Una persona, un tiempo (once años, la primavera de mis días) y un lugar preciso. También una experiencia precisa: la experiencia profesional en el mar. Es en el mar donde Manuel va a conocer a su amada Juana, sólo con 11 años de edad. En el Lugre que ha remolcado hasta la ensenada de San Pedro (vulgo Arqueta) en la desembocadura de la ría de Mundaka, agua arriba, tras pasar la playa de Laida.

Espacio, tiempo, experiencia personal: todo preparado para una autobiografía que va a abrir página en la creación de un mundo personal e individual: un ciudadano.

Teniendo en cuenta de que nos encontramos ante un texto prácticamente desconocido, que aún tardará en publicarse,

nos ha parecido oportuno realizar un amplio resumen de su contenido.

La autobiografía de José Manuel Etxeita consta de 168 páginas divididas en 8 capítulos.

1. Amor inocente. En el que se narra el primer conocimiento entre los dos enamorados, aunque, por supuesto, el enamoramiento se mantiene en secreto. El narrador relata su comienzo en el mar en una lancha de pescadores, posiblemente una traínera, que se mueve a remos y con una vela. Un lugre pide que esa lancha los lleve hasta una ensenada cercana al mar, donde el capitán se reúne con su mujer e hija, que invitan a Manuel a un refrigerio, por ser parientes lejanos.

Ese primer momento de reconocimiento aparece en el texto de esta manera:

«Yo no sabía lo que era amar, y mucho menos el secreto que encierra el matrimonio, ni me había fijado en que Juana me inspirara particular atención, pero es cierto que yo me acordaba de ella y sentía cierta satisfacción moral en los momentos en que aparecía en mi mente» (AJM, 9).

A los doce años de edad Manuel parte como mozo de cámara en un buque que se dirige desde San Sebastián a Cuba. Permanece en ese puesto tres años en los que:

«Cuanto más me alejaba en el Mundo y cuanto más avanzaba mi edad, tanto más se desarrollaba en mi mente, con entusiasmo y vigor, el cariño á Juana» (AJM, 13).

A los quince años de edad y estando en Liverpool, Manuel recibe una carta de sus padres en los que se le pide que comience en Bilbao sus cursos de pilotaje.

El capítulo termina con la descripción de la llegada al pueblo.

2. Recrudece el amor. El capítulo comienza con los primeros días de descanso, en los que Manuel intenta ver a Juana. Y más tarde trata de hablar con ella. Pero es ella la que da el primer paso, al presentarse en casa de Manuel y pedirle prestada una jaula para un pájaro que cuida su hermano pequeño. Esta visita sorprende al personaje y lo lleva a un mar de dudas, sobre los verdaderos motivos de Juana. Pero aún no le ha confesado su amor, por mucho que cavile sobre la casualidad de la visita.

«Pero la visita de Juana á mi casa no parecia casualidad sino un acto preconcebido.

»¿Sería que ella se encontraba (tachado: entregaba) inspirada con los mismos deseos que yo, y poniendo la jaula por excusa, emprendió con decisión la jornada tan difícil para mí?

»¿Haría la visita premeditada para que me sirviera de estímulo y pudiera en lo sucesivo dirigirme á ella con más franqueza?

»¿Y como podía haber sabido lo que pasaba en mi interior?» (AJM, 22).

Como más tarde se verá el carácter simbólico de esta visita se verá confirmado por la misma Juana: la visita era preconcebida, para poder comenzar un primer contacto con Manuel (AJM, 61).

El capítulo continúa con una descripción del paisaje de Munda-ka en verano, de algunas actividades y de otro encuentro en la soledad de los dos personajes, y la invitación de Juana a que Manuel «de cuando en cuando» visite su casa. El personaje aún no se ha declarado. Cuando quedan pocos días para iniciarse el curso, Manuel, con extraño miedo al «qué dirán», visita a Juana y a su madre en su casa, donde conoce a su hermano pequeño: Raimundo Abaroa, que tendrá una importante relación en su vida y al que en sus cartas se dirigirá como «Querido hermano».

El capítulo termina con la despedida el día que debe partir a estudiar a Bilbao.

«Salí á la calle triste, porque no podría ver a Juana en nueve meses; alegre, porque habia conocido que me amaba y quedaba consolidada la base sobre que descansaban nuestras mútuas relaciones, al parecer imperturbables» (AJM, 33).

3. Los estudios y vacaciones. El capítulo comienza con el curso de piloto en Bilbao, pero la imaginación de Manuel no para. Sabe que el padre de Juana navega en un Bergantín-Goleta y que algún día llegará a Bilbao, y entonces, supone que madre e hija irán a visitarle. Lee todos los días los partes de entradas de buques en el puerto. Un día llega el barco, efectivamente las dos mujeres van a visitar al capitán, pero Manuel ve a Juana, pero no le habla, aunque irá varias veces al puerto sólo por verla desde lejos en el barco de su padre.

Tras los exámenes el protagonista vuelve a Mundaka, donde cíclicamente, se repiten las llegadas y los saludos calurosos de los padres. Manuel visita a Juana en su casa. Durante las fiestas patronales Manuel espera verla e incluso estar con ella:

«Pasaron las romerías de San Pedro y luego llegaron otras que se celebran en Bermeo y en las diferentes aldeas de las cercanías. Y en todas ellas encontraba ocasión de estar algún rato con Juana y de cuando en cuando visitaba su casa» (AJM, 47).

Manuel aprovecha sus aptitudes musicales para formar una rondalla y rondar, a la vez que a otras muchachas, a Juana. Realiza su segundo curso y la narración retoma el tiempo de vacación y verano, el de las serenatas, y conciertos nocturnos. Una descripción del Abra de Mundaka, sirve para declarar que:

«Mis encuentros con Juana, eran siempre acogidos con la mayor modestia, y nuestros amorios navegaban al convoy correspondidos con la mayor sinceridad sin que nadie pudiera aperebirse de ellos» (AJM, 55).

Cuando Manuel inicia el tercer curso comienza a cartearse con Juana, aunque en sus cartas no hay expresiones de amor. Termina el curso y Manuel es ya Perito en la sección de Pilotos. Curiosamente una de sus cartas dirigidas a Juana se le había perdido a ésta y que «la gente estaba enterada de nuestras relaciones» (AJM, 56), cuando aún no ha habido declaración formal por ninguna de las dos partes.

4. Una promesa á piés desnudos. Este capítulo relata una promesa que ha realizado Juana: ir andando descalza de Mundaka hasta la imagen de Nuestra Señora de la Consolación en Natxitua. Juana no comunica por qué ha realizado la promesa, aunque pide a Manuel que le acompañe. Confiesa que la solicitud de una jaula fue una estratagema para ver a Manuel, aunque:

«Bien comprenderás que esas cosas se sienten, pero no se dicen» (AJM, 61).

La promesa sirve al autor para describir el camino hasta Natxitua, donde los personajes asisten a Misa Mayor. El camino sirve también para una romántica descripción del paisaje de la ría de Mundaka. Cuando Manuel quiere saber el motivo

de la promesa, Juana confiesa que siente una inquietud por el futuro: su padre podría morir y dejar a la familia en la indigencia. Pero Juana introduce el tema central de la biografía de Etxeita: la posibilidad de que surja una rival más rica que ella:

«Tú mismo, á pesar del afable cariño que me prodigas hoy, te olvidarás de mí, cuando terminada tu carrera te veas en aptitud de ganar dinero. Ya sabes que yo soy pobre relativamente, y que en el pueblo hay muchas ricas, muy buenas que te pueden hacer mas feliz que yo» (AJM, 69).

A pesar de esta confesión Manuel no le declara su amor, ni le confiesa que tiene unos proyectos firmes de matrimonio:

«Pero no me atrevía á confesar que la amaba de todo corazón; que ella era el foco en que se reunían mis anhelos; que mis deseos al llegar á cierta edad eran vivir á su lado [...]

»Y no me atrevia á confesarla, por cuanto antes de casarme quería recompensar á mis padres los sacrificios que habian hecho para darme la carrera, dándoles todo lo que podía ganar hasta la edad de veinte y cinco años» (AJM, 71).

El capítulo termina con una escena en una fuente solitaria, y con la promesa de que en la distancia mirarán a una misma estrella. Manuel espera su embarque y ve a Juana todos los días, aún así Manuel disimula su amor. El día de la despedida Juana regala a Manuel una imagen de plata.

5. Viajes y regresos. El protagonista realiza dos viajes a América y vuelve a su casa. Allí Juana trabaja de costurera con su madre. Manuel se examina de Tercer Piloto en Ferrol. Embarca como Tercer Piloto a Guayaquil. El viaje dura 14 meses. A la vuelta su madre pregunta a Manuel si ama a Juana:

«Yo la contesté que aún no habia pensado en casarme, pero que ciertamente la amaba» (AJM, 80).

Manuel parte a Ferrol para examinarse de Segundo Piloto, consigue un permiso especial para que los viajes que pasen el Cabo de Hornos o el de Buena esperanza cuenten como dos viajes a América como es el caso de las exámenes de Tercer Piloto. Vuelve a Mundaka a esperar una colocación como Segundo Piloto. Paseo por Santa Catalina, descripción del pai-

saje, que sirve para introducir un momento de disgusto en Juana, de cuya razón el protagonista no sabe nada, hasta que una amiga le da la noticia, que Juana confirma:

«Sí, he oído que tus padres no quieren que tengas relaciones amistosas conmigo, y esto es lo que me tiene disgustada» (AJM, 88).

Antes de despedirse Juana pide a Manuel que aclare su posición, y es entonces (pg. 93) cuando Manuel declara su amor a Juana. Sale a Liverpool y se embarca como Piloto. Manuel relata un sueño en que ve el casamiento de Juana con otro hombre, que él con su llegada impide.

6. Escenas de un naufragio. El capítulo sexto relata un viaje desde Matamoros en Méjico hasta Liverpool, para llevar algodón. El buque no se gobierna bien. El capitán desembarca y Manuel queda al mando de la nave. Muere el piloto. En el barco se produce una riña premonitoria entre dos marineros. El barco naufraga en las costas de Irlanda. La gente de la costa auxilia a los marineros y estos obtienen hospitalidad en una casa. Consiguen salvar la carga, pero se produce una pelea entre marinos y un marino mata al agresor de la riña anterior en defensa propia. Manuel permanece en el lugar a fin de arreglar los asuntos con los aseguradores y de declarar en el juicio. Su declaración a favor del marinero hace que lo declaren inocente.

7. Oposición de mis padres. A los veinticinco años Manuel vuelve a Mundaka, donde sus padres, sobre todo, su madre se oponen a su boda con Juana. Elogio de la mujer mundakesa. Su madre quiere casarla con otra. La madre se opone con firmeza, lo que lleva a una seria divergencia entre las dos personas. Manuel piensa incluso llevar a juicio a sus padres. Conversación entre Juana y Manuel. Y de Manuel con su madre. Esta le amenaza con expulsarlo de la casa. Amenaza de llevarlos al Juzgado. El padre se retira, y, al parecer, convence a su madre.

8. Conformidad y reconciliación. El padre admite la conformidad de la boda. Manuel no explica por qué se habían opuesto sus padres. Pero en este capítulo aventura dos razones: la pobreza —relativa— de Juana, y la presencia de una muchacha más rica, con la que planeaban casar a Juan.

«Nunca pregunté á mis padres ni llegué a saber quien era la hada que tanto acariciaban. Sea quien fuese, estaría quizás bien agena de lo que pasaba, sin imaginarse las embajadas,

tratos y contratos que mediaban entre sus padres y los míos. Sin duda era víctima inculpable de la mayor inocencia» (AJM, 154).

La confrontación entre matrimonio por amor y por interés es el conflicto que se plantea en la biografía. Y a partir de este momento Manuel relata el proceso de su matrimonio con Juana: petición de licencia a Roma, por ser primos; contrato entre las partes: los padres de Juana la dotan, pero no así los padres de Manuel. Manuel debe partir, por lo que la actitud de su madre cambia, lo que sirve al autor para reflexionar sobre el cariño de una madre, reflexión que sirve para el segundo título —también inapropiado— del libro. La partida, al no llegar licencia de Roma, hace también que Juana se case por poderes. El narrador contrasta su situación con el matrimonio de su hermana menor, que fue consentido por sus padres, pero, a pesar de ello, infeliz. Manuel parte a Liverpool y Sunderland donde se hace cargo de un buque nuevo. Y en Liverpool recibe la noticia de que Juana se ha casado en virtud del poder, y de que viaja a Liverpool, donde un Viernes —lo que crea la prevención de Juana— se ratifica el matrimonio.

La reflexión final reza así:

«Yo me casé por amor contra la voluntad de mis padres — como vá relatado en el curso de esta historia— y según las máximas de ellos, debía ser desdichado; pero, Dios ampara los nobles actos, y al cabo de algunos años, estando ausente, en una posición no rica, pero modestamente acomodada me escribía mi madre.

»— Hijo mio, te casaste contra la voluntad de tus padres obedeciendo al impulso de tu amor, y Dios ha cuidado tus destinos para hacerte mas feliz de lo que yo me imaginaba» (AJM, 167).

Lo que lleva a la última frase del libro:

«¡Lo que es la madre a pesar de los pesares!».

ESTRUCTURA DE LA OBRA

La obra que presentamos posee ciertos rasgos formales que merece la pena describir para tener una idea más cabal sobre el mundo personal del autor que tratamos.

Los amoríos de Juana y Manuel presentan, en primer lugar, a una persona que se ha trazado con vigor su futuro:

«Y no me atrevía a confesarla, por cuanto, antes de casarme, quería recompensar á mis padres los sacrificios que habian hecho para darme la carrera, dándoles todo lo que podía ganar hasta la edad de veinte y cinco años.

»Faltaban siete años para cumplir este propósito» (AJM, 71).

Este propósito personal que se coloca por encima de cualquier otro proyecto vital. Primero, cumplir con las deudas contraídas con los padres hasta los veinticinco años, y después... después hay tiempo para casarse. Es un propósito personal no compartido, no decidido por nadie más:

« Faltaban siete años para cumplir este propósito y al declarar á Juana que la quisiera para esposa, era preciso decirla también que me esperase en siete años. En este tiempo podía perder algunas buenas ocasiones de casarse, y luego, morirme yo antes del tiempo precitado» (AJM, 71).

Tenemos aquí a la persona exacta, cumplidora de su deber que aparece en las cartas, que se plantea una y otra vez cuáles pueden ser las posibilidades, que muestra una inteligencia clara, determinación ante todo, y visión para las consecuencias, algunas poco deseadas, a pesar de que todo ello suene un poco incomprensible para la perspectiva actual.

Ese propósito, ese deber autoimpuesto, aparece citado más de una vez en el texto. Cuando el personaje debe, por fin, declarar, verbalizar un amor que ha sido transparente durante un decenio largo, Manuel expresa su deseo, pero también su propósito autoimpuesto, pero que ya es imposición que la otra persona debe aceptar o no, en este caso el autor deja libertad a la persona amada para tomar su camino:

«Me has interrumpido cuando iba á decirte que yo te amo entrañablemente con una pasión que nació en mi infancia y que se arraigó mas tarde extendiendo sus raíces en los mas profundo del corazón. Soy tuyo en cuerpo y alma, y si estás soltera, sin compromiso, cuando yo intente casarme que será al cumplir veinte y cinco años, puedes asegurar que seré tu pretendiente» (AJM, 94).

Esa libertad que ofrece a la persona amada es pura retórica, como, perspicaz y juiciosa, le da a entender Juana:

«No entiendo Manuel, esa libertad que pretendes dar á un corazón atado en tantos años con inquebrantable cadena.

Esa libertad no existe; bien sabes que no puede existir mientras me acaricia alguna esperanza tuya» (AJM; 93-4).

En cualquier caso el proyecto vital se refuerza ante la madre, verdadera figura freudiana:

«En este tiempo me preguntó mi madre si era verdad que le amaba á Juana y si tenía intenciones de casarme con ella. Yo le contesté que no habia pensado en casarme con ella, pero que ciertamente la amaba.

»Mi madre repuso que era buena muchacha y que nadie se opondría á nuestra voluntad. Esto indicaba que mis deseos serían coronados por con éxito» (AJM, 80).

Y hablando de Freud, no estaría más recordar el sueño de Manuel que, a la vez, afirma el miedo de perder a Juana y la seguridad de que ella le ama. La poca claridad que el personaje mantiene en el texto, y su propósito autoimpuesto le llevan a esta situación donde lo que se afirma realmente es la ambigüedad, que aparece como temible y terrible.

En realidad, lo que acontece, y esto tiene mucho que ver con el proyecto, es que esta autobiografía trabaja con cuatro hilos conductores: el proyecto amoroso, el proyecto profesional, la obsesiva referencia al pueblo que es testigo de los amores y el tiempo de la narración, es decir, lo que en términos técnicos se llama la duración.

2.1. El proyecto amoroso. No puede negarse que el eje que vertebra el relato se compone en torno a la confesión de los amoríos entre Juana y Manuel, amoríos que más precisamente podemos llamar proceso de enamoramiento, y matrimonio. No se citan, por lo que he podido ver ni la palabra noviazgo, o novios, ni la palabra compromiso. Se prefieren otro tipo de semas como : «Confirmar verbalmente lo que en todos tiempos manifestaban tus proceder»... o «esas cosas se sienten, pero no se dicen». El hacer, el realizar ocupa el lugar del decir. Los personajes de Juana y Manuel dialogan mucho durante toda la obra, pero no hay un silencio sobre el hecho amoroso, de forma que desde el momento de la declaración (p. 93) hasta el momento del matrimonio hay un salto brusco, que no se justifica, ni se espera que necesite justificación:

«Yo había cumplido los veinte y cinco años de edad y no andaba lejos los veinte y seis [...] Buena ocasión se me presentaba para casarme con ella» (AJM, 131).

La declaración ha tenido lugar al final del capítulo cinco, el sexto cuenta un naufragio, y al comienzo del siete (lo que justifica la afirmación de salto brusco) Manuel piensa en casarse ya.

A pesar de esta imprecisa definición sobre sus verdaderas intenciones: es tan claro que se quieren que no se dice o se piensa que no merece la pena decirse, o se utiliza un lenguaje literaturizado y evasivo, Manuel crea la estructura del texto a través de un proceso de mayor enamoramiento: en el primer capítulo no ve a Juana al regresar, en el segundo se despide, en el tercero, Juana ha perdido una carta de su amado y ya es evidente —para el pueblo— que se quieren, en el cuarto, convienen en mirar a una misma estrella para que sus miradas converjan en un mismo punto al mismo tiempo, el quinto muestra el sueño que es premonitorio, el capítulo sexto es independiente al proceso amoroso, el séptimo termina con la confrontación entre padres e hijos y el octavo termina con la ratificación del matrimonio de Juana y Manuel.

2.2. El proceso profesional. Uno está tentado a pensar que el ascenso profesional de Manuel estructura de manera más equilibrada los momentos de la obra. Es bien cierto que las conversaciones de Juana y Manuel llevan una parte considerable del texto. Pero los capítulos se cierran —y comienzan— cuando el protagonista se dispone a cerrar o abrir una nueva etapa profesional en su vida.

2. 3. Este hilo conductor tiene mucho que ver, además con la disposición temporal de la narración.

Veamos el texto desde esta perspectiva:

1. Capítulo. Comienza con la salida al mar en una lancha pescadora hasta que el personaje vuelve con intención de matricularse en una escuela de Bilbao. Este capítulo cuenta cuatro años, de los once (AJM,5) a los quince (AJM, 14) en la vida del autor y corresponde a la enseñanza no reglada.

2. Capítulo. Verano en Mundaka, descanso en su vida personal, enamoramiento de Juana. Se cuentan aproximadamente dos meses de su vida (AJM, 22).

3. Capítulo. Tres años de estudios en Bilbao y las consiguientes vacaciones en Mundaka. De los quince a los dieciocho años se ha desarrollado su programa de estudios que le concede el título de Perito en pilotaje.

4. Capítulo. Peregrinaje ante la Virgen de la Consolación. El capítulo cuenta un verano en Mundaka. Manuel tiene 18 años («Faltaban siete años» para los 25)

5. Capítulo. Comienza con la relación de dos viajes a La Habana. Examen en Ferrol. Embarque como Tercer Piloto. Viaje a Guayaquil vuelta a los 18 meses (Manuel tiene ya casi 20 años). Examen de Segundo Piloto. Manuel embarca en Liverpool en una fragata.

6. Capítulo. Es el capítulo del naufragio. En este capítulo Manuel llega a Capitán. Y aunque no existen referencias temporales, puede afirmarse que es un capítulo que muestra su firmeza al pasar por tres pruebas que marcan su carácter: el mando de la nave, el naufragio, y la muerte de uno de sus marineros a manos de otro.

Después de este capítulo, Manuel está preparado para enfrentarse a cualquier inconveniente.

7. Capítulo. Viajes a Manila. Se establecen otros 18 meses, pero prontamente se dice que tiene ya 25 años «no lejos de los 26». Es el capítulo de la oposición de los padres que transcurre en unos pocos meses (quizás un poco más de dos, que es el tiempo que él calcula para que llegue el permiso de Roma).

8. Capítulo: Conformidad y matrimonio que se puede establecer en pocos días.

Este somero repaso puede poner en claro que existen capítulos con una duración mayor que otros. Merece la pena destacar dos rasgos:

1) Los capítulos que cuentan menos tiempo son más intensos. Es decir a menor supresión de la duración mayor intensidad dramática.

2) Algunos capítulos crean un juego de simetrías: así el primero y el tercero tienen aproximadamente la misma duración, cuentan amplios períodos de tiempo, lo que también sucede en el quinto, mientras que el segundo, el cuarto y el sexto, cuentan períodos más breves y más intensos, culminando la intensidad dramática con el séptimo y el octavo.

Etxeita gusta de este tipo de simetrías y de repeticiones. De hecho, la estructura de la obra consiste en representar un continuo regreso al lugar de la infancia y a las visitas a Juana. Este

proceso de literaturización se llevará a cabo también en la novela *Josetxo* donde los juegos simétricos y las repeticiones estructuran la novela.

2.4. Hemos descrito este proceso de enamoramiento como un amor mostrado, pero no declarado. Este proceso de silencio sobre el enamoramiento hace que el protagonista esté muy pendiente de lo que dice la gente sobre el proceso de enamoramiento que llevan a cabo los dos enamorados. La gente, la vox pópuli, el qué dirán es una de las preocupaciones básicas que también estructura el texto.

El autor en esa actitud suya de no reconocer lo evidente, de poner plazo a su deseo, tiene que guardar secreto de lo que siente. No muestra a nadie lo que siente, porque tampoco se lo manifiesta a la persona amada. Así esta persona que cavila y se angustia se preocupa de lo que los demás piensan a su alrededor. Al principio, el texto muestra esa preocupación para que no se sepa que está enamorado:

«Llegamos á la entrada del pueblo y no me parecía bien que fuéramos juntos en las calles hasta su casa, temiendo que la gente se recelara de nuestros amorios» (AJM, 27).

«Me sorprendió la idea del “que dirán” capaz de vencer en todos tiempos las indiscreciones á que son susceptibles los mayores arrebatos de los corazones leales... Era pues preciso alejarse del “que dirán” y hacer el sacrificio de no visitarla» (AJM, 31-2).

«—¿Les conoces? —me preguntaron mis amigos— y les contesté que eran parientes» (AJM, 42).

«Lo mismo que á Juana visitaba á algunas otras amigas, y por este motivo no podía el pueblo fijarse aún en mis inclinaciones» (AJM, 48).

La aprobación o desaprobación por parte del pueblo de los amores de Manuel van a acompañarlo a lo largo de toda la relación. El autor y personaje está preocupado por el hecho de que su relación se haga pública, y de hecho dedica una buena parte de su discurso (páginas 31 y 32) a reflexionar sobre la opinión pública. De hecho esta actitud muestra la importancia que el tema tiene para el narrador.

En ciertos momentos el narrador toma distancia de la acción que cuenta y diserta sobre un tema determinado: la coinciden-

cia, la fe, el elogio de la mujer... Este proceder sobre el qué dirán mostraría la importancia dada a la opinión que los vecinos tienen sobre una persona por José Manuel Etxeita. Para él la opinión pública supone una actitud de doble carácter. Por una lado lleva a la reflexión y a la prudencia:

«El “que dirán” es un fantasma que refrena muchos males, aconsejando las leyes encaminadas á la virtud» (AJM, 32).

Pero admite que pueden dar lugar a la maledicencia, al cotilleo y por ello, pueden tener consecuencias nefastas para, sobre todo, las jóvenes:

«Las malas lenguas dedicadas á la crítica y murmuración, pueden impunemente formar y divulgar conjeturas falsas» (AJM, 32).

Manuel mantendrá durante mucho tiempo esa prevención casi adolescente para que no se sepa su enamoramiento, aunque la casualidad haga que se conozcan sus relaciones:

«A los pocos dias supe con sorpresa, que en la calle, se habia encontrado una carta mia dirigida a Juana, y por lo tanto, la gente estaba enterada de nuestras relaciones ... tuvo la flaqueza de perder una carta mia para que toda la gente se enterase de su contenido y juzgara cada cual lo que quisiera por nuestra correspondencia» (AJM, 56-7).

La opinión de los demás es importante, de forma que desde un momento clave la opinión de la gente acompañara, como si de un coro se tratase, la progresión natural de estas relaciones:

«Al parecer, todo el pueblo acogió con simpatía nuestro cariño, sin embargo yo quería disimular todo lo posible, y en las fiestas públicas me divertía mas con otras amigas que con Juana» (AJM, 75).

Esta opinión será clave cuando Manuel se oponga a la opinión de sus padres. De alguna manera confirmará la opinión que tiene sobre sí mismo. De hecho será el pueblo el que la haga sabedor del disgusto de sus padres por sus relaciones:

«Todos los amigos con quienes tuve entrevista en los diferentes puertos me habían asegurado ser cierto que mis padres se oponían á que me casara con Juana» (AJM, 132).

Y el que censura el proceder paterno y materno:

«El pueblo imparcial que conocía nuestros amorios desde la infancia, acariciaba con simpatía la constancia invariable de ambos amantes. No encontraba motivo para que mis padres intentaran romper el lazo de un amor fiel que nos unía en tantos años» (AJM, 133).

Por todo esto, adquiere especial relevancia simbólica que cuando Juana se casa sólo, por poderes, sea acompañada por los pilotos:

«A los pocos días tuve una carta de Juana en la que me decía que se había casado en virtud del poder que la dejé para ello, y que los pilotos solteros que se encontraban en el pueblo, la habían acompañado desde la iglesia hasta la puerta de su casa echando coetes por el camino, esto, sin haber sido invitados.

»Hé aquí una ovación; una espontánea manifestación de la juventud del pueblo; una prueba evidente de que habían acogido con cariño la realización de nuestro matrimonio tan contrariado por mis padres; una demostración palpable para convencerles de que su oposición y sus ideas habían sido censuradas por el público imparcial» (AJM, 162-3).

Como hemos avanzado hace pocos párrafos, José Manuel Etxeita corta la narración de su vida para ofrecer una serie de reflexiones en torno a unos temas que considera importantes. Estos meandros en la narración, estas pausas sirven para comunicar al destinatario principal, su hijo Salvador, su ideología, aquellas verdades que le parecen importantes.

IDEOLOGÍA Y PENSAMIENTO

Estas pausas convierten de manera clara al pensamiento del autor en una ideología conservadora y tradicional, además de la impresión que pueden ofrecer sobre su personalidad el autodomínio, la exactitud en los pequeños detalles, el ascenso social y la importancia del dinero, el miedo al conocimiento de su amor, las preocupaciones e, incluso los escrúpulos en torno a su relación sentimental. Esa relación no dicha, pero conocida:

«Hasta ahora nada te han dicho mis labios, pero mis procedimientos, testigos fieles de los deseos del corazón, dejaban escritos mis sentimientos y no dudo de que los hayas leído» (AJM, 93).

Esta actitud, casi victoriana, del proceder general adquiere mayor significación en los momentos en que la pluma reflexiona sobre los temas generales que son los principales argumentos de su vida.

Dejaremos de lado temas como la casualidad, que tanto tienen que ver con la vida del marino, o de la opinión común, ya analizado, para centrarnos en tres elementos claves de su pensamiento: la fe religiosa, el respeto a los padres y el elogio de la vida tradicional.

La fe religiosa es una de las claves sobre la que se asienta la ideología de Etxeita. Este autor define los conceptos por medio de imágenes en una larga serie de pensamientos que define al final su forma de ver la vida. La fe es la primera de las bases en las que asienta su proyecto vital, una forma de ver la vida que asegura su comportamiento en el proceso vital y sentimental.

Así la fe es, fundamentalmente, la forma en que se tranquiliza el espíritu. El discurso se sitúa tras la peregrinación a la Virgen de la Consolación, de forma que la fe representa la tranquilidad suprema:

«La Fé, es una virtud divina, un centinela que se coloca al lado del desgraciado para tranquilizar su agitado espíritu y liberarle de la aflicción; es la semilla que brota lozana la consoladora esperanza, es el inmenso pedestal que sostiene la dicha humana» (AJM, 65-6).

Sostener la dicha humana: fe que se asienta en la experiencia humana de José Manuel Etxeita, que une su gozo personal en el proyecto amoroso con la fe, pero que no reza, por ejemplo, en el momento del naufragio, momento en el que la técnica, y el recuerdo de Juana y de sus padres ocupa toda su atención.

Esta alma dividida entre su amor y el respeto debido a los padres presenta un conflicto que puede explicarse con referencia a los usos del siglo XIX, donde el consentimiento de los padres representa una forma de equilibrio en el seno familiar y donde aún pervivían costumbres chocantes para el mundo moderno. En esta autobiografía se supone que el hijo no es independiente, y se supone que debe obtener el permiso de sus padres para casarse. Además se afirma que esta obligación está regida por la religión, cosa que a todas luces resulta falsa.

«Si la santa religión nos enseña que no se deben adquirir amorios sin consentimiento de los padres, yo era inocente y no podía conocer esa ley á los once años de edad» (AJM, 134).

Tras el respeto al cuarto mandamiento, se esconde un conflicto entre casarse con la persona amada o seguir un casamiento arreglado por los padres de ambos contendientes. El padre de Manuel responde que:

«Creemos que puedes casarte con una muchacha algo mas rica que te puede hacer mas feliz porque no tardarias mucho en obtener el mando de un buque, lo cual no podrás conseguir casándote con Juana» (AJM, 135).

Aquí parece residir la raíz del conflicto. Etxeita ha señalado con anterioridad que los cargos de Capitán de buque son hereditarios, por lo que él nunca podría ser capitán por medio de los estudios, aunque lo consigue por medio del trabajo. Sus padres afirman que un casamiento ventajoso podría coronar su vida profesional.

Manuel responde rompiendo la ecuación que subyace en ese pensamiento, que la riqueza trae la felicidad:

«Hay ricos desdichados y pobres dichosos» (AJM, 136).

Aun si el pensamiento sobre la importancia del amor es vertebral en estos pasajes, Etxeita pretende una ideología que pase por encima del conflicto que se le plantea entre la opinión de sus padres y su respeto hacia ellos. Por eso, da un segundo título, claramente ideológico al libro, y por eso trabaja más la figura de su madre en la parte final del libro, donde se muestra su arrepentimiento y la declaración expresa a la posición tomada por Manuel.

En el libro existe, por fin, una alabanza de aldea muy desarrollada. No sólo en la descripción de los paisajes mundakeses, no sólo en esa hiperbólea consideración de la mujer mundakesa:

«Entendiendo que la novia predilecta de Vds. será muy digna de mi, como es cualquier muchacha de este pueblo; porque, todas son laboriosas y honradas con muy raras excepciones... Todas son sencillas y buenas, son el consuelo del hogar, porque no saben otra cosa que amar á su marido é hijos y ser esclavas de ellos con el mayor cariño y abnegación» (AJM, 137).

consideración cuyo candor salta a la vista, como es pertinente la aparición de una ideología tradicionalista.

Esta visión tradicionalista se subraya en un pasaje donde se realiza una égloga de la vida rural vizcaína, al recordar Garay, la cuna de la familia de su padre y subrayar de manera clara la importancia de una vida que se computa como ejemplar:

«Natural de Garay... á donde no han llegado aún ni los síntomas de la luz funesta de la corrupción humana.

»Allí la mujer desde que se casa, usa su hermoso pañuelo blanco en la cabeza para distinguirse de las solteras ...

»Celebran con entusiasmo las fiestas de Santiago y en sus bailes no se admite el valseo. Todo eso, para ellos, son artículos escritos por Jesús en el Código Divino.

»Encantan sus costumbres sencillas, sanas y honradas, y yo, que he recorrido el mundo de parte á parte viendo y palpando las diferentes razas y costumbres, con frecuencia he exclamado: ¡bendito sea Garay, sus habitantes y sus costumbres!» (AJM, 155).

Esta confesión de fe en la tradición se muestra también al ponderar el árbol de Gernika, que viene a confirmar la ideología tradicionalista del autor de la obra.

TEORÍA DE LA AUTOBIOGRAFÍA

Uno de los problemas claves de la literatura contemporánea parece residir en la definición de una autobiografía.

«Trataremos de las relaciones que mantiene la ficción con el género autobiográfico. Son relaciones difíciles, como lo son todas las fronterizas, puesto que la autobiografía ha sido defendida —de ahí su lugar de frontera— como género no ficcional por algunos autores, en tanto que para otros es uno de los lugares en que se decide la necesaria e intrínseca ficcionalización de toda escritura narrativa» (Pozuelo Ivancos, 1993, 179).

Quizás con un lenguaje más crítico (o críptico) Darío Villanueva indica que:

«Básicamente la autobiografía es una narración autodiegética construida en su dimensión temporal sobre una de las modalidades de la acronía, la analepsis o retrospección. la función narradora recae sobre el propio protagonista de la diégesis, que relata su existencia reconstruyéndola desde el presente de la enunciación hacia el pasado vivido » (Darío Villanueva, 1993, 19).

Todos los acercamientos a la definición de autobiografía se circunscriben a la teoría de Lejeune para quien, en primer lugar habría que hablar del famoso pacto de lectura entre el autor y el lector. El lector, en este texto de circulación muy exclusiva, el lector fundamental es el propio hijo, ante el que el padre se confiesa ante el hijo. Pero lo de circulación exclusiva es muy importante. El texto, el libro como objeto sólo se ha conservado en la familia del escritor. Los únicos lectores han sido sus descendientes y entre ellos (y creo ser un testigo privilegiado, porque he seguido este texto de manera casi obsesiva) se ha guardado como si fuera una carta privada, de manera que hacia 1980 se me confesaba que se trataba de un manuscrito, hasta que sólo en 1997 pude ver el texto publicado. Los primeros lectores han tenido consciencia de encontrarse ante una confesión, ante una confesión casi testamentaria, ciertamente en posiciones poco testamentarias, pero donde el padre, con toda su autoridad bíblica descendía ante su hijo, para hacerle saber quién era, quién había sido, en el momento crucial del amor, cosa que no fue nada fácil para el escritor, como luego veremos. Algunos pasajes de esa introducción lo dejan, desde luego muy claro:

«la narración histórica de los amores de tus padres.

»Tú fuiste el ser errante y oculto que alimentaba el fuego ardiente de amor en ambos corazones y el fruto consolador de su constancia y unión» (AJM, 3).

Es decir, el texto se explica a quién fue el hijo, que, desde la posteridad aparece como futurible, que unió en el amor a las dos personas. El pacto autobiográfico entre autor y lector y primeros lectores de la familia se ha demostrado no sólo en el discurso del autor, sino en las consiguientes lecturas del texto como confesión y, de manera más explícita, en las prohibiciones para leer el texto, copiar el texto o comunicar el texto de manera completa.

Antes de seguir debo decir que en ningún caso creo estar contraviniendo el pacto que a mi vez realicé con la familia de no dar el texto a terceros.

El pacto autobiográfico pide que «se de por supuesto el principio de la sinceridad en el sujeto del enunciado y el derecho a la verificación por parte de sus destinatarios» (Villanueva, 1993, 19). Supongo que no hay problema en el pacto de sinceridad ni en el de verificación. Sobre todo, porque Etxeita fue capaz de contar la misma historia dos

veces: en un primer momento como autobiografía en los *Amoríos de Juana y Manuel* y en un segundo momento trabajando la ficcionalidad: es decir, en la novela *Josetxo*, en la que los elementos autobiográficos fueron detectados en 1979, por el que esto escribe. Esta corriente autobiográfica surge de la oposición de sus padres al matrimonio del autor con Juana Abaroa, cuyo amor, recordemos nació a los 11 años y duró hasta su muerte. No estará de más recordar que el matrimonio tuvo lugar cuando el escritor contaba 25 años de edad, por autoimposición: consideraba que era el momento de casarse, porque en esa edad había devuelto a sus padres los haberes que estos habían gastado en su educación.

Además del pacto autobiográfico Lejeune describe seis características básicas para que un texto pueda computarse como autobiográfico:

- «1. Forma del lenguaje: a) narración, b) en prosa.
2. Tema tratado: vida individual, historia de una personalidad.
3. Situación del autor: identidad del autor (cuyo nombre reenvía a una persona real) y del narrador.
4. Posición del narrador: a) identidad del narrador y del personaje principal, b) perspectiva retrospectiva de la narración» (Yvancos, 1993, 188).

Lo que lleva a Lejeune a definir de siguiente forma la autobiografía: «Relato retrospectivo en prosa que una persona hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual, y, en particular, en la historia de su personalidad».

Es exactamente esto lo que Etxeita ofrece en su *Amoríos de Juana y Manuel*. No sólo corresponde a una coincidencia en el nombre, que, por otro lado, era transparente: José Manuel Etxeita, es Manuel en *Amoríos...* y es, ficcionando en nombre en un diminutivo cariñoso, «Josetxo» en la novela del mismo nombre. Lejeune intentó cerrar de manera más precisa la autobiografía, señalando:

«para que haya autobiografía, es necesario que coincidan la identidad del autor, la del narrador y la del personaje» (Lejeune, 1975, 48).

Yvancos señala una característica fundamental de la autobiografía. Tenga ésta una parte de ficción o no: «la autobiografía no es leída como ficción» (1993, 191).

Quizás ha llegado el momento de señalar aquellas características propias de la autobiografía en la comparación de las marcas que presenta el texto de los *Amoríos*, autobiografía en la que no se relata únicamente el proceso amoroso del autor, confesado a un hijo, en una situación posterior, sino que presenta una experiencia personal más compleja.

Nos encontramos, aunque el análisis venga a confirmar las seis características propuestas por Lejeune, en una especie de cuatro emblemas fundamentales:

1) Forma de lenguaje: narración, en prosa: relación de la vida del autor, del nacimiento del amor en su vida, del proceso profesional y del amatorio, contado en una prosa, que tiene que ver con la literatura romántica de su tiempo.

2) Desde luego es la historia de una individualidad, que se define en dos elementos claves: la historia amorosa, y la oposición, sobre todo, materna.

3) La identidad del autor, del narrador y del personaje es coincidente, excepto en ese breve paréntesis que hemos anunciado al principio.

4) La identificación entre el narrador y el personaje principal es básica, sobre todo cuando se dirige a un tu, Salvador, el hijo, fruto de la unión matrimonial que es el destinatario de la historia. Y la perspectiva retrospectiva es también clara en este texto.

La identificación entre autor, narrador y personaje es también clave en la presentación del texto. Las *Confesiones* de San Agustín que tanta influencia tuvieron en la creación del género está presente en esta obra. El autor, narrador, personaje se confiesa a fin de que la historia sirva de lección al destinatario, lector, para que éste sea capaz de reafirmar su vida, en torno a dos ejes: el amor y la superación personal.

Hemos ya ofrecido datos de que la autobiografía no ha sido leída como ficción en el proceso de la tradición familiar que ha guardado el texto, y lo sigue guardando.

La verdad es que se ha calificado como pragmática a la teoría de Lejeune. Desde que publicara su libro la teoría sobre la autobiografía se ha extendido por otras ramas de la crítica literaria.

Así, por ejemplo, Pozuelo Yvancos habla de una construcción del yo que se realiza en los deconstruccionistas, y que a nosotros nos llevaría a la doble pertinencia de la ficcionalidad de esta autobiografía, por un lado —extremo ya expresado—, a la retoricidad que muestra la obra, es decir a la impronta romántica del texto, y por otro, a la ficcionalidad que presenta en la novela publicada más tarde.

Está claro que el objeto de toda autobiografía es la restitución de una identidad:

«la narración o el retrato de sí mismo conseguirá restituir o atrapar una identidad siempre postergada, para ofrecer *la verdadera imagen de sí mismo* [...] esa restitución tenía un fin autojustificador, aclarador y reivindicativo de sus hechos o sus obras» (Pozuelo Yvancos, 193).

En el caso que nos ocupa está claro que la justificación del matrimonio por amor es básica en el texto, pero la autojustificación fundamental consiste en justificar un conflicto que Etxeita no sólo tiene con sus padres, sino consigo mismo, en cuanto que la rebelión —en el fondo, sólo una razonable y justificada pretensión de casarse con la persona amada— que Etxeita lleva a cabo ante sus padres afirma su personalidad, pero entra en conflicto con una idea de sumisión al poder paternal.

Desde la idea conservadora que Etxeita ha creado la confrontación con la opinión paterna y materna supone una cuestión desgarradora para su época, no ya para la actual, donde quizás su actitud —no olvidemos que la persona tiene veinticinco años y una posición profesional estable— resulta ingenua y deudora a una idea conservadora del «honrarás a tu padre y a tu madre».

Así en la autobiografía se construye un yo. No sólo es relación de un autor con un receptor al que se le dirige la relación de la vida personal, es construcción de la propia identidad. En el texto presente, la relación de la identidad, construida en la oposición, resulta ser, a pesar de la ideología conservadora y tradicionalista, modernizadora. El individuo se crece ante la dificultad y construye su yo en oposición y en el desarrollo del tiempo. José Manuel Etxeita construye su yo poco a poco en el desarrollo profesional, pero también en el compromiso afectivo, y en la lucha final que lleva a su independencia, aunque no rompe con el mundo que se ha negado a conceder su voluntad, no le ha entendido, y ha terminado por dar a su obra un final

—y sobre todo un principio, es decir un título— en el que el mundo tradicional vuelve a ser principal: «Lo que es la madre».

La relación entre ascenso social y ascenso personal es una de las claves de este relato, van a la par la carrera profesional del marino José Manuel Etxeita y de la persona que se llama Manuel en su recorrido sentimental, hasta confluír en un lugar, Liverpool, lugar real e histórico, que simboliza a la vez, la independencia personal, y el logro de sus deseos profesionales y personales.

Es evidente que el yo que cuenta su vida ficcionaliza de algún modo el recuerdo que pone sobre el papel. Los especialistas distinguen tres momentos en el proceso autobiográfico:

AUTOBIOGRAFÍA Y FICCIÓN

«En la autobiografía se producen tres momentos distintos, todos ellos histórica y existencialmente determinados: el momento en que se escribe, el momento en que se recuerda y el momento que se recuerda» (Martín, 1993, 290).

De forma que quien escribe es la única persona real e histórica, y la voz termina siendo una forma, posible entre otras distintas de llevar a cabo una narración. Hay que distinguir, en consecuencia, entre autor y personaje:

«En el texto autobiográfico, el personaje no es sino un sujeto fabuloso, una figura inventada, un actante inexistente fuera del texto del enunciado» (Martín, 1993, 290).

Quizás haya sido Paul de Man el que de manera más radical haya reflexionado ante este doble que se da en toda autobiografía, ante la extrema diferencia entre la persona y el narrador que cuenta con un lenguaje una acción ya transcurrida. En palabras de Loureiro:

«[de Man] apunta la posibilidad de que no es la vida la que produce la autobiografía en un proceso mimético, sino que es la idea misma de mimesis la que engendra la ilusión referencial». (G. Loureiro, 1993, 43).

Sería el lenguaje el que crea la referencia a una vida. En *Amoríos de Juana y Manuel* la referencia lingüística y estilística marca muy pronto la autobiografía. Desde el subtítulo «Y lo que es la madre á pesar de los pesares» el romanticismo de folletín hace aparecer su rostro. El romanticismo no se limita

sólo al registro en el que se muestra el título. Aparece en otros aspectos del libro.

En cualquier caso, habría que distinguir dos niveles de ficción en esta autobiografía. El primer nivel atiende a *Amoríos* y puede observarse cómo una idea de la literatura —unida a una concepción romántica del estilo— impregna el discurso autobiográfico. Un segundo nivel está presente en lo que Etxeita presenta como ficción, como novela: *Josetxo* que muestra, en su concepción algunas referencias autobiográficas. De hecho, después de haber leído *Amoríos* pueden entenderse algunos pasajes claves de *Josetxo*. Sólo por poner un ejemplo, véase de qué forma informa la autobiografía de algunos pasajes de *Josetxo*:

«*Amerikar bat irudian Habanan erosi eban jipijapazko kapela ta soineko zuriakaz*» (1995, 175) [Parecía un americano con su jipijapa comprado en la Habana y con su ropa blanca].

« Tenía un paletó de paño piloto, pantalones de dril de la Habana, un sombrero de jipijapa y toda la ropa necesaria para presentarme en Mundaca hecho un marinerito» (AJM, 15).

Ahora interesa en primer lugar, establecer de qué forma se ha ficcionalizado *Amoríos* desde esa vivión romántica de la existencia.

En un primer momento, puede verse la ficcionalidad en dos estructuras básicas del libro: la descripción paisajística, el diálogo entre los personajes.

Olvidado del toque folletinesco que aporta el subtítulo del libro, José Manuel Etxeita rehace su estilo desde consideraciones sensibles, aportadas por su visión romántica del paisaje y de los personajes.

La autobiografía *Amoríos* no es sólo la narración de un amor, es también el intento de recuperar un tiempo y un espacio ya pasados, por eso es fácil que el autor pase del plano de la narración de un proceso personal, al plano de la descripción. Al hablar de la ideología de Etxeita hemos observado su tradicionalismo que en el plano de la ficción adopta la forma de la égloga y el idilio: es decir, la descripción de unos paisajes agradables y el diálogo entre los amantes.

La descripción, fundamentalmente del pueblo natal, recordado desde la ausencia y la distancia, se resume en la plasmación del *loecus amoenus*, los sitios agradables. En la autobiografía existen varias y variadas descripciones de los alrededores de Mundaka, pero ninguna de alguna ciudad del extranjero que haya podido ver en sus viajes. Es decir, el gerente en Manila describe el lugar de su infancia, el pasado y no el presente.

Hay una breve descripción que puede copiarse aquí y que describe una naturaleza amena:

«Era verano, y en aquella Boca de Mundaca, al través de una atmósfera diáfana y despejada bajo la bóveda azul celestial, se veía todos los días iluminada por los rayos del ardiente Sol, el panorama delicioso que presentaban el extenso y tranquilo mar hasta el lejano horizonte, las escarpadas rocas de la costa, ensenadas, islotes, embarcaciones de pesca, prolongados arenales, elevadas montañas, campos frondosos en su mayor lozanía con variedad de exquisita fruta y todos los encantos que causan la admiración en la naturaleza» (AJM, 23).

Admiración hacia la naturaleza es una de las características básicas desde la que describe José Manuel Etxeita. Es una naturaleza calmada que contrasta con los peligros y vicisitudes de su vida en el mar.

La literaturización es evidente también en el registro que los personajes utilizan en sus conversaciones: hay algo de florido, de extremo, de literario en la forma de hablar, sobre todo en la de Juana, que recuerdan las novelas de época. Hay un párrafo en que los mismos personajes ironizan sobre el estilo:

«—Estás muy galante; —repuso ella— yo no puedo expresarme con ese lenguaje florido de los que habéis estado en colegios, pero el hecho positivo de haberte manifestado los deseos de ir en tu compañía, es una prueba mas evidente que tus lisonjas para deducir en consecuencia, que te aprecio quizás mucho mas de los que te imaginas.

»—Me es gratisima tu franqueza, no lo dudes Juana...» (AJM, 59).

El remedo de un lenguaje florido consta de características retóricas destacables: tendencia hacia lo ampuloso, utiliza-

ción de la paráfrasis, cambio en los registros, un ritmo lento en la exposición de ideas, adjetivización recargada, metáforas tópicas...

«Mi corazón se encontraba tranquilo hasta esa fecha, pero tu cariño tan risueño fué un destello ardiente que iluminó la sombra en que se hallaba sumida mi alma» (AJM; 61).

No puede hablarse de insinceridad, sino de literaturización de los recuerdos.

Para ver la influencia del romanticismo habría que referirse al capítulo sexto. Cuando Etxeita escoge un episodio de su vida, alejado del hilo central de la autobiografía, describe un suceso con todos los ingredientes románticos: naufragio, asesinato, heroísmo... El modelo romántico servía para dar cuerpo a un recuerdo que Etxeita contaba a su hijo Salvador, sirviendo como vehículo de transmisión de las ideas y de los recuerdos.

Otro problema es la ficcionalidad de *Josetxo* y la influencia que *Amoríos* pudo tener en la novela. Ya hemos referido cómo la estructura circular, el regreso al pueblo, constituye el principal eje estructurador en los dos relatos, y cómo algunos detalles han pasado de una a otra obra.

Ciertamente, *Josetxo* pertenece a un género distinto y la invención tiene un papel preponderante. Quisiera destacar dos cambios fundamentales en la obra. El conflicto es el mismo: oposición de los padres al amor de dos jóvenes. En la novela se oponen los padres de la novia a las relaciones de su hija, con lo cual parece concluirse que Etxeita seguía aún incómodo por el papel jugado en realidad por su madre.

El segundo punto básico de invención corresponde a la emigración del personaje *Josetxo* que emigra, no a Filipinas, sino a América. Este cambio puede deberse a la relación con la historia y con el lectorado: es decir, era más común y por tanto más verosímil para el posible público lector que la emigración se produjera a América y no a Oriente.

EL EPISTOLARIO

Las 500 páginas que ocupan el libro de copias de las cartas que escribió José Manuel Etxeita entre 190 y 1905 dan un pálido reflejo de sus ideas, y alguna referencia más amplia a sus aficiones.

La mayoría de las cartas se dedican a asuntos muy puntuales, como el pago de un dividendo, o la referencia a los gastos realizados como tutor de los hijos de su cuñado Raimundo Abarro, mientras éste permanece en Manila entre julio de 1901 y octubre de 1903. No son cartas extensas, si se exceptúa un memorándum —que ya no es una carta— sobre un proyecto de enseñanza en los estudios de náutica.

Bien es cierto que las cartas contienen multitud de datos curiosos y muy precisos sobre ganancias y gastos. Pero son difícilmente analizables si no se cuenta con una metodología precisa, sobre la familia burguesa a principios de siglo.

Etxeita se muestra a sí mismo como un hombre retirado, que no es rico, que tienen unas rentas que le son suficientes, pero que no le reportan grandes ganancias; de hecho, debe financiar su nueva casa (que cuesta 30.000 pesetas, más 10.000 por el terreno) a medias con su hijo. Tampoco se encuentra una referencia detallada a su patrimonio. Sólo se mencionan —con continuidad— dos carteras de acciones: la correspondiente a la Compañía Marítima de Manila, antes Echeita y Portuondo, empresa en la que tiene 15 acciones (que rentan 500 pesetas por acción y semestre) y la Electricista de Manila en la que posee 254 acciones.

A principios de 1901, en carta dirigida al General Blanco, Etxeita manifiesta a su corresponsal cuáles fueron los cargos administrativos que desempeñó en Manila:

«Al recordarle que en Manila, al mismo tiempo de ser gerente de la casa comercial de los Srs. Echeita y Portuondo, desempeñé los cargos de Presidente de la Cámara de Comercio y Consejero de la Administración de Filipinas desde Enero de 1894 hasta la misma fecha de 1897».

Habría que indicar que no se cita el cargo de Alcalde de Manila, y reseñar que en el mundo económico, fundó la Electricista de Manila, la Compañía que abastecía de electricidad a la ciudad, y que más tarde se expandió hacia la explotación del tranvía.

Ahora:

«Retirado ya de aquel país tan revuelto y libre de los deberes de Guerrillero de San Miguel, me encuentro en mi casa descansando al lado de mi familia» (25-I-1901).

Es este perfil del retirado el que aparecerá en estas cartas y no el hombre de negocios y el político que se menciona más arriba.

Vamos a reseñar brevemente algunos de los asuntos de los que tratan las cartas, de forma cronológica, enunciando brevemente los puntos de interés que en cada época mantiene Etxeita, incidiendo en el hombre público, y dejando de lado, por esta vez, al hombre privado, que habla de sus enfermedades y achaques, que da pocos datos sobre sus libros —sólo existen menciones de compras de libros de náutica y de almanaques ingleses—, o que pide una criada o una cocinera.

La anotación de los temas presenta una historia de sus negocios y de los intereses que mantenía en Manila.

Esta es la narración año a año de los temas fundamentales sobre las que giró la vida de José Manuel Etxeita, retirado en Mundaka.

1900. La principal preocupación a finales de 1900 para José Manuel Etxeita reside en hacer llegar a sus dueños el dividendo de 500 pesetas por una acción, beneficio que ha repartido la Compañía Marítima, que está en manos de al menos 5 personas residentes en Bilbao, Liverpool, Oñate, Madrid y Cádiz. Estas personas poseen fracciones de una acción y a cada uno Etxeita le da cuenta de la fracción de beneficio que obtiene.

Escribe distintas cartas de recomendación para marineros de Mundaka que quieren embarcarse en Liverpool o en barcos que navegan por Filipinas.

1901. El año comienza con el intento ante el General Ramón Blanco de que se le conceda una pensión a Abaroa por los servicios prestados como Capitán de voluntarios en San Fernando de la Unión en 1896. Abaroa no posee ningún certificado que le acredite como tal, y Etxeita intercede ante el General, por si puede conseguirse un certificado que pruebe su acción y le concedan así los derechos que devienen de su acto. En febrero y marzo contestará al General agradeciéndole su actitud, pero admitiendo que no constan antecedentes favorables a Abaroa.

El 12 de febrero se da de alta como Socio en la Asociación de Capitanes y Oficiales de la Marina Mercante. La vocación marinera de Etxeita no se apagará estos años. Y de hecho, los trabajos más extensos que se guardan en el epistolario se refieren a temas marinos, como ese proyecto de enseñanza de los

estudios navales (9-XII-1901), un Reglamento de la Marina Mercante (7-I-1902), otro proyecto sobre Ordenanzas de Aduana (25-IX-1904), e incluso un proyecto de legislar las faltas y delitos que se realizan en los buques (30-XI-1904). Incluso las noticias que tenemos sobre sus suscripciones hablan de que recibe con regularidad *El Mundo Naval*, y cuando esta revista cierra, sigue la suscripción con *La Vida Marítima*. Además recibe diarios de Filipinas (*El Comercio* se cita alguna vez) y de Bilbao (*La Voz de Vizcaya*, *El Noticiero bilbaíno*).

Recibe diversos informes de sus inversiones en Manila en la Compañía Papelera y en la Compañía Tabacalera. Y ya comienza a mandar cuatrimestralmente a Abaroa, cuentas de los gastos de los hijos de éste que se han quedado en colegios de San Sebastián y Gernika.

Incluimos aquí una, para hacer notar la precisión y la escrupulosidad que muestra Etxeita al llevar las cuentas tanto del dinero ajeno, como del propio:

«La cuenta de los gastos de tus hijos... y desde el día 20 de Julio hasta el 30 de Septiembre es la siguiente:

Jul. 18	tu entrega al marchar	4.000	pesetas
“ 29	Cobrado giro de Barcelona	800	“
“ “	1/2 arroba de tus garbanzos	9.50	“
Set. 30	Gastos de Nicolas desde 20 de Jul. á 30 Set.	336,29	
	id.id. de Maria	279,44	
		615,73	
“ “	Saldo á tu favor	4.193,77	
		4.809,50	4.809,50.»

(5-X-1901).

En octubre de este año, Etxeita interviene ante el General Weyler para intentar que el Gobierno pague los servicios extraordinarios prestados por los buques de su Compañía entre agosto de 1888 y diciembre de 1889, deuda contraída que sumaban 16.360 pesos filipinos. Intentar cobrar esa deuda se va a convertir en uno de los ejes fundamentales del epistolario de Etxeita, quien mantiene en Madrid a un abogado para que lleve este asunto. Una vez que el Parlamento dicte una orden de liquidación de las deudas de ultramar en 1903, se le va a exigir no una copia sino el documento original de la liquidación de la Compañía Echeita y Portuondo, con lo cual a principios de 1905 esa

deuda aún está pendiente de pago y Etxeita se muestra pesimista sobre su cobro.

1902. Con Abaroa en Manila, Etxeita deja en sus manos la resolución de sus asuntos. Abaroa sugiere la venta de la Compañía a un sindicato norteamericano, e insiste en la conveniencia del caso por la pérdida de fletes y la antigüedad de los barcos. Las dificultades en las que se encuentra la Compañía son evidentes, y Etxeita aconsejado por su cuñado, aconseja al resto de accionistas que pongan sus acciones a disposición de Abaroa, para que éste determine venderlas cuando considere oportuno. La venta de la compañía al sindicato de Nueva York se verá retrasada, porque estos quieren ponderar el negocio, y, aunque la conformidad para la venta se cierra a finales de enero, el epistolario no ofrece datos sobre la venta posterior, aunque parece que las acciones se vendieron. A principios de 1902, Etxeita es informado que una inversión suya en Minas de Bernilla es un fraude:

«En la Memoria verá Vd. que las minas de la Bernilla han sido un fracaso porque no hay tales minas, pero el que las vendió á la Compañía ofrece otras á la Sociedad» (12-III-1902).

La Sociedad decidirá llevar a los tribunales al vendedor, y Etxeita, por su parte, intentará vender sus acciones «si hubiere proposiciones para recogerlas».

En mayo, antiguos directores de la Compañía Marítima llevan a ésta a los Tribunales, para conseguir atrasos que consideran no pagados y lo que hoy llamaríamos despido improcedente. Etxeita ante este asunto muestra su opinión de que el despido fue procedente y que la compañía no les debe nada. Por todo ello, no es extraño que en mayo de 1902 Etxeita piense en la liquidación de sus negocios en Manila, y que le escriba a Abaroa:

«Cuando te pareciera buena ocasión puedes vender al mejor precio posible mis acciones de “La Electricista” y girarme su importe. No quiero que me quede nada en esa despues que vengas para acá» (12-V-1902).

A pesar de esta orden, Etxeita confiará sus acciones al Banco Español-Filipino en abril de 1905. En cualquier caso su tono pesimista sale a relucir en una carta escrita el 29 de diciembre de 1902:

«Todo parece que va caminando hacia el precipicio para los españoles que tenemos intereses en esa».

El 11 de julio de 1902 Etxeita comunica a Abaroa que la familia ha comprado un terreno para alzar una casa, eso sí, a medias con su hijo Salvador, le comentará el precio que piensa pagar por ella en agosto de 1902. El arquitecto de esa casa será Marcelino Arrupe.

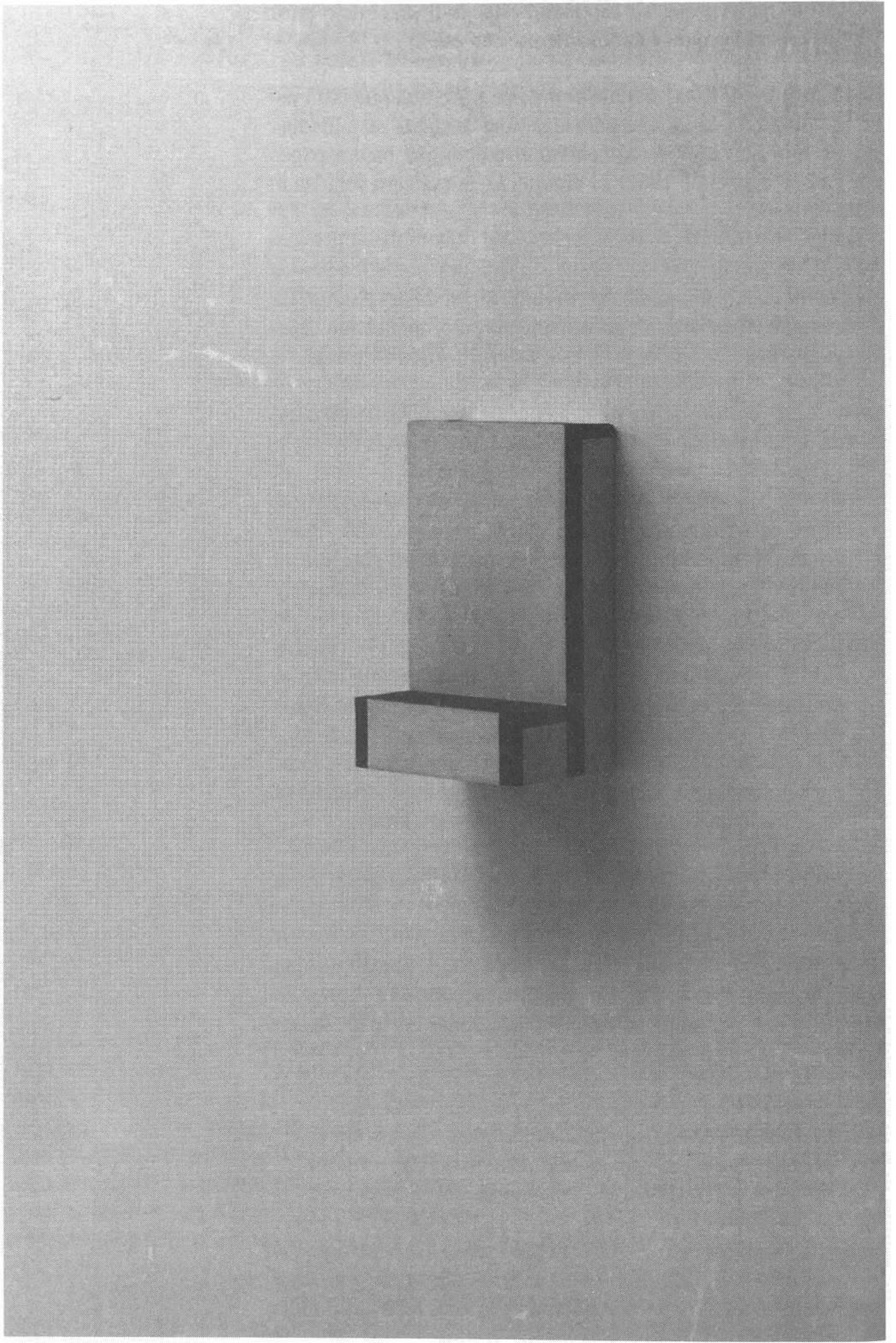
1903. Este año será el de las preocupaciones por la construcción de la casa, y al intento de cobro de la deuda del Estado. Es el momento de aclarar algún testamento en el que él fue fiduciario. El epistolario se reduce, este año sólo copia 24 cartas.

1904. Aún son menos en 1904, sólo 18. Pero una de ellas da cuenta de las pérdidas de la Compañía Marítima:

«Ya ve Vd., amigo mio, el desengaño que la “Comp^a Marítima” de Manila nos ha dado con la crisis naviera... & de aquel Archipiélago. No nos han enviado ni siquiera la Memoria del último Ejercicio. Para mi no es solo la crisis y competencia de fletes, sino principalmente la supresión de los correos interinsulares que ganaban bien con la subvención y además la detención de aquel continuo movimiento de trasportes de tropas que hubo durante la guerra. Sabemos que la Junta General ha tomado medidas que conducen á hacer economías amarrando algunos vapores y despachando algunos dependientes de dudosa conducta y ya veremos lo que resulta de todo ello» (6-VIII-1904).

En octubre la compañía cambiará de Director, pero ésta es la última noticia que tenemos sobre el asunto.

Las cartas de 1905 nos muestran a un Etxeita precavido que confía sus intereses al Director del Banco Español-Filipino en Manila, y que por tanto, se resiste a abandonar los intereses en la tierra en la que trabajó.



AUTONOMÍA Y HECHOS DIFERENCIALES

Juan F. López Aguilar (*)

En nada casual coincidencia con el XX aniversario de la Constitución española de 1978, un complejo entramado de acontecimientos ha reactivado en España, con una virulencia desusada desde hacía veinte años, un debate político de alcance *constitucional*.

De un lado, parece obvio el relevante papel que en ello ha desempeñado la reedición de una situación político-parlamentaria ya ensayada en 1993, caracterizada por la ausencia de mayorías absolutas en el Congreso de los Diputados y la consiguiente necesidad de la minoría mayoritaria (antes el PSOE, ahora el PP) de sustentar la acción de Gobierno en el apoyo prestado por las denominadas minorías nacionalistas (CiU, PNV y Coalición Canaria, CC). De otro, la probada rentabilidad —en términos electorales y, a la postre, presupuestarios— de la operación consistente en insertar en la dinámica política y parlamentaria una cuña neonacionalista o regionalista visceral (una fuerza centrífuga frente a los compromisos de los «partidos estatales» para con la cohesión y la solidaridad interterritorial) ha incentivado objetivamente la generación de nuevas formaciones políticas de esas características, hoy florecidas en casi todas las CC.AA. En fin, el desentendimiento de las dos grandes fuerzas políticas nacionales en importantes materias —entre las que se encontraría el horizonte del «desarrollo autonómico»— ha estimulado a su vez la espiral de incertidumbre, alimentando a veces el perfil más oportunista, cortoplacista o ventajista de algunas de las propuestas de dichos nacionalismos periféricos... ante la virtual ausencia de un discurso alternativo cimentado en ideas claras acerca de adónde ir.

(*) Juan F. López Aguilar es catedrático de Derecho Constitucional de la ULPGC.

LA «CONSTITUCIÓN ABIERTA» Y SUS ENEMIGOS

Los desafíos constitucionales del momento presente deben abordarse teniendo en cuenta el rendimiento efectivo del Estado autonómico; la discusión de las posibilidades de las transformaciones propuestas por el nacionalismo —confederación y derecho de autodeterminación—; y la necesidad de observar escrupulosamente los procedimientos exigidos por la Constitución para su propia reforma.

Desde esta perspectiva no son excluibles consecuencias institucionales de un reconocimiento cabal de los propios hechos diferenciales.

El debate afecta, por tanto, a los cimientos mismos de la estructura del Estado, a sus fundamentos *constitutivos*; precisamente a los mismos que hace otros tantos veinte años recibieron un tratamiento excepcional. Excepcionales eran, después de todo, las circunstancias que hubo de afrontar entonces la sociedad española, y excepcionales fueron las coordenadas en que se alumbró un consenso por definición excepcional: el de la Constitución española de 1978. Pero sucede, desde luego, que, por razones perfectamente comprensibles, una sociedad no puede vivir instalada en *la excepción*, como tampoco merodearla ni visitarla a menudo; al menos si quiere conservar un saludable pulso político institucional. Repárese, para probarlo, en cómo, hasta el día de hoy, el único efecto tangible de la aparente «fuga hacia delante» que algunos nacionalismos han parecido practicar con su reciente cascada de «Declaraciones» enfáticas en pos de una *confederal España residual y autodeterminativa*, espacio de evanescentes *soberanías compartidas* ha sido el desactivar *la única reforma viable* de nuestra Constitución —la reforma del Senado en un sentido perfectamente federal, sobre la que acumulábamos ya ocho años de serio trabajo político, parlamentario y doctrinal— en dudoso beneficio de una (*inviabile e imaginaria*) reforma «*italianizante*» de nuestra Constitución.

Consistiría ésta en un astuto ejercicio de cómo no se reforma una Constitución. O, en otras palabras —y tal como ha sido ya tantas veces el caso de la República transalpina—, en abrir un melón sin contar con un acuerdo previo sobre el marco identificador de los problemas a resolver, sobre el calendario a agotar y los objetivos a cubrir para llegar, tras dos o tres décadas de interminables diatribas, al comodísimo puerto de *ninguna parte, la nada en nunca jamás*.

Urge pues, o así lo pienso, contribuir cuanto antes a una *renormalización*. Nada, pues, más recomendable que una reflexión constructiva sobre aquellos espantajos en torno a los que discutimos y sobre aquellas palabras con las que nos ofuscamos también demasiado a menudo. Porque, efectivamente, a poco que se repare descubrirá uno la importancia que en los debates en curso han llegado a cobrar los señuelos semánticos, palabras a menudo altisonantes pero carentes de significado unívoco o convencionalmente aceptado.

Para empezar, ello sucede con la propia idea de la «soberanía» que condensaría el *desideratum* de los que la persiguen —los nuevos «soberanistas» que, a semejanza de los quebequeses en Canadá, abogarían por asumirla «plena» o «compar-

tidamente» sin aclarar jamás en qué consistiría a partir de ahí la relación de poder o «nuevo partenariado» a la que se llegaría—. Pero sucede también con otras categorías menos místicas, menos cuestionadas por la contemporánea evolución de las formas políticas y por las limitaciones actuales a la acción política tradicional de los Estados: es el caso, por ejemplo, de las ideas de federación o de confederación como alternativas técnicas supuestamente más ventajosas, sin que a menudo se explique por qué, que las proporcionadas por el Estado autonómico o de las Autonomías, locución que, como todo el mundo sabe, define ya, entre nosotros y en política comparada, a nuestra peculiar y genuina apuesta por un Estado compuesto, profundamente descentralizado, en disposición de «competir» en cuanto a *quantum* de descentralización con los Estados complejos más avanzados del mundo, llámense como se llamen.

Pues bien, la palabra «competir» ha sido aquí colacionada con plena intencionalidad. Y ello porque, seguramente, la línea de análisis más fértil a la hora de explicar las diferencias sustanciales entre nuestro modelo autonómico y otras formulaciones técnicamente más clásicas (como el Estado federal o la confederación de Estados) tenga que ver, como a lo largo de estas páginas voy a tratar de argumentar, con aspectos más *cualitativos* (el cómo o porqué de ciertos rasgos del reparto del poder) que con los *cuantitativos* (cuánto poder para el Estado vs. las CC.AA, o viceversa).

Y entre esos aspectos cualitativos juega un papel no menor la competitividad entre CC.AA, embarcadas —y no por casualidad ni por perfidia, como se colige fácilmente de un examen de los mimbres constitucionales de la autonomía como proceso— en una deriva cargada de emulación competitiva, paradójicamente cimentada en la aparente rentabilidad política del diferencialismo.

Todo ello ha sucedido en un Estado compuesto —y en un estado de cosas— en el que la responsabilidad de la solidaridad y de la cohesión instrumentada en el manejo de instrumentos financieros de redistribución de riqueza descansa en manos del Estado —el mal llamado «central», ensamblaje de instituciones generales con competencia en todo el territorio nacional—, pero que, al mismo tiempo, contempla amplias potestades de gasto y autonomía política para entes territoriales irrigados por un sistema de financiación basado en transferencias, subvenciones y participaciones en ingresos del Estado.

Tan importante descompensación —quintaesencia del llamado «déficit de corresponsabilidad fiscal de las CC.AA», verdadero desafío para la consolidación del Estado de las Autonomías al que los sucesivos Acuerdos del Consejo de Política Fiscal y Financiera de 1993 y 1996, pactando con los nacionalismos el acceso a porcentajes de liquidación territorializada del IRPF, no han puesto coto en modo alguno— no es tampoco fortuita. Responde a los mismos mimbres con los que se edificó nuestra apuesta por un Estado compuesto a partir de, y no según, lo dispuesto en la Constitución de 1978.

Se trató, efectivamente, de una Constitución abierta —esta caracterización se ha repetido hasta la saciedad— en la que un problema revestido de entidad constitucional —la estructura territorial del Estado— quedó, en razón a las limitaciones del propio ciclo constituyente, «desconstitucionalizado» (la expresión hizo fortuna desde que la acuñara P. Cruz Villalón), al menos relativamente, y diferida su «actualización» a la eventual (no necesaria) activación de una panoplia de instrumentos dispositivos. El Estado autonómico no quedó, así, diseñado por la Constitución: ésta se limitaba a hacerlo posible, proveyendo los dispositivos oportunos para ello, pero dejando «abierta» su concreción a un abanico de escenarios diversos, no cerrados ni en el tiempo ni en su alcance.

De ahí que pueda decirse que la Constitución abría la puerta a muy distintos potenciales «Estados de las autonomías», sólo uno de los cuales ha resultado ser en cada momento histórico el «Estado autonómico sobrevenido». Pero, paradójicamente, esa misma Constitución abierta, que concibe la autonomía más como un proceso que como un modelo o un principio configurador del Estado, esa misma Constitución abierta que hace posible (e incentiva) el surgimiento, formación y desarrollo de aspiraciones nacionales y ambiciones soberanistas no sólo en los territorios en los que ya constaba sino también en otros muchos que nunca las habían conocido, esa Constitución abierta va abrir —parafreseando a K. Popper— nuevos cauces a sus «enemigos», inveterados o neonatos o sobrevenidos al hilo del propio curso del desarrollo autonómico o de la construcción del Estado de las autonomías como proceso abierto.

En esa relativa pero perseverante e incorregible apertura —cuya dimensión constitucional, por lo demás, afecta no

sólo al statu quo, institucional, financiero y competencial al que se puede llegar desde la Constitución, sino a su continuada revisabilidad al alza o a la baja, según se le mire— reside una de las claves a menudo descuidadas en el entendimiento de la situación actual. Y ello es grave, toda vez que no cabe pensar en un reencauzamiento constructivo y positivo de las cuestiones planteadas sin otorgar a este elemento la importancia que tiene.

Pues bien, de los polvos de la relativa apertura de la Constitución en cuanto a la ordenación territorial del poder (la cual no afecta, como se cree a menudo, sólo al Título VIII CE) provienen caudalosos y heterogéneos lodos: entre ellos, notablemente, la casi siempre desenfocada cuestión del «horizonte» o «paradigma» hacia el que caminar (federalismo o confederalismo, como supuestas metas perfectivas de nuestra actual e inestable imperfección autonómica). Pero también, y sobre todo, la confusión imperante en torno al importante punto que afectaría a la disyuntiva homogeneización vs. diferencialismo, uniformización y cohesión vs. centrifugismo y competitividad entre CC.AA.

Son varias las cuestiones teóricas que adquieren aquí importancia práctica. Probablemente la más sobresaliente de ellas sea la que atiene a la receptividad de la Constitución para con los diferencialismos entre CC.AA; dicho en otras palabras, qué de constitucional tiene la pretensión de ciertas CC.AA de ser tratadas «diferentemente» por el Estado y las restantes CC.AA en lo que toque a ciertas «señas de identidad» insusceptibles de uniformación y, por ende, de tratamiento en el marco de esquemas multilateralizados de relación y conducción de conflictos. Se trataría, en definitiva, de convenir un gran acuerdo político-constitucional —una genuina convención constitucional— por el que se reconociesen hechos diferenciales a determinadas CC.AA dada su consistencia, asiento y protección en la Constitución o en lo que los juristas solemos denominar el «bloque de constitucionalidad».

Pero no es esta la única diatriba teórica con trascendencia en la práctica. Curiosamente, una polémica semántica, pivotante en torno al poder expresivo de algunos términos —así sucede con la mitificación de la soberanía o del confederalismo—, que es en buena medida previa a todas las demás, continúa empecinándose en oscurecer más que aclarar el fondo de los problemas concernidos en la «definición» del futuro del Estado de las Autonomías.

**PALABROS Y
CONFUSIONES:
CONTRA EL
SEÑUELO DE LOS
NOMINALISMOS**

Ahora, parece claro que una de las dificultades que han venido a añadirse al proceso reside en la confusión o inexpressividad de las expresiones utilizadas para referir la consistencia de ciertos proyectos políticos.

Y obsérvese que, en rigor, dicha confusión afecta no sólo a los actores políticos y a los espacios públicos, sino también al pensamiento, cada vez más proclive a abogar en pro de indeterminadas «soluciones imaginativas» que «trasciendan» las «limitaciones insuperables» de los «esquemas caducos del viejo Estado nacional», sin acertar a vislumbrar qué nuevas formas de agregación, partenariado asociativo o composición del poder se postulan en sustitución de qué, ni los mecanismos técnicos o positivos que a ese objetivo servirían. Sumamente emblemáticas de esa confusión intelectual lo serían, en nuestro entorno, las dificultades acusadas en el esfuerzo colectivo de categorización y conceptualización de la forma política de la actual Unión Europea —seguramente, dicho sea de paso, lo más próximo a una confederación que hoy ofrece el Derecho comparado—, oscilante entre la imagen del «OPNI» («objeto político no identificado») y la protoconstitucional, *in fieri*, de su embarque federal.

Así, cuando algunas de las más representativas formaciones nacionalistas reivindican «soberanías compartidas» deberían aclarar cómo se traduce esa fórmula en los planos institucional, competencial y financiero. Cuando desde algunas de esas fuerzas se aboga por un «pacto confederal» en España debieran aclarar de qué hablan, porque sólo pueden confederarse entidades ya proviamente «soberanas», y la utilización del término nada dice acerca del concreto arreglo institucional ni del para qué se orquestaría dicha confederación. Cuando desde Izquierda Unida se postula una República federal para España y, al mismo tiempo, se aboga por el reconocimiento del derecho de autodeterminación debiera explicarse qué se busca, pues no existe en el mundo una federación verdadera que parta de un libre acceso a la autodeterminación; el único ejemplo colacionable en Derecho comparado sería el de la antigua Unión Soviética (Const. de 1977), federalismo tan virtual como la prefendida autodeterminación en su seno. Y cuando desde el PSOE se aboga por un «desarrollo federal» para el Estado autonómico (*Documento de Política Territorial*, octubre 1998) debiera explicarse asimismo qué paradigma de utilidades y ventajas federales explican o aconsejan la importación de ese término para el perfeccionamiento de un Estado compuesto que puede muy bien esgrimirse como un modelo en sí mismo, no un tránsito o remedo imperfecto de otro por el que no se optó —por atendibles razones— en su día.

Pero, como se colige, cuestión aquí capital es la de que muchas propuestas, expresivas con palabras más o menos acertadas o fungibles por otras de otros tantos proyectos políticos, afectan a la Constitución en la medida en que, primero, exigen, sugieren o hacen recomendable una reforma constitucional (cuyo exacto alcance y textura no se explicita jamás para su oportuno debate), así como, en segundo término, en que incluso cuando, en un determinado aspecto parcial o concreto, no precisan de esa reforma ni, alegadamente, abocan a ella, tampoco en esta ocasión nos explican en qué punto de la Constitución podrían encontrar cobertura una determinada «relectura» o «reinterpretación» de la Norma fundamental para acomodar en su seno el diferencialismo y la reivindicación centrífuga que bajo ella anida.

Vaya en seguida por delante que ningún problema hay en discutir la conveniencia u oportunidad de una reforma de la CE, incluso cuando su alcance sugiera la utilización del mecanismo agravado (art.168 CE) o su denominación como «revisión total» de la misma. Ahora bien, sigue siendo cierto que cualquier debate alrededor de tan viejas categorías de la Teoría del Estado y del Derecho Público (como sin duda es el caso de las nociones de *Estado federal*, *confederación de Estados*, *autodeterminación...*) exige, llegados a una arriesgada proximidad con su punto de ebullición, planteamientos muy claros respecto a sus contenidos y efectos perseguidos. Se trata, en definitiva, de un conjunto ineludible de cuestiones previas que toda discusión a propósito de la Constitución tiene que saber responder. Dicho en otras palabras: ¿Que es necesario acometer una reforma constitucional? Es posible, desde luego, que así pueda ser, o así sea; no alcanza a verse por qué no haya de hacerse frente a esta eventualidad. Pero antes de *meter cuchara* en la Constitución, preguntémonos exactamente *para qué*. Y demos a esta pregunta una respuesta democrática, legitimada, aceptable y sobre todo eficiente, esto es, instrumental en el *tratamiento y la conducción de conflictos*, no en su imposible *anulación*, lo que resulta, además de inviable, profundamente incompatible con la democracia misma.

No existe, pues, quede muy claro, ningún inconveniente en encarar nada menos que una revisión de calado del *pacto constitucional* trabajosamente trabado hace ya veinte años. Pero aclaremos (y *pactemos*), porque resulta pertinente, previamente *para qué*; qué es lo que se desea alcanzar o qué nuevo camino se desea franquear modificando la letra de la Constitución, justa y precisamente porque hemos certificado que esa modificación resulta imprescindible para ello.

«*Federalismo, confederación o autodeterminación ¿para qué?*» se delinea así como un interrogante en que las piezas se entrelazan inextricablemente. Y ha de suscitarnos ahora reflexiones un tanto más serias y exigentes de las que se han derivado de la agitación de contradictorios mensajes acerca de una pretendida o real obsolescencia del marco constitucional para albergar o dar satisfacción a las ahora reactivadas ambiciones nacionales.

Pretensiones, además, que no aparecen limitadas, como va siendo obvio, a los autorizados portavoces de los «nacionalismos históricos», sino extensivas también a otros variopintos nacionalismos de nuevo cuño. *Neonacionalismos* surgidos, por cierto, no precisamente por generación espontánea sino en aprovechamiento de las posibilidades que el propio sistema autonómico vino a ofertar en la práctica incluso a aquellos territorios o subsistemas políticos en los que cualquier pretensión de autogobierno centrífugo carecía de precedentes.

Pues bien: nunca se subraya bastante la importancia que tiene saber de qué se está hablando y la intención con que las palabras son utilizadas en el debate. Ciertamente es que todo *pacto federativo* o *federal* es, entre otras muchas cosas, un mecanismo de distribución de competencias entre entes territoriales. Pero también que es, sobre todo, un compromiso solemne, pacticio, contractual, en torno aun proyecto común de convivencia y organización.

Porque una federación es, por encima de cualquier otra cosa, una forma política agregativa, participativa y cooperativa: el *foedus* resulta así, antes que ninguna otra idea, expresión de un proceso de unión, agregación y centralización de parcelas de soberanía en una entidad común y superior. Federar no es, por lo tanto, «descentralizar» ni desestructurar, sino todo lo contrario: unir, superponer, compartir.

Una federación —y su expresión jurídica, la *Constitución federal*— es en esencia un contrato de cooperación leal y de participación de las partes en un todo o centro común. Y, en lógica consecuencia, lo que así se pacta no es el *poder de las partes*, sino el *poder del todo*.

Precisamente por ello es importante hacerlo por escrito y con la mayor rigidez, estableciendo mecanismos de garantía de la repartición del poder allí convenida, al tiempo que se formalizan las instituciones de interlocución multilateral permanente (el Senado típicamente federal) y participativa de *las partes* en

la formación de la voluntad del *todo* (la federación, el *Bund*, el Estado federal: *the Union*, el *Bundestaat*).

Muy diferentemente, una confederación (*Staatenbund*), a pesar de las semejanzas terminológicas, es algo radicalmente distinto: no forma un Estado nuevo, no es resultante de un pacto de rango constitucional. Una confederación es una Unión, circunstanciada, condicionada por tanto, en la que la soberanía va a permanecer retenida en manos de los Estados preexistentes, aun cuando depositen en manos de un organismo común algunas competencias fijadas en un tratado internacional más o menos cualificado (moneda, defensa, comercio exterior...).

Sin embargo, es del todo evidente que una confederación exige la preexistencia de Estados soberanos en desagregación; lo que es todo lo contrario que «desestructurar» fuertemente a partir de la existencia previa de un Estado unitario, férreamente centralizado. Y esto último es, nos guste o no, lo que ha sucedido en España: «desestructurar», a partir de una realidad unitaria y centralista, la ordenación del Estado, «reestructurándolo» al punto de transformarlo en uno de los Estados compuestos de mayor complejidad y compartición del poder de entre los que pueblan el mapa de la política comparada.

Frente a los otros modelos para la organización de la complejidad y la estructuración del poder, el Estado autonómico se erige como una solución genuinamente española al problema de la composición territorial del poder. Aun cuando el célebre Título VIII CE fuera la parte seguramente más criticada en la fase inicial del desarrollo constitucional, por sus ambigüedades y sus inconclusiones, lo cierto es que ha dado un juego formidable. Nuestro Estado autonómico resulta hoy una experiencia exitosa, imitada y exportable en situaciones exteriores con problemas análogos a los nuestros (sociedades plurinacionales o multiculturales).

He utilizado en anteriores ocasiones dos símiles leninistas para significar la potencial singularidad de esta solución frente a cualesquiera otras experiencias ensayadas en política comparada —de hecho, es cada vez más conocida su exportación a otros lares con análogos problemas de composición del poder, y el interés que suscita la explotación entre nosotros del principio dispositivo—: de acuerdo con estas imágenes, el Estado autonómico no sería ni «*enfermedad infantil*» de nuestro

EL ESTADO AUTONÓMICO, UNA APUESTA ESPAÑOLA AFORTUNADA Y EXPORTABLE

imperfecto tránsito al federalismo, ni «*fase superior*» tampoco de un regionalismo administrativo, subido de tono en el plano de la intercompetitividad horizontal. Pues bien, cualquiera que se haya asomado a una comparación más analítica que prejuzgada por los mitos o los nominalismos, se hallará, a estas alturas, en condiciones de afirmar hasta qué punto el modelo español no peca «*por defecto*» frente a los federalismos más prestigiosos del mundo. Peca, acaso, «*por exceso*».

Exceso, en primer lugar, de dispositivos: de hecho, el *dispositivo* (que deposita en manos de actores legitimados no sólo el acceso a la autonomía de determinados territorios, sino su configuración institucional, orden competencial y suficiencia financiera, dentro de un marco nunca del todo cierto, aunque tampoco del todo incierto, pero revisable, al alza o a la baja, según se mire— ha pasado a erigirse más en principio constituyente que en principio constitucional (en el sentido de estructurador). Pero exceso también, y sobre todo, de horizontes de desenvolvimiento, de «escenarios» y de situaciones accesibles por vías constitucionalmente legítimas.

La confusión aquí denunciada, por más que perseverante en el espacio público español, no es en absoluto inocua. En primer lugar, porque, como se ha advertido, el federalismo no es «mucho descentralizar», sino todo lo contrario. Puestos a descentralizar, el nuestro —obedeciendo a una lógica histórica y jurídica distinta a la federal (más «devolutiva» que agregativa)— se encuentra desde hace tiempo entre los más descentralizados del mundo, por encima, desde luego, de muchos de los que se califican formalmente de «federales» (India, México, Brasil, Venezuela, Argentina, Australia, Austria). Pero también porque, como se ha advertido ya, la verdadera diferencia no radica en el *quantum* de la estructuración territorial del poder, sino en su *cómo*. El federalismo conlleva la paridad y equidad entre las partes; no desde el punto de vista material (las diferencias poblacionales, geofísicas, económicas, culturales, persisten por descontado), sino desde el punto de vista jurídico y constitucional.

Todo ello ha arrojado como consecuencia un rasgo cuya importancia lleva años subrayando el pensamiento político y constitucional español: los mecanismos de cooperación e interlocución entre las partes son, en nuestra experiencia de las autonomías, mucho más débiles e incipientes, y se encuentran peor institucionalizados, que en los sistemas federales más veteranos. De hecho, tales mecanismos han nacido en la España de las autonomías sólo al hilo de la experiencia, por vía de prueba

y error: no obedecen, por ende, al ingenio de ningún diseño estratégico. Diseño que, por lo demás, se ha demostrado, en nuestro caso, todo menos cartesiano.

Al mismo tiempo, y por motivaciones parejas, el Estado español de las autonomías destaca, entre las referencias del Derecho comparado de los Estados compuestos, por algún otro análogo rasgo «diferencial». Se trata de sus elevados índices de complejidad y conflictualidad interna, dato este del que da cuenta el protagonismo —más inusual en Derecho comparado— cobrado aquí por la jurisprudencia «creativa» o «constructiva» del Tribunal Constitucional en la configuración del Estado de las autonomías: empezando por la propia categoría instrumental del bloque de constitucionalidad como determinante en el sistema de fuentes (categoría de acuñación jurisprudencial), hasta las nociones de «materia», «orden competencial» o «autonomía local», todas estas ideaciones abundan en la caracterización del nuestro como un curioso supuesto de «*Estado jurisprudencial autonómico*» (M. Aragón).

Pero se trata este de un escenario en que coadyuvan (y esto es importante) datos constitucionales —entre los que destacan la recepción de ciertos «derechos históricos» de «territorios forales», (Disp.Ad.1), acervos jurídico civiles también conocidos como «derechos forales o especiales» (art.148.1.8 CE), «hechos insulares» (art.138.1 y Disp.A.3) y otros «hechos diferenciales» (como la cooficialidad lingüística, con todas sus consecuencias institucionales y competenciales) constitucionalmente fundantes de otras tantas excepciones a las reglas generales del orden competencial e institucional autonómico; pero coadyuvan también, junto a los datos jurídicos, otros datos pura o meramente políticos, entre los que sobresale la emergencia de subsistemas político-partidarios diferenciados respecto del que opera en el Estado, caracterizados, en no pocas ocasiones, por la presencia en ellos de fuerzas políticas cuyo discurso reivindica para sus CC.AA un «tratamiento diferente» por la simple y buena razón de que no quieren ser tratadas «como todas las demás».

De esa delicada cuestión nos ocuparemos de inmediato. Pero, dicho sea en última instancia, bastaría con llevar al corolario el análisis comparativo de nuestra experiencia autonómica con el modelo federal para comprobar hasta qué punto el «éxito» de este último, visto en términos históricos (su coadyuvancia a situaciones en que convergen el desarrollo económico, el crecimiento, la cohesión social, la estabilidad del mercado interior, la eficiencia de su proyección exterior y la

**POLÍTICA
DIFERENCIALISTA
Y «HECHOS
DIFERENCIALES
CONSTITUCIONAL-
MENTE
RELEVANTES»**

paz y cooperación en la resolución de los conflictos que puedan presentarse), no ha solido depender en absoluto, en la realidad de las cosas, de la perfección de las técnicas jurídicas del federalismo. Por el contrario, ha solido depender en mucho mayor medida de la más arraigada cultura de cooperación, convivencia y lealtad entre las partes y el todo que es propia del federalismo frente a sus magros trasuntos en nuestro Estado autonómico.

Llegados a este punto, tropezamos aquí con un verdadero punto fuerte, meollo para una correcta intelección de qué es lo que está pasando en el Estado autonómico. A la vista de muchas de sus manifestaciones más aparentes, puede afirmarse que nos hallamos ante un problema político; pero es también de un problema revestido, parcialmente, de un trasfondo constitucional. Porque seguramente existe, vaya esto por delante, suelo constitucional para la vindicación de los hechos diferenciales que imposibilitarían una «homogeneización óptima» o «máxima» del Estado autonómico. Aún así, se trata en todo caso de un tópico escasamente tratado desde el ámbito del pensamiento jurídico o político, más allá de los regates de la contienda electoral. De manera llamativa, sólo recientemente se ha acometido el esfuerzo de elaboración doctrinal de lo que los hechos diferenciales sean: piénsese en las recientes propuestas sobre derechos históricos, singularidades lingüísticas y déficits fiscales.

Se trata, pues, en primer término, de un problema político: la imposibilidad de contener o prevenir totalmente las pulsiones diferenciales, necesariamente centrífugas, provenientes de determinados territorios. A partir de ahí, estimulados por los síndromes de «emulación competitiva» y «diferencialismo rentable» se produce el desdibujamiento de la figura, entrando en su evanescente conceptualización manifestaciones de tan discutido perfil diferencial como el número de provincias que componen la C.A, el número de municipios, la existencia o no de una determinada figura institucional (Defensor del Pueblo, Consejo Consultivo...) o de Policía o TV autonómica. A este recuento de factores, debe sumarse, además, la reconfiguración, estimulada también por síndromes de emulación, de los Parlamentos regionales, mediante la multiplicación de fuerzas políticas centrífugas y de los correspondientes discursos reivindicativos.

Pero «querer ser distinto» o «ser tratado diferentemente» no es, con todo, una disfunción ni una desviación actitudinal entera-

mente carente de suelo constitucional. La razón es simple y, en apariencia, buena: la «Constitución abierta» auspicia escenarios descentralizadores y reestructuradores muy diversos. El que ha cobrado cuerpo sólido es ya una realidad, aun cuando no sea «definitiva»; y ello no tanto porque la Constitución siempre pueda ser reformada, lo que es una obviedad, sino porque caben cambios sin necesidad de acometer modificaciones expresas del texto de la Constitución.

Pues bien, en esa dinámica abierta, una disyuntiva en ascendente tensión lo ha sido la descrita por las pulsiones uniformizadoras u homogeneizadoras frente a las centrífugas o diferencialistas. Una y otra tienen, ciertamente, sus racionalidades, pero ello no quiere decir que deban tener también sus irracionalidades.

Hay, en ese sentido, una deriva racional hacia la «federalización funcional», lo que implicaría potenciar ciertas cotas necesarias de homogeneización cartesiana y multilateralismo, lo cual ha de hacerse, a su vez, necesariamente compatible con ciertas cotas de desuniformidad y diferencialismo. Y ello sencillamente porque así lo quiere la Constitución: no todo es homogeneizable, y no sólo en atención a los supuestos geofísicos (competencias sobre «aguas interiores», «costas» o «lagos», lo que no todas las CC.AA tienen), sino también a razones político-constitucionales de ordenación de los poderes en el seno del Estado.

En efecto, la Constitución presta suelo a diferencias legítimas: a hechos viene refiriéndose la doctrina especializada como «hechos diferenciales constitucionalmente relevantes». Pero no son estos, como a menudo se piensa, sola ni principalmente cuestiones competenciales: las competencias sí que pueden ser revisadas —y de hecho se las revisa continuamente— y prestan, por lo tanto, un muy frágil techo de cristal a las aspiraciones diferencialistas de muchos: tarde o temprano llega una nueva oleada de «café para todos», con lo que la aspiración las tiene todas consigo para volver a activarse.

No es éste, seguramente, el lugar para una explicación técnica y detallada de la diferente categorización a que debe someterse la mera aspiración política y la diferencialidad constitucionalmente legítima. En otro lugar me he ocupado de examinar estas cuestiones con detalle. Desde mi perspectiva, los hechos diferenciales serían solamente aquellas singularidades insusceptibles de uniformación o reconducción a esquemas institucionalizados de tratamiento multilateral: así, la cooficialidad lingüística (art.3 CE), con todos los problemas que

esta comporta; los «hechos forales históricos» y la existencia de cuerpos de Derecho civil especial (art.148.1.8 CE); la existencia de un Concierto vasco y de un Convenio navarro, orientados a la financiación de corporaciones territoriales inexportables como son las vascas y la navarra, como expresión de la existencia de aquellos «derechos históricos de territorios forales» actualizados en el marco de la Constitución y de los EE.AA (Disp.Ad.1 CE); y el hecho insular proyectado en la existencia un Régimen Económico Fiscal canario (Disp.Ad. CE), hoy blindado estatutariamente (art.46 EACan) y revestido de proyección en el Derecho europeo (el «estatuto de ultraperifericidad», Dec. XXVI aneja al TUE y art.299 del Tratado de Amsterdam).

Afirmado esto, habrá de añadirse de inmediato que los denominados hechos diferenciales no pueden dar lugar a privilegios ni a rupturas de la esencial unidad económica y de mercado en el Estado (arts.138, 139, 156, 157 y 158 CE). Por lo demás, la igualdad de los españoles es, junto a un valor superior del ordenamiento jurídico (art.1.1 CE), un derecho subjetivo fundamental (art.14 CE), y asegurar su disfrute en el ejercicio de derechos o el cumplimiento de deberes es competencia del Estado (art.149.1.1 CE).

Pues bien, ha de reafirmarse aquí que el futuro del Estado de las Autonomías no puede pasar en modo alguno por la minimización o la irrelevancia política de los hechos diferenciales; pero sí, seguramente, por su racionalización, y ello, primero que nada, por la vía de su identificación y reconocimiento acordado por todos los actores del sistema (la conversión de esos «hechos» en «Derecho diferencial» por la vía de convenciones constitucionales estables). A partir de ahí, combinar discretas dosis de bilateralismo acordado con el imprescindible e institucionalizado multilateralismo; hacer coexistir los vectores de igualdad y diferencia, conflicto y cooperación, homogeneización —«federalizante», si se quiere, pues de otro modo será difícil reconducir las disfunciones más notables de la actual situación— y heterogeneidad constitucionalmente protegida, incorporan, de consuno, el gran reto de cara la consolidación de nuestro modelo autonómico.

Precisamente por ello sigue siendo necesaria y oportuna la federalización del Senado —por vía, si es necesario, de la reforma de la Constitución—; la definición del poder local y sus variaciones (grandes ciudades, mancomunidades...), la potenciación del segmento de Derecho convencional en la

institucionalización de la cooperación interterritorial; y, por encima de todo, la consecución de un marco estable de corresponsabilidad fiscal que empareje de una vez la autonomía política y de gasto con la correspondiente responsabilidad política por el destino y gestión de las exacciones sangradas a los ciudadanos.

Porque, después de todo ¿de qué otra cosa se trata al estructurar el poder en una *poliarquía* basada en la racionalización de la complejidad?

A la vista está que una buena parte de las diatribas que denunciamos como frecuentemente estériles, por desenfocadas, descansan, en la España actual, en las argumentaciones increíblemente orbitantes en torno al concepto de la autodeterminación; un concepto, por cierto —conviene subrayarlo cuanto antes— totalmente desfasado y del todo inimportable en la contemporánea cultura constitucional.

Primero, porque el principio de autodeterminación de los pueblos no es otra cosa que una acuñación del Derecho internacional surgida en el contexto de la inmediata posguerra (II Guerra Mundial), en orden a favorecer la conversión en Estados de todas aquellas antiguas colonias sometidas al imperio de un gobierno extranjero, desde la negación más absoluta de los más elementales derechos de participación política.

La «autodeterminación» fue, por tanto, una apuesta política amparada por principios y resoluciones de Derecho internacional (Carta fundacional de la ONU, adoptada en San Francisco el 26 de junio de 1945, y Resoluciones 1415 [XV] y 2625 [XXV] de la AGNU), desde un contexto en todo distinto al nuestro.

Resulta pues un despropósito intentar reconvertirlo en un inasumible problema constitucional: no es ni en rigor un derecho (no tiene sujeto, ni acción, ni régimen de ejercicio, ni instancia ante la que invocarlo), y dentro de la perspectiva de un Estado democrático, fundado en la garantía de las libertades y en la representación, no es sino un disparate aducirlo como técnica de resolución de conflictos.

Por no hablar de los problemas políticos asociados a todo ensayo imaginable de articulación política. Dicho a la luz de la experiencia: una consulta referendaria no desactiva el problema; lo espolea, como demuestra la reciente experiencia canadiense; además, seis referendos fallidos no sientan nunca la

EL FALSO Y ESTÉRIL DILEMA DE LA AUTODETERMINACIÓN

CONTRA LA METAFÍSICA DE LA COSOBERANÍA

última palabra, mientras, supuestamente, sí que sería irreversible uno en que el resultado fuere, al fin, el favorable a la ambición secesionista, por estrecho que fuera en ese hipotético caso el margen de la victoria.

Inútiles, por infundadas, resultan pues, a mi juicio, muchas de las valoraciones que sobre la aptitud o no de la Constitución para resolver algunos problemas pendientes —o, en otro sentido, sobre la conveniencia de adoptar algunas estrategias para mejorar el rendimiento de nuestros actuales arreglos institucionales— han venido propugnándose desde las portavocías de los nacionalismos llamados «centrífugos» o «periféricos» en el Estado autonómico.

Ha de recordarse, de nuevo, que una confederación es una forma organizativa nacida del Derecho internacional público, en la que se asegura la unanimidad de las partes en la adopción de decisiones y mecanismos de salvaguardia de las posiciones de aquellas, aun cuando sea discutible la consecuencia de ese pacto sobre la titularidad de la soberanía originaria. Pero incluso, una vez más, en este escenario hipotético el problema continuaría residiendo en qué valor conferir a esa denominada «soberanía originaria»: porque este es hoy por hoy un concepto heredado, punto menos que metafísico.

Resulta imposible, en efecto, cifrar con meridiana certeza y fijeza en qué demonios vendría a traducirse actualmente la idea tradicional de la soberanía, especialmente a la luz de las transformaciones del Estado contemporáneo: baste pensar, a estas alturas, en la *deconstrucción de la ley*, en la disolución del mito de la soberanía parlamentaria o en el formidable fenómeno de la integración jurídica y política en un orden supranacional en curso, el de la Unión Europea.

Mas si, con todo y con eso, algún beneficio expresivo cabe derivar todavía de la titularidad de la soberanía, no parece perceptible ninguno que tenga que ver con una conversión hipotética de nuestro Estado autonómico en una confederación de «nacionalidades históricas» y «regiones sin historia» (y utilizo aquí la imagen lúcida y penetrante con la que R. Blanco Valdés se ha referido al fenómeno de la reinención del conjunto de materiales de derribo de los que, al decir de algunos, se habría fabricado España).

Consideración especial merece, en este contexto, la viabilidad de un tránsito de nuestro Estado autonómico hacia lo que se ha

denominado «*federalismo asimétrico*». Por supuesto que esta fórmula resulta no sólo viable sino en teoría adecuada a nuestro interés objetivo en conjugar aquí y ahora un reparto profundo de poder entre escalones de poder territorial y un respeto a los llamados «*hechos diferenciales*», en cuanto heterogeneidades consolidadas por la historia, la geografía o el Derecho democrático. Nada en este horizonte parece hoy incompatible con la letra o el espíritu del pacto constitucional de 1978.

Otra cosa muy distinta es la referida a la extensión del concepto a una organización territorial del poder en que no solamente unas partes disfrutaran de una diferencia insusceptible de homogeneización o «universalización» en una enésima ronda de «*café para todos*», sino también, de algún modo confeso o inconfesado, de una posición privilegiada con respecto del todo o de las demás partes. La Constitución no prohíbe las desigualdades, pero sí los privilegios, incompatibles estos con la elemental igualdad de derechos y deberes entre los ciudadanos y con la esencial unidad económica y de mercado.

Llegados, pues, a este punto, permítaseme efectuar algunas apreciaciones a mi juicio congruentes con cuanto acaba de afirmarse.

—*Primero*, vaya por delante: no resiste ningún análisis la tesis de que en España la Constitución «no ha cambiado gran cosa» respecto de la tradición centralista antecedente.

—*Segundo*, no deja de ser una más que discutible falacia de composición la imagen de que hay, detrás y antes de la Constitución que ha abierto cauce a las CC.AA, entidades nacionales que no encuentran acomodo en ese orden autonómico y hasta en la Constitución misma, porque la realidad es que estas «suceden» —no preexisten— a la propia CE, no sólo normativamente sino sociológica y culturalmente.

—*Tercero*, no está probado —más bien todo lo contrario— que la misma CE no pueda servir, a efectos políticos, a la satisfacción de proyectos políticos sostenidamente nacionalistas en determinados fragmentos del territorio nacional: de hecho, así ha venido funcionando, por cierto, con un rendimiento carente de precedentes en nuestra historia reciente.

—*Cuarto*, toda tentación de reescribir esa historia como la de la plurinacionalidad y la pluriculturalidad ha tendido por exceso a ignorar las contribuciones, flujos e interacciones entre lo que R. Blanco Valdés ha descrito como «*nacionalidades histó-*

ricas» y todas aquellas otras a las que, por exclusión, habría que calificar con acerada ironía como «*regiones sin historia*», en modo que se ha pretendido abrir forzosamente el paso a una inaceptable abstracción ignoradora de los costes políticos de una «restitución nacional» en «clave confederal» y su repercusión sobre lo que sobreviviría, *residualmente*, de España.

De acuerdo con tales premisas, el rasgo más definitorio de este debate constitucional —que en España, por razones conocidas, hemos tendido a prorrogar como un *debate permanentemente constituyente*— puede, desde mi óptica, condensarse, por contraposición a cualquier otra hipótesis imaginable o barajable, en su carácter *inexcusablemente democrático*.

Quiere con ello afirmarse hasta qué punto ninguna mengua o amputación territorial de la geografía política de España como hoy la conocemos (—incluida, por lo tanto, la hipótesis de una eventual secesión vasca—), ninguna secesión, repetimos, resultaría hoy inasumible para los españoles que quisieran seguir siéndolo —para una mayoría social democrática, culturalmente alejada del viejo y desprestigiado nacionalismo españolista— de no ser por lo que de rendición a la violencia nazi practicada durante décadas desde el intimidador entorno del radicalismo abertzale, con aplastante ablación de todas las libertades y derechos basilares de la democracia política, y por la consiguiente subordinación de la mayoría a la minoría que semejante escenario vendría a traducir en la práctica.

LOS RETOS E IMPERFECCIONES DEL MODELO AUTONÓMICO

De ahí que resulte evidente que la maduración del Estado autonómico no va a depender en absoluto de reformas constitucionales, ya sean en un razonable sentido federalista, ya sean en un ahistórico o ucrónico sentido confederacional.

Es más: los retos del perfeccionamiento de nuestra apuesta por la estructuración territorial del poder no dependen ni de lejos del *nombre* que le demos a *las cosas*, sino de *qué sean las cosas* y *cómo funcionen las cosas*.

Así, institucionalizar la cooperación multilateral a través de una segunda Cámara de cuño federal (un Senado potenciado); integrar a las administraciones locales en el esquema de reparto de poderes y competencias; asegurar la lealtad y la cooperación en la proyección exterior de los entes subestatales; y, sobre todo, consensuar un marco estable de corresponsabilidad fiscal que adecúe la autonomía política de gasto efectivamente ya alcanzada con la autonomía de ingresos necesarios para ello,

son, lejos de la metafísica y los semantemas sugeridos por las batallas aparentemente conceptuales a que hemos estado asistiendo, los verdaderos retos del futuro inmediato de nuestro Estado autonómico.

Si se me permite, incluso, una valoración personal, afirmaré sin ambages que el definitivo «éxito histórico» de nuestro Estado autonómico se juega en el escenario concreto de los equilibrios financieros del sistema: en la apertura de vías hacia la corresponsabilidad fiscal de las CC.AA con el Estado en la captación de los recursos necesarios para prestar los servicios propios de un extenso y vasto Estado social-asistencial, integrado por diversos escalones de poder territorial, cada uno de ellos investido con importantes facultades de decisión sobre el gasto. En franca contradicción con los imperativos de la corresponsabilidad, la comodidad con que, durante años, las CC.AA han acostumbrado a desvincular esa potestad de gasto con la antipática función de recaudar los correspondientes ingresos tributarios, no ha hecho sino estimular objetivamente la irresponsabilidad financiera (y, por lo tanto, política: «ilusión fiscal» la llaman los expertos).

No es así de extrañar que, irónicamente, la corresponsabilidad fiscal de las CC.AA sea hoy una prioridad absoluta para el Gobierno «central»...no para las propias CC.AA. Antes bien, las CC.AA se hallan, por razones nada oscuras, mucho menos interesadas en corresponsabilizarse de la captación de ingresos de naturaleza fiscal de cuanto podría pensarse en una aproximación superficial al problema de la autonomía financiera como envés inescindible de la autonomía política.

De hecho, en la práctica, este desequilibrio económico-financiero de partida (amplios poderes políticos ejercitados, inconsecuentemente, desde una Hacienda regional de transferencias y subvenciones estatales) ha resultado decisivo a la hora de explicar a fondo todas las derivativas perversiones funcionales que han podido detectarse en el experimento: débil solidaridad interterritorial; dinámicas políticas intercompetitivas y de emulación paradójicamente «diferencialista»; brotes espasmódicos de «*bulimia competencial*» y «*anorexia fiscal*»; juegos de «*gallina el último*», «*sálvese quien pueda*», «*a mí la legión*», «*y de lo mío qué*»...; exabruptos todos ellos expresivos de una difundida obsesión, en fin, por los agravios comparativos y las carreras de «*liebres y tortugas*»...

En definitiva: no existe ninguna dificultad en visualizar un escenario de reforma constitucional. Pero no sin antes consen-

**CONTRA LA
REENTRADA DEL
MITO DEL
SEMANTISMO
CONSTITUCIONAL**

suar con una claridad y precisión equiparables al menos a las de hace veinte años cuáles van a ser ahora los problemas a resolver, los objetivos a alcanzar y los instrumentos técnicos y las opciones terminológicas y expresivas que mejor puedan dar respuesta a los desafíos identificados, sin equívocos y confusionismos.

Visto lo visto, y antes de continuar adelante parece del todo oportuno despejar algunas de esas confusiones a las que vengo aludiendo.

La primera de ellas es de orden cultural, casi, incluso, de «estado mental». Alude a la absoluta inconveniencia de tolerar que un viejo mito, contra el que la inteligencia española de este siglo ha bregado en varias ocasiones, vuelva a hacerse fuerte entre nosotros, bien que por una vía indirecta e insospechada: se trataría, una vez más, del inveterado mito ibérico de la Constitución como receta taumátúrgica contra la realidad tozuda de las cosas. «*No nos gusta la realidad política nacional tal como es, o parece,.... ¡cambiamos la Constitución!*».

No parece costoso interponer serias objeciones a este modo de razonar; siquiera sea porque si fue difícil hacer la Constitución en 1978 precisamente porque fue arduo el esfuerzo de alcanzar los impresionantes acuerdos políticos subyacente que fueron el inexcusable presupuesto de la misma.

Empero, una sociedad no puede vivir en permanente crisis constituyente: a partir del establecimiento de una Constitución democrática, es la propia *Ley de Leyes* la que ha de marcar en todo caso la pauta para sus eventuales adaptaciones, reformas o revisiones, allí donde, siempre y cuando y sólo cuando fueren estrictamente necesarias.

Lo razonable sería, pues, alcanzar un preacuerdo sobre cuándo, por qué y con qué alcance resultará inobviable una modificación de la letra o estructura originaria de la Constitución. Y, sólo después, proceder a precisar técnicamente los pasos que serán necesarios para satisfacer democráticamente las necesidades sobrevenidas al pacto primariamente alcanzado.

Contra esta lógica, la dialéctica de estas semanas recuerda a todo lo contrario: rememora los peores sabores de una tentación hispánica, premoderna, míticamente asociada a la visión de la Constitución como cimiento de mármol blanco sobre el que construir pretenciosos e inútiles monumentos de futilidad; nomi-

nalistas o semánticas concesiones a los desiderata de algunos iluminados, distantes de los problemas realmente percibidos por los destinatarios de la acción del poder público: los ciudadanos.

Es como si hubiéramos recaído en la tentación exhibida por nuestros reformistas decimonónicos, propensos —¡y qué remedio, en la España que sufrieron!— a poner el carro delante de los bueyes: «¡reformemos primero, seamos modernos después!»

Irónicamente, es esta una segunda manera de «mitificar» la Constitución, sacralizando el valor de la Ley fundamental: Cierro que no hay que venerar una norma jurídica, como obra humana que es, como si se tratara de las mismísimas *tablas de Moisés*. Pero tampoco es bueno practicar *fetichismo constitucional*, creyendo que obrando sobre ella vamos a mejorar el cuadro de situación más que explorando políticas, convenciones y actitudes que caben holgadamente en la actual Constitución.

Ahora, advertido esto, parece todavía necesario recordar de inmediato otra descuidada obviedad: Ninguno de los objetivos hasta ahora reseñados puede ser apuntalado si las opciones con las que trabajamos nos arrastran hacia una ruptura no ya con la lógica sistémica —lo que no es poco— de nuestra actual Constitución, sino también, incluso, a una ruptura con la lógica entera del constitucionalismo democrático.

El problema de fondo, el desafío en última instancia en la definición futura de nuestro Estado autonómico, parece centrarse, en consencuencia, en un dilema tan antiguo e inveterado en la historia como la misma lucha por la libertad en política y el gobierno democrático: no es otro que el de cómo y por qué determinadas minorías sociológicas en sociedades complejas —iluminadas, por supuesto, por el sentimiento de ser pálpito de una raza transida de un «destino manifiesto», trascendente al de sus miembros individuales— se empeñan incansablemente en arrogarse, de forma excluyente, la representación del todo.

Secuestrar la voluntad del cuerpo social entero y embarcarnos a todos en los ensoñados designios colectivos de una minoría «de vanguardia» no ha dejado de ser nunca un latente delirio totalitario.

Basta el eficaz concurso del siempre imprescindible espejo cóncavo de la conciencia de una «propia identidad» para hacer pasar con éxito —por intentarlo, que no quede— el *gato por liebre* de que en cada caso se trate: la supuesta irresolución del

HACIA UNA CONCLUSIÓN

pacto constituyente y el persistente desequilibrio interterritorial en España serían hoy, más que su *causa*, el calculado *efecto* de una apuesta política que ha hecho de la exhibición de la insatisfacción el centro de gravedad de la propia posición de las partes frente al todo.

La realidad es, en rigor, puede muy bien distar de esa imagen deformada: si ejercitamos la abstracción respecto del espejo curvo, el dilema constitucional reside más, en España, en un *problema de exceso* —de opciones, de instrumentos barajables, de cláusulas de apertura a distintos desarrollos y alternativas viables— que un *problema de defecto*. Pero el futuro no está escrito: nos cumple escribirlo aquí y ahora a una entera generación de españoles.

Y tenemos, a diferencia de ninguna otra antes de la nuestra, la oportunidad de hacerlo racional y razonablemente, de acuerdo con las precondiciones de la preservación de la democracia misma: siempre y mientras se haga, en paz, sin terror ni violencia, de acuerdo con las irrenunciables reglas de comportamiento y tratamiento del conflicto que son distintivas y propias de una civilización fundada en la libertad y en la participación.

Y siempre que, por descontado, seamos capaces también de hacerlo, por primera vez, sin caer en falsos mitos y en hueras diatribas semánticas, guerras *masterizadas*, como siempre y desde siempre, no importe con qué nuevas técnicas, por aprendices de brujo de una identidad virtual...Cualquiera que esta sea, diga ser, o llamarse.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A estas alturas resulta felizmente inabarcable la literatura disponible sobre la realidad jurídica e institucional de las CC.AA españolas a partir de la Constitución española de 1978, abstracción hecha de las referencias debidas a la ciencia política y de la Administración.

Sí debe, ello no obstante, constar cita de aquellas citas colacionadas en el texto. En concreto, en el texto principal se alude a algunas aportaciones de significación en el tratamiento de los problemas sobre los que se ha reflexionado a lo largo de estas líneas. Así, AA.VV: *Federalismo y Regionalismo*, (Ed. G. Trujillo), CEC, Madrid, 1979; AA.VV: *Los procesos de formación de las CC.AA: aspectos jurídicos y perspectivas políticas*, Granada, 1984, 2 Vols; AA.VV: *La organización territorial del Estado* (Jornadas de la D.G.de lo Contencioso), Madrid, 1984, 4 Vols; E. Aja, J. Tornos, T. Font, E.

Albertí, J. Perulles: *El sistema jurídico de las CC.AA*, Tecnos, Madrid, 1985 (1ª ed); S. Muñoz Machado: *Derecho Público de las CC.AA*, Civitas, Madrid, 2 Vols, 1982-1984; J.J. González Encinar, *El Estado unitario-federal*, Tecnos, Madrid, 1984; E. García de Enterría & T.R. Fernández: *Curso de Derecho Administrativo*, Civitas, Madrid, 1984 (3 Ed), 2 Vols; A. Ruiz Robledo: *El Estado Autonómico*, Granada, 1989; J.J. Solozábal Echavarría: *Las bases constitucionales del Estado Autonómico*, Mc Graw-Hill, Madrid, 1998; M. Aragón Reyes: «¿Estado jurisprudencial autonómico?», *RVAP* n.esp monográfico sobre el Estado Autonómico., Oñate, 1987; I. de Otto: *Derecho Constitucional (Sistema de Fuentes)*, Ariel, Barcelona, 1988; R. García Macho: *Reserva de Ley y potestad reglamentaria*, Ariel, Barcelona, 1988; F. Balaguer Callejón: *Las fuentes del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1991-1992, 2 Vols. Para evaluar la aportación del TC a esta construcción puede leerse J. Pérez Royo: «Reflexiones sobre la contribución de la jurisprudencia constitucional a la construcción del Estado autonómico», *REP* n.49, 1986; M. Aragón: «¿Estado jurisprudencial autonómico?», *AA.VV: Praxis autonómica. Modelos comparados y modelo estatal*, Oñate, 1987; C. Viver Pi-Sunyer: *Materias competenciales y Tribunal Constitucional*, Ariel, Barcelona, 1989; L. López Guerra: «Conflictos competenciales, interés general y decisión política», *RCEC* n.1, 1988; P. Cruz Villalón: «La doctrina constitucional sobre el principio de cooperación», en J. Cano (Ed): *CC.AA e instrumentos de cooperación territorial*, Tecnos/Parlamento de Andalucía, 1990; G. Cámara Villar & J. Terrón Montero: «Principios y técnicas de cooperación en los Estados compuestos. Reflexiones sobre su aplicación al caso de España», *ibidem*.

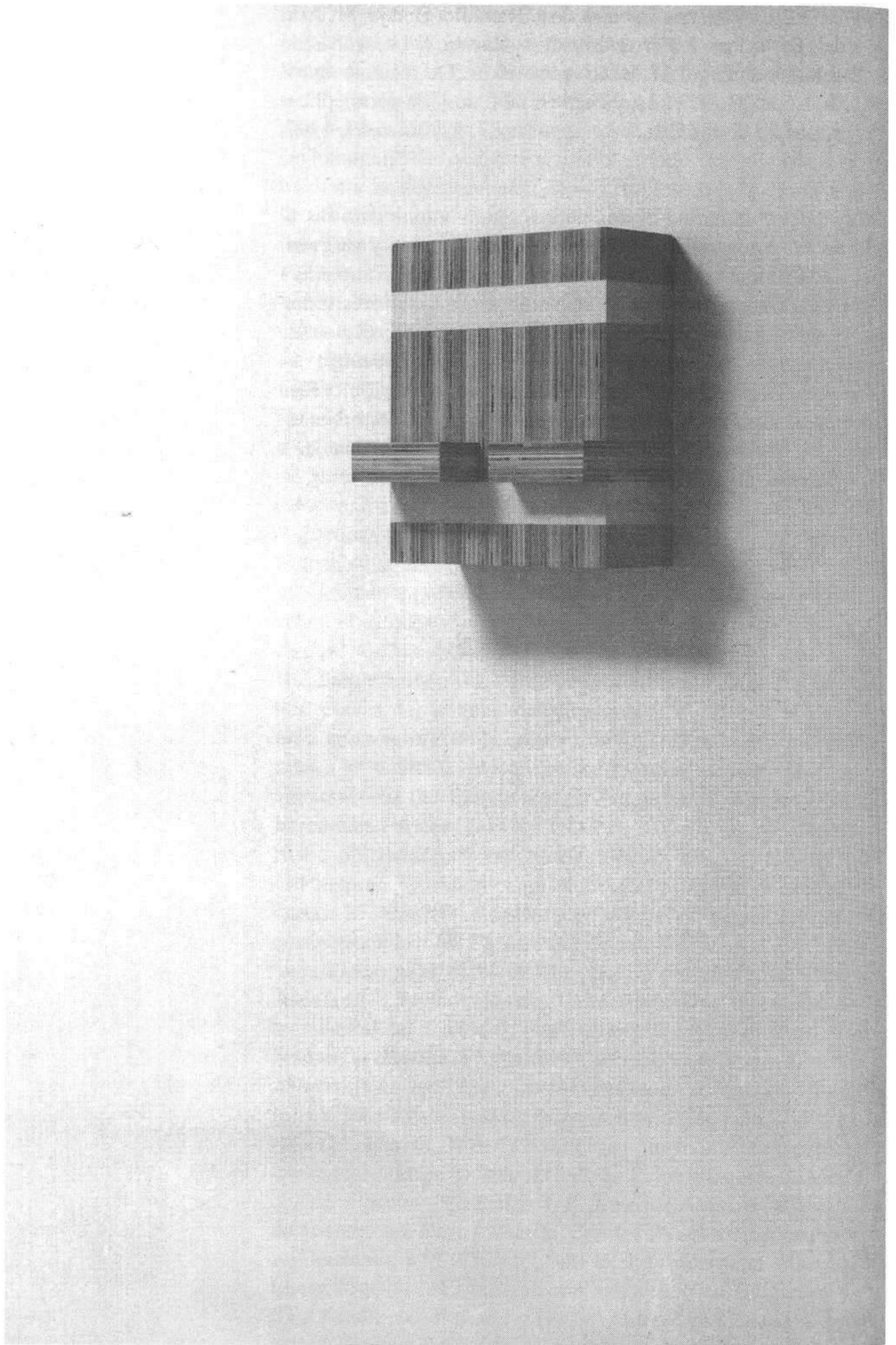
En cuanto al seguimiento de la construcción evolutiva del Estado de las Autonomías, resultan de imprescindible manejo los sucesivos *Informes sobre CC.AA*, publicados desde 1988 en adelante (2 Vols) bajo la dirección del Prof. E. Aja (primero con el patrocinio de la Fundación Pi i Sunyer, luego, con el Equipo de Estudios Autonómicos, bajo el patrocinio del Senado y diversos gobiernos autonómicos); desde 1992 ha venido a sumársele el paralelo *Informe de la Fundación Pi-Sunyer sobre CC.AA* (bajo la dirección de M. Ballbé), también en 2 Vols.

Interesantes números monográficos sobre el Estado Autonómico han dedicado las revistas *Revista de Estudios Políticos*, n.46-47 edición de J. J. Solozábal, 1985; *Autonomies*, n.1, 1988 (ver, especialmente, la contribución de I. de Otto, con la que se

abre el número); *Documentación Administrativa*, n.232-233 (1992-1993), *El Estado Autonómico, hoy*, con aportaciones de los profs. E. Aja & J. Tornos («La ley orgánica de transferencia o delegación del art.150.2 de la CE»), L. López Guerra («Algunas notas sobre la igualación competencial»), G. Trujillo («Homogeneidad y asimetría en el Estado autonómico: contribución a la determinación de los límites constitucionales a la forma territorial el Estado»), E. Albertí («Estado autonómico e integración política»), M. Aragón («La reforma de los EE.AA»), J. Corcuera («La distinción constitucional entre nacionalidades y regiones en el XV aniversario de la Constitución»), A. Hernández Lafuente y A. González García («Los Acuerdos Autonómicos de 28 de febrero de 1992: negociación, contenido y desarrollo»), J. Ramallo: «El poder de gasto del Estado: subvenciones y orden competencial», estudio este completado con su «Asimetría del poder de tributario y del poder de gasto de las CC.AA», *REDC*, n.39, 1993), F. De la Hucha («Reflexiones sobre la financiación de las CC.AA en la CE»), J. Zornoza («Tributos propios y recursos de las CC.AA») y J.J. Solozábal («El marco constitucional del debate sobre el Estado autonómico español»), entre otros. *RVAP* n.36 (II) monográfico sobre *El sistema de distribución de competencias: 15 años del Estado de las Autonomías*, 1993, con aportaciones de M. Herrero de Miñón («La gestación del sistema autonómico español: claves del sistema constituyente»), F. Tomás y Valiente («La primera fase de la construcción del Estado de las Autonomías (1978-1983), L.López Guerra («La segunda fase de la construcción del Estado de las Autonomías (1983-1993), G. Fernández Farreres («El art.150.2 de la Constitución y el desarrollo del Estado de las Autonomías»); I. Lasagabaster («El ordenamiento jurídico comunitario y el principio de supletoriedad»); E. Albertí («Principio de unidad económica y reparto competencial»), M. Carrillo («La noción de materia y el reparto competencial en la jurisprudencia del TC»), R. Jiménez Asensio («Las competencias autonómicas de ejecución de la legislación del Estado»), entre otras citadas en el texto. También en la *RVAP* n.47 (II), 1997, monográfico sobre *Simetría y Asimetría en el Estado de las Autonomías*, con G. Jáuregui («La reforma del Estado y la participación de las CC.AA en la UE»), J. García Roca («Asimetrías autonómicas y principio constitucional de solidaridad»), L. López Guerra («Modelo abierto y hecho diferencial»), R. Jimenez Asensio («El sistema de fuentes del Derecho de la CA del PV como ordenamiento asimétrico»), J.M. Castells («El hecho diferencial vasco»), P. Lucas Murillo («El federalismo asimétrico en Bélgica») y A. Sáiz Arnáiz («Asimetría y Estado federal en Canadá»). Igualmente monográfico sobre el Estado de las Autonomías, *Auto-*

nomies, n.20, 1995, con trabajos de J. Ramallo, E. Aja, M. Aragón, J.J. Solozábal, J. Ferret, L. López Guerra, I. Lasagabaster, F. Rubio Llorente y J.M. Baño, entre otros. De reciente aparición, F. López Ruiz: «Los conceptos de todo y de parte aplicados al estudio de los Estados compuestos», *REDC*, n.49, 1997, pp.145-165.

Sobre la problemática de los neonacionalismos inducidos al hilo de las potencialidades del proceso autonómico y su eventual traducción en un incremento de la tensión intercompetitiva entre CC.AA, permítaseme la remisión a mis anteriores trabajos «Estado autonómico y nuevos nacionalismos», *Claves de razón practica*, n.65, 1996; y *Estado autonómico y hechos diferenciales*, CEC, Madrid, 1998. De reciente aparición, véase también el espléndido trabajo de R.L. Blanco Valdés: «Nacionalidades históricas y regiones sin historia», en *Parlamento y Constitución*, n.1, Univ. Castilla-La Mancha, 1998.



EL NACIONALISMO VASCO HETERODOXO EN EL SIGLO XX

José Luis de la Granja Sainz (*)

Es un lugar común en la historiografía referirse a las dos caras de los nacionalismos y aludir al dios Jano de la mitología clásica como imagen alegórica, que ha servido de título a algún libro (José Forné, *Les nationalismes identitaires en Europe. Les deux faces de Janus*).

LAS DOS CARAS DEL NACIONALISMO VASCO

En el caso del nacionalismo vasco, no cabe duda de que ha tenido dos caras desde su fundación por Sabino Arana (1865-1903) en el último decenio del siglo XIX o, más exactamente, desde 1898, el año de la incorporación del grupo fuerista de Ramón de la Sota (1857-1936) al PNV y del inicio del «viraje regionalista» de Arana al ser elegido diputado provincial de Vizcaya (vid. su moción a la Diputación para crear un «Consejo Regional Vasco» en 1898), que culminó en su controvertida *evolución españolista* de 1902-1903, esto es, su renuncia al independentismo y su sustitución por el autonomismo.

Al no haberse llevado a término la *evolución españolista*, porque al morir Arana en 1903 la enterró su sucesor Angel Zabala («Kondaño»), el nacionalismo vasco ha mantenido siempre su doble faz en función de dos ejes: moderación/radicalismo y autonomía/independencia. Ambos tienen bastante relación entre sí, pero no son por completo equivalentes, en la medida en que, si radicalismo ha sido sinónimo de independentismo, moderación no ha sido igual a autonomismo por la constante ambigüedad del PNV sobre su meta final, que desde 1906 fue la restauración de los Fueros, susceptible de interpretaciones muy diversas.

A lo largo de un siglo de historia, el PNV —la columna vertebral del movimiento nacionalista vasco desde su fundación en

(*) Catedrático Universidad del País Vasco.

1895— ha encarnado esa doble alma al compaginar la ideología independentista (la ortodoxia aranista, nunca cuestionada) y la praxis política autonomista (el Estatuto vasco). Esta última, unida al habitual pragmatismo de la dirección del PNV, se acaba imponiendo y lleva al sector radical y más independentista a escindirse en 1921, con el partido *Aberri*, y en 1934, con el grupo *Jagi-Jagi*, liderados por Elías Gallastegui («Gudari»), antecedentes ideológicos de ETA y Herri Batasuna (HB). Hoy en día, es imposible la pertenencia de ambas corrientes a la misma organización política debido al fenómeno terrorista. Frente al nacionalismo radical y violento de ETA y HB, el PNV representa el nacionalismo moderado, pero no asume la autonomía de Euskadi como un fin y no descarta un futuro Estado vasco independiente en el seno de la Unión Europea, según suelen recordar sus dirigentes políticos.

Una de las diferencias principales entre moderados y radicales estriba en su relación con España, a la cual niegan como nación e identifican con *el Estado*, término con el que evitan mencionar el nombre de «España», que unos y otros prefieren eludir. Al contrario del catalanismo, el nacionalismo vasco ha carecido de un proyecto de Estado español; más bien, ha formulado a veces un proyecto contra el Estado español para conseguir la independencia de Euskadi (caso de su Triple Alianza de 1923 con los galleguistas y los catalanistas radicales). «A lo largo de su trayectoria histórica —ha escrito el profesor Ludger Mees—, la posición del nacionalismo vasco hacia España ha oscilado entre los polos opuestos de una negación y un rechazo total y absoluto por un lado y una cooperación crítica desde un prudente distanciamiento por otro».

El nacionalismo radical ha concebido siempre a España como el enemigo a abatir por ser «el Estado opresor» de Euskadi. En esto ha seguido a rajatabla las ideas del primer Arana (anterior a 1898), que se basaban en el odio feroz a España por considerarla «una nación extranjera» que había conquistado y esclavizado al País Vasco al abolir sus Fueros en el siglo XIX: «Nosotros odiamos a España con toda nuestra alma, mientras tenga oprimida a nuestra Patria con las cadenas de esta vitanda esclavitud», escribió en *Bizkaitarra* el 31 de octubre de 1894. El nacionalismo vasco nació enfrentado visceralmente a España, pues uno de los rasgos más acusados de la doctrina aranista fue el antiespañolismo (cfr. las *Obras Completas* de Sabino Arana, sobre todo su primer periódico, *Bizkaitarra*, publicado en Bilbao en los años 1893-1895).

Aunque Arana mitigó este aspecto a partir de 1898, el nacionalismo radical ha conservado el antiespañolismo como seña de iden-

tividad hasta la actualidad, haciendo del conflicto Euskadi/España el núcleo central de su actuación política, si bien ha suavizado la terminología de su discurso. Así, los *aberrianos* y los *jagi-jagi* de la preguerra hablaban de «lucha de razas» entre dos pueblos antagónicos, el vasco y el español, mientras que ahora los de HB aluden al «contenciosos» que enfrenta al «pueblo trabajador vasco» con el Estado español. Las palabras varían, pero las ideas permanecen inalterables.

En su folleto histórico-legendario *Bizkaya por su independencia* (1892) y en su drama teatral *Libe* (1903), Sabino Arana inventó una serie de guerras de independencia de Vizcaya contra España en el Medievo e impregnó al primer nacionalismo vasco de un carácter bélico y agónico (su heroína Libe perece en la batalla de Munguía). Algunos de sus primeros discípulos soñaron con recurrir a las armas para liberar Euskadi, aunque nunca lo llevaron a la práctica. Desde su fundación en 1959 y, sobre todo, desde su primer asesinato en 1968, ETA ha procurado hasta hoy, mediante sus numerosas acciones terroristas, «convertir la guerra imaginaria en guerra real» contra España (Antonio Elorza).

Como ha señalado el antropólogo Mikel Azurmendi en su libro *La herida patriótica* (1998), «el dualismo Euskadi/España implica oposición bélica» y hay «vascos que, para serlo, necesitan enemigo». Y del enemigo no se admite nada: ni una Constitución por democrática que sea, ni una autonomía por amplia que resulte. Es la política del «todo o nada», de «independencia o muerte», del *abertzalismo* radical, propia de un discurso ideológico maniqueo cimentado en el antagonismo *nosotros/otros*, en el cual no caben soluciones intermedias.

Por su parte, el nacionalismo moderado no ha llegado a tales extremos de animadversión a España, pero ha tenido una visión negativa de ésta y ha sido reticente a intervenir activamente en la política española, porque comulga con la creencia sabiniana de que Vasconia fue un país independiente hasta que lo sometió por la fuerza España. Si en 1939 el peneuvista Pantaleón Ramírez de Olano, director del diario *Euzkadi*, publicó un folleto titulado *Los vascos no son españoles*, esto mismo lo acaba de reafirmar su líder Xabier Arzalluz: «Nosotros somos nacionalistas vascos y, por tanto, no somos españoles. No creemos en la nación española ni la aceptamos» (entrevista en *El País*, 17 de mayo de 1998). De ahí que el PNV nunca haya aprobado una Constitución española: ni la canovista de la Restauración, ni la republicana de 1931, ni la actual de 1978, optando por abstenerse de votar estas dos últimas en las Cortes.

Sin embargo, el PNV ha sido siempre un partido legalista y posibilista que, en lugar de la confrontación directa con el Estado, ha preferido pactar con él para lograr cotas de poder, aceptando los Concierdos económicos desde la Restauración y los Estatutos de autonomía de 1936 y 1979, pese a ser éstos consecuencia de dos Constituciones españolas que no ha aprobado. De hecho, la puesta en vigor de ambos Estatutos en la Guerra Civil y en la Transición permitió al PNV alcanzar la hegemonía en Euskadi al ser el partido que más ha capitalizado la autonomía y al construir a su imagen y semejanza la actual Comunidad Autónoma Vasca.

La fórmula a la que ha recurrido el PNV, tanto en la II República como en la Monarquía vigente, para compatibilizar independentismo teórico y autonomismo práctico ha sido su concepción instrumental y gradualista de la autonomía, según la cual el Estatuto es un mero peldaño de una escalera que asciende hacia la independencia de Euskadi. Como resaltaron sus líderes Manuel Irujo y José Antonio Aguirre, «el Estatuto es nuestro programa mínimo (...), el primer paso hacia la soberanía plena de nuestra patria» (1931); «el Estatuto no es más que un medio, después del cual viene el resto que es la libertad plena» (1933). La ambivalencia del PNV posibilita que algunos de sus dirigentes afirmen que el Estatuto de Gernika es la autonomía más amplia existente en Europa, mientras otros se suman a la escenificación de la muerte de dicho Estatuto, realizada en Gernika en octubre de 1997, por parte del sindicato ELA-STV (afín al PNV) y de sectores radicales (como el también sindicato LAB).

Aunque el *lehendakari* José Antonio Ardanza ha reconocido que «el núcleo del problema (vasco) no está en una confrontación Estado-Euskadi» (plan de paz de marzo de 1998), el PNV ha optado tradicionalmente por ignorar o minusvalorar a España y por proyectar al País Vasco en el marco europeo, sustituyendo la dualidad Euskadi/España por la aproximación Euskadi/Europa (eslogan de sus *Aberrri Eguna* de 1933 y 1989), como si no existiese el eslabón intermedio del Estado español, gracias al cual Euskadi pertenece a la Unión Europea.

LA TERCERA VÍA: NACIONALISMOS VASCOS HETERODOXOS

Al margen de esas dos grandes corrientes del nacionalismo vasco, la radical y la moderada, ha habido una tercera tendencia, mucho más débil e intermitente, la menos aranista e independentista, la más autonomista y de izquierdas, representada por los denominados «heterodoxos». Sus principales ejemplos históricos han sido los siguientes: en la Restauración, unas

pocas personalidades liberales (Ulacia, Sarría, Landeta, Belaus-teguigoitia...); en la II República, Acción Nacionalista Vasca (ANV); en la Transición, un pequeño partido, ESEI, y en el régimen autonómico actual, Euskadiko Ezkerra (EE), ya desaparecida. Veamos de forma somera cuál fue su trayectoria histórica.

Durante la Monarquía de la restauración (1875-1931), el nacionalismo vasco fue sinónimo de aranismo, esto es, la doctrina y el movimiento fundado por Sabino Arana con una fuerte impronta clerical y derechista, tradicionalista y antiliberal, enfrentada a la izquierda republicana y socialista. Algunos de sus seguidores rompieron con él y se pasaron al campo enemigo: el caso más relevante fue Tomás Meabe, director del semanario socialista bilbaíno *La lucha de Clases* y fundador de las Juventudes Socialistas de España. Otros fueron disidentes del PNV y elaboraron un nacionalismo distinto política e ideológicamente, que no llegó a cuajar, pero que tiene interés histórico.

El precursor del nacionalismo vasco de izquierdas fue el médico y escritor Francisco de Ulacia (1868-1936). Nacido en Cuba, fue concejal del PNV en el Ayuntamiento de Bilbao (1901-1903), autor de las primeras novelas nacionalistas (*Don Fausto*, 1905; *¡Nere biotza!*, 1907) y dirigente del sector socialista, cuyo órgano periodístico era *Euskalduna* (Bilbao, 1896-1909). En este semanario fue el primero en criticar el «lastre integrista» del «nacionalismo religioso» en 1906, abandonando poco después el PNV al hacerse anticlerical y republicano federal. Con estas ideas y a imitación del modelo catalanista de la Unió Federal Nacionalista Republicana, Ulacia creó la izquierda nacionalista en Bilbao y fue el presidente de dos efímeros grupos: el Partido Nacionalista Vasco Liberal (1910) y el Partido Republicano Nacionalista Vasco (1911), cuyo lema era «Patria y Libertad» y su portavoz, el semanario *Azkatasuna* (1911). Pese al apoyo del diario bilbaíno *El Liberal* y a su aproximación a la Conjunción republicano-socialista de Horacio Echevarrieta e Indalecio Prieto, la izquierda nacionalista fracasó por la enemiga del PNV y la escasez de seguidores, unos pocos profesionales liberales, entre ellos el periodista Pedro Sarasqueta y el historiador Segundo de Ispizua.

El doctor Ulacia participó en las campañas de «República y Fueros» en 1912 y de «República y Autonomía» en los años treinta. Durante la II República fue simpatizante de ANV, republicano federal y ferviente autonomista, propugnando la integración del nacionalismo vasco en una España federal.

Murió en vísperas de la Guerra Civil, meses antes de la aprobación del Estatuto vasco, cuyo principal artífice fue su amigo Prieto, como vaticinó Ulacia en su último artículo titulado «Al fin habrá Estatuto» (*El Liberal*, 11 de marzo de 1936).

En los años de la crisis de la Restauración (1917-1923), coincidiendo con la primera campaña en pro de la autonomía vasca (1917-1919) y con la división del PNV en dos partidos, la moderada *Comunión Nacionalista Vasca* de Sota y Engracio Aranzadi («Kizkitza») y el radical *Aberri* de Gallastegui (1921), se publicó en Bilbao una excepcional revista de cultura, la más importante que ha existido en el País Vasco: *Hermes* (1917-1922), financiada por la familia capitalista Sota. (Ha sido bien estudiada por los profesores Mainer y Fusi.) Aun siendo muy plural cultural y políticamente, *Hermes* fue el vehículo de expresión de la heterodoxia nacionalista de su director, Jesús de Sarría, y de sus colaboradores, Ramón de Belausteguigoitia y Eduardo de Landeta, quienes compartieron la defensa de la «autonomía integral» de Euskadi dentro de España y la concepción de un nacionalismo liberal y democrático.

El abogado y escritor Jesús de Sarría (1887-1922), también nacido en Cuba y amigo de los Sota, fue el *alma mater* de *Hermes*, revista que desapareció a raíz del suicidio de Sarría. Su pensamiento figura en su libro *Ideología del nacionalismo vasco* (1918) y en varios folletos: *Gobierno propio y unidad de Gobierno*, *Autonomía nacional y democracia*, *Oligarcas y ciudadanos* (1918-1919)... Para Juan Pablo Fusi, «el nacionalismo de Sarría era un caso insólito que combinaba sincera y apasionadamente vasquismo y españolismo». Al igual que el líder catalanista Francesc Cambó, Sarría aspiraba a una España grande, a una federación de pueblos soberanos que formasen un «gran Estado ibérico» (con Portugal), en el cual Euskadi dispusiese de una autonomía plena y de un Gobierno propio. En la coyuntura de la primera posguerra mundial, el nacionalismo vasco debía modernizarse, asumir las ideas de autonomía, democracia y reforma social y dotarse de un programa de política social que integrase a las clases trabajadoras, incluidos los obreros inmigrantes.

En la misma línea de Sarría se encuentra la concepción de «democracia social» del también abogado y escritor Ramón de Belausteguigoitia (1891-1981), autor de los folletos *Las bases de un Gobierno nacional vasco* (1918) y *La cuestión de la tierra en el País Vasco* (1919). En ellos proponía una amplia autonomía y una reforma agraria mediante el acceso de los

campesinos a la propiedad de los caseríos y las tierras que cultivaban. Estas ideas avanzadas contrastaban con la carencia de un programa socioeconómico del PNV, partido que se caracterizaba por su tradicional «neutralidad» ante la cuestión social (Ludger Mees).

El nacionalista más heterodoxo en la Restauración fue Eduardo de Landeta Aburto (1862-1957), secretario y pariente de los Sota Aburto. A comienzos de siglo fue el principal ideólogo del semanario *Euskalduna*, siendo expulsado del PNV por el delegado general Angel Zabala en 1906 debido a sus artículos favorables a un partido legal, no separatista y con una organización democrática. En sus colaboraciones en *Hermes* se planteó «El problema bizkaitarra» (la integración de Euskadi en España) y la necesidad de que el nacionalismo se atuviese «a las realidades del momento actual» (1917-1920). Su crítica más dura a éste se encuentra en su conferencia sobre *Los errores del nacionalismo vasco y sus remedios* (1923), en la cual abogó por una triple renuncia: al arañismo por obsoleto, a la restauración foral por ser una falsedad histórica que las provincias vascas fuesen independientes hasta 1839, y al independentismo. A su juicio, la meta del nacionalismo debía ser la más amplia autonomía dentro de España, esbozando un proyecto de Estatuto en su conferencia, pues la existencia de la nación vasca no precisaba de un Estatuto vasco.

Estas concepciones democráticas y autonomistas de Sarría, Belausteguigoitia y Landeta no dieron lugar a la formación de un grupo político por falta de base social y no fueron aceptadas por el PNV, siempre fiel a la ortodoxia aranista. Su principal ideólogo, «Kizkitza», las criticó desde las páginas del diario *Euzkadi* (Bilbao, 1913-1937), el órgano oficial de PNV (o de Comución). Aquéllos se hallaban en las antípodas del independentismo y antiespañolismo de *Aberri*, que se constituyó en partido de 1921 a 1930.

Tras el fracaso de la resistencia nacionalista a la Dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930), durante la «Dictablanda» del Gobierno de Berenguer, en noviembre de 1930 se produjo la reunificación de Comución y *Aberri* en el nuevo denominado Partido Nacionalista Vasco ratificando la doctrina de Sabino Arana, como prueba de su estancamiento ideológico. Pero ese mismo mes resurgió la izquierda nacionalista con la fundación de ANV por los disconformes con el mantenimiento del lema sabiniano «Dios y Ley Vieja» (o Fueros). Retomando las ideas de los heterodoxos mencionados y en particular de

Ulacia, ANV encarnó un nacionalismo liberal y aconfesional y se alió con el Bloque republicano-socialista en las elecciones municipales de abril de 1931 que provocaron la caída de la Monarquía y la proclamación de la II República.

A lo largo de ésta, ANV fue un pequeño partido extraparlamentario, que contó con profesionales liberales, pero sin líderes carismáticos, y con cierta implantación social en las zonas urbanas de Vizcaya y Guipúzcoa. Nunca puso en cuestión la clara hegemonía del PNV en el seno del movimiento nacionalista, pero influyó en su renovación política, fruto de la generación de Aguirre e Irujo, al marcar el camino que siguió el PNV en 1936: la colaboración con la República de izquierdas para lograr el Estatuto vasco. ANV hizo éste el eje de su actuación política, que, en función del proceso autonómico, osciló entre coaligarse con el Bloque republicano-socialista (1931-1936) o aproximarse al PNV (1933). En 1934 fracasó su intento de convergencia con republicanos federales vascos y en 1936 se radicalizó en las cuestiones nacional y social al aprobar un programa anticapitalista y socialista, pero no marxista. En la Guerra Civil, ANV combatió, con cuatro batallones, por la Euskadi autónoma y por la República española, y tuvo sendos representantes en los Gobiernos de Aguirre y de Negrín (el ministro Tomás Bilbao). Su consejero Gonzalo Nárdiz perteneció siempre al Gobierno Vasco en el exilio, tanto con Aguirre como con Jesús M^a Leizaola. Su principal periódico se llamó *Tierra Vasca*; como diario, se editó en San Sebastián durante la República (1933-1934) y en Bilbao en la guerra (1936-1937); como mensual, se publicó en Buenos Aires de 1956 a 1975, siendo sus directores el escritor José Olivares Larrondo («Tellaorri») y Pedro M^a Irujo, el hermano pequeño del ministro Manuel Irujo.

En los años de la Transición existió en Euskadi un partido minoritario y de cuadros, que tuvo semejanzas con ANV: *Euskadiko Sozialistak Elkartzeko Indarra* (ESEI). Fundado en 1976, aunó el nacionalismo vasco con el socialismo democrático y formó parte del Frente Autonómico, con el PNV y el PSOE, en las candidaturas al Senado en las elecciones generales del 1977, consiguiendo un senador: el profesor Gregorio Monreal, su presidente. Su secretario general fue el también profesor José Manuel Castells. Al igual que ANV, el Estatuto fue el objetivo político primordial de ESEI, pero sin renunciar por ello al ejercicio gradual del derecho de autodeterminación del pueblo vasco, que no consideraba sinónimo de independencia. Tras fracasar en las primeras elecciones al Parlamento Vasco (1980), ESEI desapareció en 1981.

También en la línea política de unir nacionalismo y socialismo se situó Euskadiko Ezkerra, que ha sido el ejemplo más importante del nacionalismo heterodoxo, a pesar de su origen en ETA político-militar (1974) a través del partido radical EIA (*Euskal Iraultzarako Alderdia*, 1976). Inicialmente, EE fue una coalición electoral, creada en vísperas de los comicios de 1977, que evolucionó desde planteamientos revolucionarios e independentistas hacia posiciones reformistas y autonomistas. Estas acabaron predominando con la constitución de EE como partido político, liderado por Mario Onaindía, y su fusión con el sector del PC de Euskadi encabezado por Roberto Lertxundi, en 1981. En adelante condenó tajantemente el terrorismo, propiciando la disolución de ETA político-militar, y adoptó el socialismo democrático como ideología; apoyó sin reservas el Estatuto de Gernika y llegó incluso a aprobar la Constitución española de 1978 al cumplir su décimo aniversario, hecho insólito en la historia del nacionalismo vasco.

Euskadiko Ezkerra tuvo más base social y más fuerza electoral que ANV, pues contó con un senador y varios diputados en las Cortes (sobre todo, su presidente, el abogado Juan M^a Andrés), además de un grupo propio en el Parlamento Vasco, que llegó a tener nueve parlamentarios sobre un total de setenta y cinco. Ha sido el partido que más ha procurado superar la tradicional división en Euskadi entre nacionalistas y no nacionalistas al integrar en sus filas a unos y otros. A pesar de su atractivo intelectual, EE no arraigó demasiado en la sociedad vasca y a partir de 1987 fue perdiendo peso electoral. Al final, EE sufrió una crisis interna y se dividió en dos sectores, que se escindieron en 1992: el más nacionalista de Kepa Aulestia formó Euskal Ezkerra, que se alió con Eusko Alkartasuna (EA) sin éxito y se extinguió en 1995, y el más socialista de Jon Larrínaga y Mario Onaindía, que convergió con el Partido Socialista de Euskadi en 1993, pasando a denominarse PSE-EE (PSOE). Aun conservando las siglas, con esta fusión Euskadiko Ezkerra dejó de existir como organización. De hecho, sólo una parte de su antiguo electorado (que en 1986 sobrepasó los cien mil votantes y el 10% en la Comunidad Autónoma Vasca) se sumó al socialismo vasco-español mientras que otra parte nutrió a fuerzas políticas distintas, en especial a Izquierda Unida.

En cuanto al modelo de organización, ANV, ESEI y Euskadiko Ezkerra han tenido en común haber sido partidos especializados, en la terminología del politólogo Maurice Duverger en su obra clásica sobre *Los partidos políticos*. En cambio, el PNV y Herri Batasuna son partidos-comunidad con vocación totalizan-

RASGOS GENERALES DEL NACIONALISMO VASCO HETERODOXO

te al disponer de numerosos grupos sociales de todo tipo que giran en su órbita, hasta el punto de configurar «una “micro-sociedad” dentro de la sociedad vasca» (Antonio Elorza). Este factor ha coadyuvado mucho al gran arraigo social alcanzado por el PNV desde principios de siglo y, en menor medida, por el *abertzalismo* radical desde la Transición, en flagrante contraste con la reducida implantación conseguida por aquellos partidos heterodoxos, que no formaron una comunidad en su derredor.

Después de este recorrido histórico, cabe mencionar las características comunes que identifican a la tercera tendencia del movimiento nacionalista vasco a lo largo del siglo XX. En nuestra opinión, las principales son estas tres: a nivel doctrinal, su concepción de nación muy distinta del aranismo; a nivel político, su ubicación en una izquierda democrática, dispuesta a aliarse o aproximarse a otras fuerzas de izquierdas no nacionalistas; y con respecto a España, su unión de la lucha por la autonomía vasca con la consolidación de la democracia española, considerando compatible la construcción nacional de Euskadi con la pertenencia al Estado español.

En primer lugar, los heterodoxos son los nacionalistas más alejados del ideario de Sabino Arana, si bien le respetan e incluso le admiran algunos de ellos, como Ulacia y Sarría (cfr. el número monográfico que éste le dedicó en su revista *Hermes* en noviembre de 1919). En general, se puede decir que no son aranistas, pero tampoco antiaranista. Para ellos, Sabino Arana fue el fundador del nacionalismo vasco y el descubridor de la nación vasca al afirmar que «Euzkadi es la patria de los vascos». Pero discrepan de su concepción esencialista y objetivista de nación, sustentada en los pilares de la raza vasca y la religión católica: «*unidad de raza en lo posible; unidad católica*» (*Baserritarra*, 8 de agosto de 1897). Los heterodoxos tienen una concepción de carácter voluntarista y subjetivo, según refleja la siguiente definición de Sarría:

«Y como la nacionalidad no es sólo la raza, instituciones, lengua y territorio, sino que es también voluntad, deseo de vivir unidos, conciencia y espíritu de comunidad para una acción común, el nacionalismo es más amplio que la medida de un cráneo, la expresión de una palabra, la armonía de un apellido o la continuidad de una historia».

Por su parte, Landeta sostiene que nacionalismo es «la afirmación de la nacionalidad», es decir, «la adhesión afectiva y eficaz a su nacionalidad», idea reproducida por el manifiesto fundacional de ANV (Manifiesto de San Andrés, 30 de noviembre de 1930). Esta concepción, aperturista y no excluyente permite la incorporación al movimiento nacionalista de los no vascos de origen y de los no católicos por sus ideas liberales o socialistas, que se hallaban excluidos del proyecto sabiniano de «Euzkadi», al cual sólo podían pertenecer los vascos de raza (esto es, con apellidos euskaldunes) que fuesen católicos, apostólicos y romanos, según resaltó el manifiesto tradicional del PNV (1906) y ratificó el Acta de reunificación del PNV (Asamblea de Bergara, 16 de noviembre de 1930).

La visión romántica y providencialista de Arana y su discípulo «Kizkitza» (en su libro *La Nación Vasca*, 1931) sostiene que las naciones no son creación del hombre sino de Dios y existen desde la eternidad; son, por ello, entes sagrados y ahistóricos, que o dependen de la cambiante voluntad popular. Por el contrario, la ponencia nacional de ESEI en su primer Congreso (1980) recalca la historicidad de las naciones con estas palabras:

«El hecho nacional no es una categórica esencial situada fuera o por encima del devenir histórico. Entendemos que la nación es una realidad histórica, sujeta por tanto al cambio y a la transformación en el tiempo por la integración dialéctica de sus estructuras económicas, institucionales e ideológicas».

Partiendo de una concepción de nación tan diferente, resulta lógico que los heterodoxos disientan de casi todos los dogmas de Sabino Arana, a saber: el racismo (la raza, sustancia de la nación vasca), el antimaketismo (el rechazo xenófobo de los inmigrantes, calificados despectivamente de *maketos*), el integrismo religioso («Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios»), el foralismo (los Fueros como sinónimo de la independencia milenaria del País Vasco a recuperar en el futuro) y el proyecto político confederal de Euzkadi (los territorios históricos vascos formarían una Confederación de Estados).

Los nacionalistas heterodoxos no hicieron hincapié en la idea de raza vasca y estuvieron abiertos a la integración de los inmigrantes, a los que no pusieron trabas estatutarias para su afiliación, a diferencia del PNV y del sindicato Solidaridad de

Trabajadores Vascos (STV), que exigían al menos un apellido vasco para poder ingresar en sus filas antes de la Guerra Civil.

La cuestión religiosa fue clave en las escisiones del grupo de Ulacia y de ANV, porque no aceptaban el clericalismo del PNV y defendían el liberalismo en materia religiosa: la separación de la Iglesia y el Estado. Los heterodoxos, salvo Ulacia y Sarasqueta, no fueron anticlericales sino tan sólo católicos aconfesionales: tales eran los fundadores de ANV, pese a ser tachados de «ateos» por la prensa del PNV en 1930-1931.

Aunque algunos de ellos (Ulacia y Landeta) procedían de la Sociedad fuerista Euskalerra de Bilbao, los heterodoxos no hicieron de la restauración de los Fueros mediante la derogación de la ley de 1839 su meta política. Precisamente, fue Landeta el nacionalista que con mayor rotundidad refutó la interpretación sabiniana de los Fueros vascos en clave de independencia: «no debemos proclamar ni enseñar tampoco a nuestros hijos que por la ley de 25 de octubre de 1839 perdiera exclusivamente Euzkadi su originaria libertad, porque eso es falsear la Historia de la Patria». ANV y menos aún ESEI y Euskadiko Ezkerra nunca esgrimieron una argumentación foralista como base de sus reivindicaciones políticas, que se concretaron en la autonomía a corto plazo y en la autodeterminación en un futuro indeterminado.

Otro tema común a estos tres partidos fue su rechazo del confederalismo del PNV y su defensa de una Euskadi unitaria, hasta el punto de que ANV intentó sustituir las provincias por las comarcas en su organización interna. EE se opuso a la polémica Ley de Territorios Históricos, aprobada por el Parlamento Vasco en 1983, que consolidaba el «foralismo provincialista», porque atribuía muchas competencias a las Diputaciones Forales de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya en detrimento del Gobierno autónomo vasco.

En segundo lugar, todos los nacionalistas heterodoxos, con la única excepción del conservador Landeta, se sitúan en el campo de la izquierda democrática, primero en el liberalismo y después en el socialismo, dos ideologías y movimientos políticos que aborrecía Sabino Arana por considerarlos incompatibles con su nacionalismo integrista y tradicionalista. De éste se separaron por enarbolar la bandera liberal el grupo de Ulacia y ANV, que mantuvieron unos planteamientos cercanos a los republicanos vasquistas, aunque no llegaron a converger políticamente con ellos. En su programa de 1936 ANV dio el paso al

socialismo, que fue asumido también por ESEI («una alternativa socialista para Euskadi») y por Euskadiko Ezkerra; ésta se definió «Izquierda para el Socialismo» en su Congreso Constituyente de 1979.

Otra contribución política de esta tendencia fue su predisposición a pactar con las izquierdas vascas y españolas. Antes de 1936, el PNV sólo se había aliado con fuerzas derechistas (monárquicos y carlistas) en candidaturas de unión católica (v. gr., en 1911 y 1931). En cambio, el Partido Nacionalista Vasco Liberal apoyó a la Conjunción republicano-socialista en las elecciones de 1910. Y ANV, nada más nacer, ingresó en el Bloque antimonárquico, con el que concurrió a los comicios de 1931, así como en los de 1936 con el Frente Popular, del cual formó parte durante la Guerra Civil. Ya se ha indicado que Euskadiko Ezkerra se fusionó primero con el PC de Euskadi y después con el PSE-PSOE.

En tercer lugar, su visión de España difiere bastante de la recelosa y distanciada del PNV y está en el polo opuesto del intenso antiespañolismo del nacionalismo radical. Para los heterodoxos, España nunca ha sido «el enemigo» ni «el Estado opresor». Así, Sarría y Landeta aunaron vasquismo y españolismo en su proyecto de una «autonomía integral» de Euskadi dentro de «una España fuerte y libre» (en sintonía con la campaña de Cambó *Per Catalunya i per l'Espanya gran*), creyendo que el engrandecimiento de España redundaría en beneficio del País Vasco, siempre que la Monarquía de la Restauración se democratizase y se descentralizase regionalmente. Por su parte, los seguidores de Ulacia y de Acción Nacionalista unieron estrechamente las ideas de autonomía vasca y democracia española, pero encarnando esta última fase en el régimen republicano y haciendo del binomio «República y Autonomía» su objetivo político inmediato. Por ello, Francisco de Ulacia y varios dirigentes de ANV (el doctor Justo Gárate, el arquitecto Tomás Bilbao...) se adscribieron a la Agrupación al Servicio de la República de Ortega y Gasset, Marañón y Pérez de Ayala, en vísperas del advenimiento de la II República en 1931.

Los heterodoxos, o renunciaron ex profeso a crear un Estado vasco independiente, o fueron leales al régimen constitucional español, siendo los únicos nacionalistas vascos que aprobaron una Constitución española. Su doble lealtad a la patria vasca y a la Constitución española concuerda con el fuerismo liberal de mediados del siglo XIX, cuya divisa era «Fueros y Constitución». (Este *doble patriotismo* caracterizó también a la *Renai-xença* literaria catalana, según ha puesto de manifiesto el profe-

sor Joan-Lluís Marfany.) En este aspecto, se da la paradoja de que han sido los nacionalistas heterodoxos, esto es, los más críticos del aranismo, quienes han asumido las consecuencias del legado político del último Arana en su *evolución españolista*: la renuncia a la independencia y la adopción de «una autonomía lo más radical posible dentro de la unidad del estado español» (*La Patria*, 29 de junio de 1902).

CONCLUSIONES

Como colofón a este artículo, vamos a responder brevemente a dos cuestiones: ¿cuáles han sido las principales aportaciones de esta tercera vía a la historia del nacionalismo vasco? y ¿por qué han fracasado sus sucesivos intentos a lo largo del siglo XX?

A nuestro juicio, pese a su debilidad orgánica y a su escaso arraigo, las aportaciones de los heterodoxos han sido importantes. Cabe sintetizarlas en estos puntos: Han contribuido a la modernización política e ideológica del nacionalismo desde los años treinta, a su secularización en la cuestión religiosa y a su democratización con la apertura a la inmigración, temas en los cuales el PNV ha hecho suyos los planteamientos de ANV en la República: en 1977, el PNV se declaró «partido aconfesional» y «abierto a todos los vascos» sin tener en cuenta «la sangre ni el nacimiento» (Asamblea de Iruña, marzo de 1977). Los heterodoxos han procurado superar la dialéctica de las dos comunidades en Euskadi, en especial EE. Y han servido de «puente» entre el PNV y el PSOE, los dos grandes movimientos de masas surgidos a finales del siglo XIX y enemigos acérrimos hasta 1934: así, ANV compartió con ambos el primer Gobierno Vasco en la Guerra Civil y el largo exilio durante la Dictadura franquista; ESEI constituyó con esos dos partidos el Frente Autonómico en 1977; Euskadiko Ezkerra formó parte con ellos del Gobierno de coalición de Ardanza en 1991-1993.

La historia contemporánea de Vasconia muestra la dificultad de compaginar las ideas de nacionalismo, democracia e izquierda. A ello coadyuvó el hecho de que la formulación inicial y casi única durante cuatro décadas del nacionalismo vasco fue el aranismo, cuyos postulados ideológicos eran incompatibles con los principios de la democracia liberal y de la izquierda republicana o socialista.

El nacionalismo vasco de izquierdas fue casi inexistente en la Restauración y muy débil en la II República. Cobró fuerza en la Transición, pero entonces la mayoría de la izquierda

abertzale se decantó por la vía violenta y antidemocrática de ETA y Herri Batasuna. Ni en los años treinta con ANV ni en los ochenta con EE, los heterodoxos lograron consolidar un espacio político suficientemente amplio entre el PNV y el PSOE, y fueron pequeños «partidos bisagras» entre estas dos grandes fuerzas que terminaron por «engullirlos»: ANV se convirtió en un mero satélite del PNV durante el exilio, mientras que Euskadiko Ezkerra ha desaparecido en 1993 por absorción del PSE-PSOE, sin aportarle demasiado, al menos en las urnas.

La misma experiencia política de Eusko Alkartasuna, el partido del ex *lehendakari* Carlos Garaikoetxea escindido del PNV en 1986, con su paulatino descenso electoral, refleja la dificultad de que arraigue una fuerza relevante entre el PNV y el PSE-PSOE, que controlan el centro-derecha y el centro-izquierda, respectivamente, del sistema vasco de partidos, un sistema ya consolidado después de dos decenios de elecciones democráticas y de régimen autonómico.

Una reflexión final desde el presente visto en perspectiva histórica. El denominado *problema vasco* es, ciertamente, más amplio que el grave y trágico problema del terrorismo incesante de ETA. Arranca de la *cuestión vascongada* del siglo XIX en torno a las guerras carlistas y las coaliciones forales, y desde los inicios del siglo XX se convierte en el *problema del nacionalismo vasco* por la difícil integración de este importante movimiento político social en el Estado español, incluso en períodos democráticos como la II República y la Monarquía actual, que han aprobado los Estatutos de 1936 y 1979 con una amplia autonomía para el País Vasco, muy superior al autogobierno de que dispuso durante los siglos del régimen foral dentro de la España del Antiguo Régimen y de la revolución liberal.

La reciente desaparición de la tercera vía, aquí analizada, no favorece la solución de la candente cuestión vasca, porque el nacionalismo heterodoxo ha sido plenamente democrático y ha aceptado constitucionalizarse dentro de la España de las autonomías. De nuevo, el nacionalismo vasco sólo tiene dos caras en la actualidad: la radical y violenta de Herri Batasuna, que respalda el terrorismo de ETA y con ello provoca su propia *criminalización* (el encarcelamiento de su Mesa Nacional); y la moderada y pacífica del PNV y EA, que no quieren su *constitucionalización* por ser partidarios de la independencia de Euskadi abiertamente (EA) o solapadamente (el PNV). No en vano el presidente del EBB, Xabier Arzalluz, ha decla-

rado: Los nacionalistas vascos «ni estuvimos, ni estamos, ni estaremos con la Constitución» (*El País*, edición del País Vasco, 27 de abril de 1998). Y «lo único que nos queda por hacer es empezar a no cumplir la ley y ponernos la Constitución por montera»; «cabe la autodeterminación, y hasta la independencia, por los caminos que nosotros planteamos» (entrevista citada).

El PNV exige al Gobierno español lealtad al Estatuto de Gernika (cosa legítima); pero se niega a acatar la Constitución de 1978, que es la fuente de dicho Estatuto, a pesar de que «ampara y respeta los derechos históricos de los territorios forales» y ha derogado las leyes de 1839 y 1876 abolicionistas de los Fueros vascos (tal fue su meta política tradicional desde 1906). En suma, el PNV, que gobierna las instituciones forales y autonómicas del País Vasco desde hace casi veinte años, no admite la lealtad constitucional al Estado español y nunca ha asumido la *evolución españolista* de su fundador, porque nunca ha renunciado expresamente a la independencia de Euskadi.

BIBLIOGRAFÍA DEL NACIONALISMO VASCO

- Aguirre, J. A. de: *Obras Completas*. Sendoa, San Sebastián, 1981, dos tomos.
- Arana-Goiri, S. de: *Obras Completas*. Sabindiar-Batza, Bayona-Buenos Aires, 1965.
- Aranzadi, E. de («Kizkitza»): *La Nación Vasca*. Verdes Achirica, Bilbao, 1931.
- Aranzadi, E. de («Kizkitza»): *Ereintza: siembra de nacionalismo vasco 1894-1912*. Auñamendi, San Sebastián, 1980.
- Arzalluz, X.: *Entre el Estado y la libertad*. Iparraguirre, Bilbao, 1986.
- Belausteguigoitia, R.: *Las bases de un Gobierno nacional vasco*. Grijelmo, Bilbao, 1918.
- ESEI: *Euskadi Konstituzioari begira. Euskadi ante la Constitución*. Itxaropena, Zarauz, 1978.
- ESEI: *Una alternativa socialista para Euskadi*. Itxaropena, Zarauz, 1980.
- Euskadiko Ezkerra: *Resoluciones. Congreso Constituyente de Euskadiko Ezkerra. Izquierda para el Socialismo*. Anaitasuna, Usúrbil, 1979.
- Euskadiko Ezkerra: *Programa*. Berekintza, Bilbao, 1988.
- «Gudari» (E. de Gallastegui): *Por la libertad vasca. En plena lucha*. Verdes, Bilbao, 1933.
- Irujo, M. de: *Desde el Partido Nacionalista Vasco*. Idatz Ekintza, Bilbao, 1982-1983, cuatro tomos.

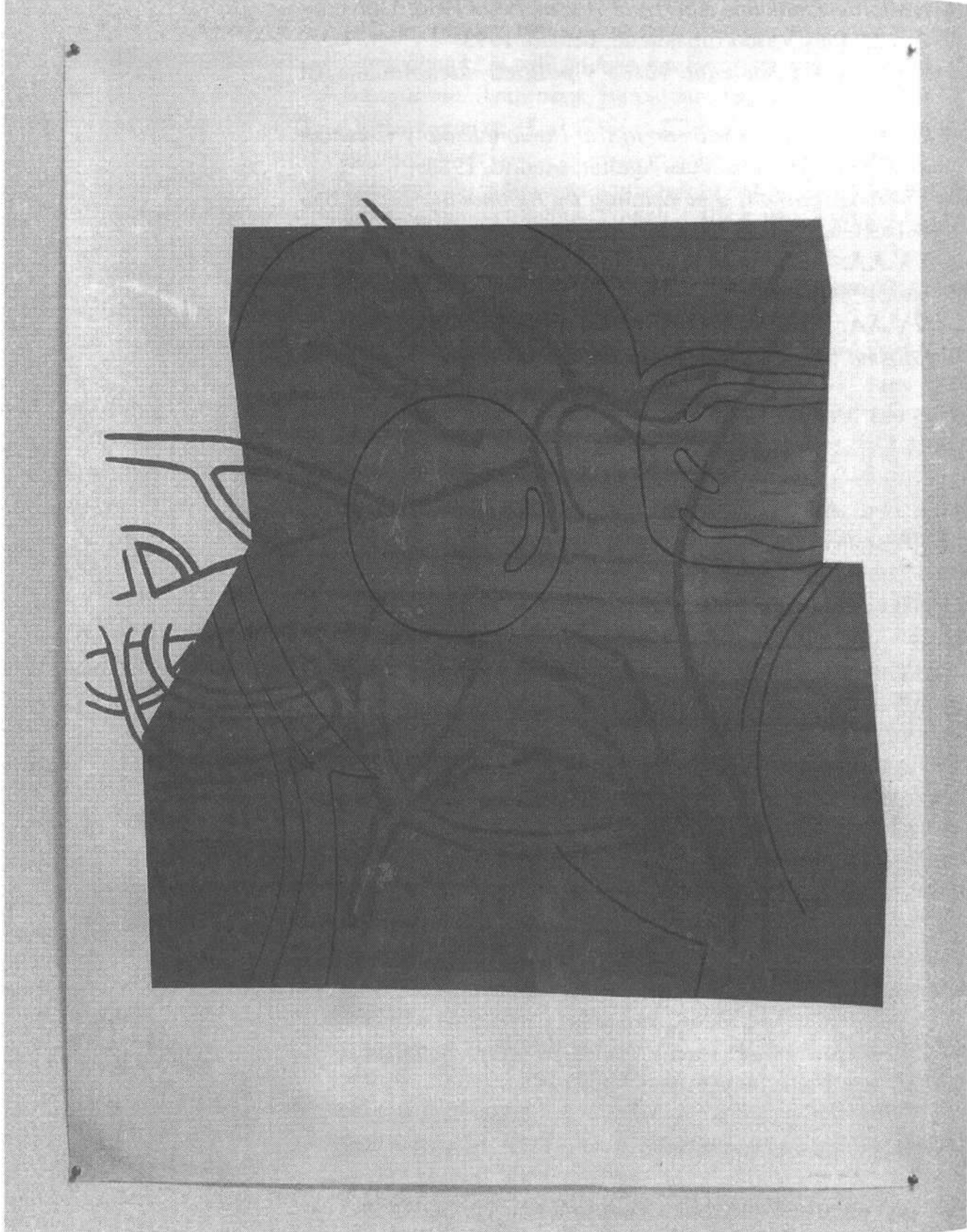
- «Kondaño» (A. Zabala): *Primeros años del nacionalismo*. Alderdi, Bilbao, 1985.
- Landeta, E. de: *Los errores del nacionalismo vasco y sus remedios*. Bilbao, 1923.
- Leizaola, J.M. de: *Obras Completas*. Sendoa, San Sebastián, 1981-1985, cuatro tomos.
- Onaindia, M.: *Carta abierta sobre los prejuicios que acarrean los prejuicios nacionalistas*. Península, Barcelona, 1995.
- Partido Nacionalista Vasco: *Iruña 77: La Asamblea*. Geu, Bilbao, 1977.
- Sarría, J. de: *Ideología del nacionalismo vasco*. Verdes, Bilbao, 1918.
- «Tellaorri» (J. Olivares Larrondo): *Comentarios a la doctrina de A.N.V. Tierra Vasca*, Buenos Aires, 1957.
- Ulacia, F. de: *Don Fausto. Novela*. Astuy, Bilbao, 1905.

- Aranzadi, J.; Juaristi, J.; Unzueta, P.: *Auto de terminación. (Raza, nación y violencia en el País Vasco)*. El País/Aguiar, Madrid, 1994.
- Azurmendi, M.: *La herida patriótica. La cultura del nacionalismo vasco*. Taurus, Madrid, 1998.
- Camino, I.: *Nacionalistas (1903-1930)*. Alderdi, Bilbao, 1985.
- Corcuera, J.: *Orígenes, ideologías y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*. Siglo XXI, Madrid, 1979.
- Corcuera, J.: *Política y Derecho. La constitución de la autonomía vasca*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- Elorza, A.: *Ideologías del nacionalismo vasco 1876-1937*. Haranburu, San Sebastián, 1978.
- Elorza, A.: *La religión política. «El nacionalismo sabiniano» y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. Haranburu, San Sebastián, 1995.
- Escudero, M.: *Euskadi: dos comunidades*. Haranburu, San Sebastián, 1978.
- Forné, J.: *Las dos caras del nacionalismo. Los nacionalismos étnicos*. Haranburu, San Sebastián, 1995.
- Fusi, J.P.: *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*. Alianza, Madrid, 1984.
- García de Cortázar, F.; Azcona, J.M.: *El nacionalismo vasco*. Historia 16, Madrid, 1991.
- Granja, J.L. de la: *Nacionalismo y II República en el País Vasco*. CIS/Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Granja, J.L. de la: *El nacionalismo vasco: un siglo de Historia*. Tecnos, Madrid, 1995.

**BIBLIOGRAFÍA
SOBRE LA
HISTORIA DEL
NACIONALISMO
VASCO**

- Granja, J.L. de la: «El legado de Aguirre y la generación nacionalista de 1936», *Cuadernos de Alzate* (Madrid), nº 17, diciembre de 1997, pp. 69-83.
- Granja, J.L. de la: «Francisco de Ulacia. Biografía política», introducción a la novela de F. de Ulacia: *¡Nere Biotza!* El Tilo, Bilbao, 1998, pp. 9-81.
- Gurruchaga, A.: *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Anthropos, Barcelona, 1985.
- Gurrutxaga, A.: *Del PNV a ETA. La transformación del nacionalismo vasco*. Haranburu, San Sebastián, 1996.
- Jáuregui, G.: *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*. Siglo XXI, Madrid, 1981.
- Jáuregui, G.: *Entre la tragedia y la esperanza. Vasconia ante el nuevo milenio*. Ariel, Barcelona, 1996.
- Juaristi, J.: *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Espasa Calpe, Madrid, 1997.
- Mainer, J.C.: *Regionalismo, burguesía y cultura. Los casos de Revista de Aragón (1900-1905) y Hermes (1917-1922)*. A. Redondo, Barcelona, 1974.
- Mata, J.M.: *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 1993.
- Meer, F. de: *El partido Nacionalista Vasco ante la Guerra de España (1936-1937)*. EUNSA, Pamplona, 1992.
- Mees, L.: *Nacionalismo vasco, movimiento obrero y cuestión social (1903-1923)*. Fundación Sabino Arana, Bilbao, 1992.
- Mees, L.: «La izquierda imposible. El fracaso del nacionalismo republicano vasco entre 1910 y 1913», *Historia Contemporánea* (Madrid), 1996, nº 9, pp. 67-83.
- Pablo, S. de (ed.): *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco, 1876-1960*. Fundación Sancho el Sabio, Vitoria, 1995.
- Pablo, S. de; Granja, J.L. de la; Mees, L. (ed.): *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los Fueros a nuestros días*. Ariel, Barcelona, 1998.
- Rodríguez Urriz, M.B.: *Una empresa cultural bilbaína. Hermes, Revista del País Vasco*. Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, 1993.
- San Sebastián, K.: *Jesús de Sarría: nacionalismo y heterodoxia*. Alderdi, Bilbao, 1985.
- Solozábal, J.J.: «Fuerismo e independentismo: las dos almas del nacionalismo vasco», *Cuadernos de Alzate* (Madrid), nº 16, mayo de 1997, pp. 113-124.
- Sullivan, J.: *El nacionalismo vasco radical, 1959-1968*. Alianza, Madrid, 1988.

- Ugalde, A.: *La acción exterior del nacionalismo vasco (1890-1936): historia, pensamiento y relaciones internacionales*. IVAP, Bilbao, 1996.
- Ugalde, M.: *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza, 1906-1936*. Universidad del País Vasco/Emakunde, Bilbao, 1993.
- Unzueta, P.: *Sociedad vasca y política nacionalista*. El País, Madrid, 1987.
- Unzueta, P.: *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco*. El País/Aguilar, Madrid, 1988.
- VV.AA.: *Euskadi y el Estatuto de Autonomía*. Erein, San Sebastián, 1979.
- VV.AA.: *Nacionalismo y socialismo en Euskadi*. IPES, Bilbao, 1984.
- VV.AA.: *Nacionalismoaren ehun urte. 100 años de nacionalismo vasco*. Diario El Correo, Bilbao, 1995.



CONFLICTO POLÍTICO Y MEDIACIÓN CULTURAL

Andrés Ortiz-Osés

Cabría comenzar preguntando por qué no planteamos la cuestión vasca como un conflicto cultural cuya (re)mediación sería política. En puridad así podría plantearse, ya que subyace a nuestros problemas políticos un sustrato cultural, como ya sucediera en el anterior enfrentamiento entre el carlismo fuerista y comunitario y el liberalismo estatal e individualista. Cabría entonces plantear el conflicto como *choque* entre una visión vasca tradicional y su correspondiente revisión crítica española, para cuya solventación estaría dispuesta la política.

POLÍTICA Y CULTURA

Ahora bien, la política suele entenderse como política partidista, en cuyo caso no parece fácil la resolución de un conflicto con retranca cultural desde parámetros partidistas. Por otra parte, el presunto conflicto cultural no ha sido aún solucionado políticamente tras décadas belicosas, por lo que finalmente el título de nuestra exposición obtiene cierta legitimación. Se trataría, en efecto, de replantear la cuestión de modo que el llamado conflicto vasco sea considerado como político y su posible resolución como cultural: pues que aún no se ha ensayado en serio un replanteamiento específicamente cultural del susodicho conflicto por parte del gremio de los sedicentes intelectuales en sentido laxo.

Replantear culturalmente la cuestión política vasco-española no representa por lo tanto ninguna mala fe por parte del planeador: es fundamentalmente tratar de complejificar o ampliar culturalmente un tema que a menudo se simplifica político-partidistamente y, por tanto, se angosta. Para ello convendría distinguir entre política y cultura, y no recaer en el panpoliticismo del presidente alemán Richard von Weizsäcker cuando define reductivamente la cultura como política, ya que la cultura supera el partidismo político en dirección a la universalidad. Esta universalidad (inter)cultural

se manifiesta políticamente en la *democracia* como ámbito de comunicación de los contrarios y del diálogo entre los contrincantes y, en consecuencia, como escenario metapolítico de las políticas (y no ya de una política). En este sentido la democracia es diálogo pacificador basado en la implicación de los contrarios, la cual los desimplica de su absolutez y dogmatismo. Como lo ha formulado Octavio Paz:

«La democracia es diálogo, y el diálogo abre las puertas de la paz: porque el diálogo mantiene las diferencias, pero crea una zona en la que las alteridades coexisten y se entretienen. Para que el diálogo se realice, debemos afirmar lo que somos y simultáneamente reconocer al otro en su irreductible diferencia. Pues si la aspiración hacia lo absoluto —siempre inalcanzable— es una pasión sublime, creernos dueños de la verdad absoluta nos degrada» (1).

La gran política (democrática) señalaría el procedimiento metodológico para articular los diferentes valores culturales en una síntesis jurídico-social. Por su parte, la gran cultura (intercultural) señalaría el diálogo programático entre las diferentes proyecciones axiológicas en una síntesis intelectual. Pero en este juego, la cultura es el trasfondo de la política, la cual no es sino su epidermis o superficie: por eso tras la discusión política está el discurso cultural latente sobre las visiones del mundo y los modelos de sus interpretaciones. La política es un procedimiento exterior que, cuando ya no funciona, hay que revitalizar contactándola con su trasfondo cultural.

Podríamos decir que la política se refiere a los hechos, mientras que la cultura correferencia los valores tras los hechos: o el conflicto político como manifestación de un conflicto cultural más profundo, que ha de ser traído a conciencia crítico-democrática para su ventilación. Ahora bien, el ámbito de la cultura está configurado por imágenes simbólicas, conformando un imaginario simbólico que funciona como doble fantasmático de lo real, y que ha de ser tenido en cuenta crítica para poder controlarlo racionalmente. No hay que olvidar en este contexto que el simbolismo procede de las ofrendas de lo real que el hombre otorga a dioses o ideales, y, por tanto, se nutre de una sustracción de la realidad donada al imaginario fantasmático. De este modo, los fantasmas pueden vivir de una sustracción de nuestras realidades convertidas en irrealidades, pero con gran capa-

(1) O. Paz, en: *Humboldt* 83, Múnich 1984.

cidad psicomítica de influencia. Mas dado que el hombre es un animal simbólico, no podemos sobrevivir sin esta compensación irreal/ideal de nuestra realidad. La conclusión que se impone es por lo tanto la de interpretar críticamente estas realidades transreales pero efectivas. Pues la parte positiva del simbolismo está precisamente en ofrecer una vía de acción indirecta, que posibilita la sublimación de nuestros impulsos primarios, facilitando así el rodeo del lenguaje y la remediación del diálogo racional-imaginal (2).

En su obra «España invertebrada», Ortega y Gasset centraba el conflicto político de la invertebración hispana en el conflicto cultural del particularismo: nuestro modo de ser particular estaría detrás de nuestras políticas partidistas, así traduciría yo el planteamiento orteguiano en nuestro tiempo. Pero el particularismo hispano habría sido propio tanto del poder central como de la Monarquía, la Iglesia y la sociedad, caracterizándose por la mutua ignorancia que se profesaban los unos y los otros, así como por la cerrazón, la exclusión y la insolidaridad. El autor cita al respecto a Castilla, el símbolo central de las Españas, como protagonista del particularismo: «Castilla, celosa de las otras regiones, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que pasa» (3).

No enterarse de lo que pasa es encerrarse: es una actitud de exclusión del otro, abandonando la persuasión y oponiendo lo uno a lo otro. Pero, ¿de dónde proviene semejante particularismo/partidismo típicamente español? Aquí la revisión de Ortega sufre un claro quiebro ideológico, basado en la ideología indoeuropeísta mamada de sus fuentes alemanas. En efecto, para Ortega la tradición cultural española estaría corrompida socialmente por los decadentes visigodos *romanizados*, así como por la falla del feudalismo aristocrático y una latinización plebeya. Frente al hispano decadente se yergue el germano emergente, con su cultura feudal aristocrática y su impronta viril. En definitiva, el germano clásico representa el espíritu indoeuropeo típicamente patriarcal-racionalista e individualista, frente al alma hispano-latina de signo matriarcal-naturalista y comunal-

EL IMAGINARIO POLÍTICO- CULTURAL

(2) Sobre el simbolismo (y el mito), véase *Enciclopedia Universal Micronet*, CD-Rom, Madrid 1997.

(3) J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid 1990 (el libro aparece en 1921). Para el trasfondo, v. mi obra *La diosa madre*, Madrid 1996.

populista: mientras que la tradición germana frecuenta la *caza* selectiva, la tradición latina es *agrícola* y rural o plebeya. El germanófilo Ortega plantea así una regeneración de nuestra decadencia latino-romana en nombre de la supremacía nórdico-europea.

Con ello Ortega, que enfila bien el problema de nuestro particularismo (traducido aquí como partidismo), ideologiza la cuestión al propugnar «belicosamente» un proceso de *indoeuropeización* a modo de racionalización. Claro está que, por una parte, el esquema adolece de cierto componente racista al oponer lo germano (positivo) a lo no-germano (negativo); por otra parte, este esquema de principios de siglo se rompe en la segunda guerra mundial, en la que los ideales germánicos, sufren un gran revés no sólo político-militar sino también cultural (su máxima expresión sería el filósofo Heidegger y su autorrevisión intelectual) (4).

Sin embargo, la posición de Ortega no deja de tener interés político-cultural, por cuanto afronta nítidamente la cuestión del conflicto entre una España sudista y una Europea nórdica, entre el mediterráneo y el atlántico, entre la sensualidad y la racionalidad, entre lo popular y lo aristocrático. Pero en lugar de preconizar el diálogo fructífero entre los contrarios, Ortega opta por la crítica unilateral y, por tanto, particularista o partidista típicamente hispana. Y bien, este planteamiento orteguiano nos va a servir no ya para repensar la cuestión del diálogo entre España y Europa felizmente en marcha hoy, sino precisamente la cuestión del diálogo entre Euskadi y España infelizmente intransitado hoy. Pues he aquí que la actual relación entre Euskadi y la España europea se presenta como una relación cuasi orteguiana entre una cultura tradicional matriarcal-naturalista y comunitaria de signo preindoeuropeo y la cultura patriarcal-racionalista e individualista de signo indoeuropeo. Vuelve así el viejo planteamiento orteguiano, si bien ha sufrido una variación: ahora España comparece subida al carro europeo, siendo una parte de Euskadi la que se resiste al proceso de modernización desde ciertas tradiciones premodernas.

(4) No deja de resultar curioso cómo la ideología indoeuropeísta en que recae el germanismo liberal de Ortega encuentra paralelos en fundador del nacionalismo vasco, Sabino Arana, para el cual los vascos auténticos representarían una etnia viril cuya patria es una Euzkadi masculina en oposición a la España latino-mediterránea de signo femenino y decadente. Pero en el caso de S. Arana este indoeuropeísmo no es antisemita (como el alemán), ya que su judeocristianismo se lo impide: el cristianismo jugaría aquí el papel de religión occidentalista frente al Sur africano.

Se trataría entonces de exponer este litigio no de un modo ideológico sino dialógico: pues de lo que se trata es de articular un modelo de integración psicosocial de posturas particulares y partidistas: democráticamente, es decir, metapolíticamente.

La cultura tradicional vasca está anidada de una mitología popular concentrada en torno a la diosa *Amari*, el arquetipo de la Gran Madre. Ahora bien, *madre* significa aferencia y arraigo, urdimbre y hebra (la hembra como animal de enlace en C.G. Jung): de ahí proviene *madrearse*, que quiere decir hacer hebra o enhilarse e.g. la levadura. La etimología de madre nos llevaría al sánscrito *matar*, nombre que nombra al creador y por tanto a la procreadora y mantenedora, en el sentido de urdimbre de lo real (como es el caso de la egipcia Hammamit, el Alma universal).

En la tradición vasca lo *matricial* se expresa como arraigo en la naturaleza comunal, lo que encuentra su reflejo en los aspectos comunitarios de la vida (cuadrillas, grupos, fraternías, foros). Oteiza ha señalado al respecto cierta angustia vasca por la verticalidad y la consecuente afirmación de la horizontalidad, mientras que Jesús M^a de Leizaola destacaba la compresencia de la propia tierra como colectividad popular a modo de personalidad jurídico-existencial. El nacionalismo en general celebra la coapertenencia a un hilado/hilera comunitaria, aspecto que recoge también el carlismo foralista, religioso y tradicionalista. Ello se manifiesta en una visión absolutista o fundamentalista de carácter rural, frente a la concepción liberal individualista típica del villano de las villas o ciudades.

En realidad lo que hace el nacionalismo vasco de Sabino Arana y socios es *politizar*, el trasfondo cultural vasco, reconvirtiendo la casa de la madre (*matria, amerri*) en la casa del padre (*patria, aberri*), es decir, en la propia casa o casa apropiada. Con ello el fundador del nacionalismo vasco se presenta como una especie de patriarca (*etxejaun*) que absorbe a la matriarca o *etxeakoandre*, así pues como un patriarca matricial a modo de *avunculus* o tío materno, figura típica de las viejas sociedades matricéntricas. Ahora la diosa Amari es suplantada por el cristianizado dios Jaungoikoa (el dios de lo alto): traspaso de la tierra al cielo y del paganismo al cristianismo.

En todo caso, el arcaísmo de la cultura tradicional vasca se manifiesta en su cosmovisión mitológica de carácter totalizador y de signo prerracionalista. La cosmovisión tradicional vasca se enuclea alrededor de la categoría central de *adur*, que

TRADICIÓN Y MODERNIDAD

encuentra su paralelo en el *me* sumerio y el *nyama* africano, pudiéndose traducir como energía inconsciente y transpersonal. Podríamos considerar su energía como aire/aura húmedo, potencia sagrada que todo lo potencia. Con ello se expresa una visión naturalista del mundo dominado por una energía divinizada, que controla la Diosa Madre, la cual se destaca así de los posteriores dioses uránicos cuyo atributo máximo es la razón celeste, que acabará definiendo a la cultura oficial en su cruce de indoeuropeísmo y judeocristianismo, hasta arribar a la modernidad demoliberal (5).

De este modo se plantea el conflicto político-cultural entre la cultura tradicional vasca y la razón moderna, conflicto representado clásicamente por la lucha entre los *gigantes* o monstruos naturales y los dioses celestes. Curiosamente, en la mitología nórdica (escandinava) los dioses vencen históricamente a los monstruos, los cuales empero acabarán venciendo a los dioses al final de los tiempos. Este último encuadre simbólico muestra bien el conflicto entre la naturaleza y la razón, la oscuridad y la luz, el abajo y el arriba, el mito y la historia. Pero muestra también que es injusto plantear el tema en términos militares de vencedores y vencidos, cuando el fondo del relato plantea la remediación de los contrarios. En la sabia filosofía del relato mitológico se afirma por una parte históricamente la emergencia de la razón solar por sobre el naturalismo, coafirmando finalmente la naturaleza como origen y fin metahistóricos de la razón. Mitología naturalista y razón moderna no son entonces antagonistas, sino componentes de una *naturaleza humana* (humanada) que se define por lo mítico y lo racional, la religación y la desligación, lo arquetípico y lo típico, la necesidad y la libertad.

PERSONALISMO Y POSTMODERNIDAD

No nos vale entonces oponer mito y *logos* sino componerlos: lo cual es posible a partir del quiebro crítico que conocemos como *posmodernidad*. Tras la mitología naturalista de Amari, aparece el monoteísmo de la razón moderna: pero la posmodernidad descubre un politeísmo simbólico-axiológico de dioses-valores plurales, propio de una cosmovisión *filial* como respuesta de los hijos al ideario matriarcal o patriarcal. La posmodernidad, en

(5) Para el paso de la prehistoria a la historia, véase P. Lévêque, *Bestias, dioses y hombres*, Univ. Huelva, 1997. Según el autor, la Gran Madre paleolítica reina sobre la caza como la Gran Madre neolítica reina sobre la agricultura: ahora bien, *caza y agricultura* son actividades fundamentalmente masculinas que se interpretan como un «acto sexual» simbólico, en el que el varón «caza» la pieza o «cultiva» la mater-materia.

efecto, afirma lo individual y desligado, lo liberal y libertario, el descentramiento y la secularización. Pero sin renegar de un horizonte de sentido y de un trasfondo de carácter holístico. En este sentido, aparece hoy la posmodernidad como una nueva síntesis (irenismo irónico), en la que reaparece la imago arcaica de la diosa Madre cual arquetipo imaginal que enhila los hilos y fragmentos perdidos en el espacio-tiempo de nuestra cultura. Esto me recuerda el hecho de que las nuevas ciudades-Estado que nacieron en la Grecia clásica (racional) acababan buscando el sentido unitario en los santuarios que, como el de Eleusis, posibilitaban *a tergo* la universalidad del sentido fragmentado por la aparición de la razón protomoderna; de este modo la nueva religión cívica era compensada por la vieja religión naturalista.

El peligro de la tradición cultural vasca es la regresión o cerrazón de carácter «lunático», descritas por Estomba y Arrinda, cuando falla la apertura. Pero el peligro de la razón moderna es la abstracción y la fragmentación ya criticadas por M. Weber. Mas entre el viejo comunismo vasco y el nuevo individualismo moderno, cabe encontrar el camino medial del *personalismo*, de inspiración cristiana. La *persona* no es el individuo ni la masa: la persona dice según O. Paz «alma», y el alma se sitúa entre el espíritu celeste y la materia terrestre, coimplicando andrógicamente lo masculino (*animus*) y lo femenino (*anima*) en su compleción. O la persona como cohabitación del yo y el otro de sí, coalescencia de centramiento y descentramiento, ser y amor, vida y existencia.

A este respecto Teilhard de Chardin entrevió bien el proceso de personalización como la colaboración del individualismo en la génesis cosmosocial, es decir, en un universo en evolución. Ya B. Russell preconizó la unión del hombre con la corriente total de la vida, que es un modo de afirmar la persona como individuo implicado (6).

Pero si en el fundamentalismo nacionalista el individuo queda anegado en la colectividad étnica, en el liberalismo capitalista el individuo comparece atomizado y enajenado de su personalidad. Falla en ambos extremos la fraternidad del sentido simbolizada por la cultura abierta y cohabitada por las personas como autónomos centros de comunicación de su propia singularidad. Pues la cultura es la juntura anímica del mundo y, por tanto, el *alma* transpersonal.

(6) Véase al respecto Teilhard de Chardin, *Sobre el amor y la felicidad*, Madrid 1998.

Este personalismo (posmoderno) traspone la discusión más arriba ofrecida a partir de Ortega y Gasset. Mientras que el liberal Ortega oponía el espíritu nórdico indoeuropeo como viril al alma sudista hispano-mediterránea como femenina, el nacionalista S. Arana oponía el presunto espíritu de una Euskadi masculina al alma degenerada de una España femenina. En ambos casos está vigente la mentalidad patriarcal propia de la ideología indoeuropeista de signo racista y belicoso, que invade Europa de finales del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial. La diferencia sabiniana está empero en traducir la presunta supremacía vasca no en categorías germánicas sino semíticas, aunque el resultado es el mismo, pues sabida es la componente, típicamente patriarcal tanto de la mentalidad clásica indoeuropea (germánica) como semítica (judaica).

CONCLUSIÓN: ECODEMOCRACIA

Podemos seguir connotando la modernidad y su razón celeste con las categorías patriarcales de la mentalidad indoeuropea, así como podemos connotar la premodernidad y su visión cosmonaturalista con las categorías matriarcales de la mentalidad preindoeuropea típicamente vasca (frene a la ideológica posición de S. Arana). Ahora bien, se trata de contrarios complementarios, tal y como comparece en la versión lingüística del tema.

En terminología lingüística cabe distinguir entre las lenguas indoeuropeas y su tipología *reflexiva*, y en consecuencia abierta, y las lenguas preindoeuropeas del tipo *aglutinante* (como el euskera). Esta diferencia entre flexión y aglutinación puede interpretarse simbólicamente como una diferencia entre flexibilidad o explicación y aglutinación o implicación: reaparecería entonces de nuevo la hipotética distinción entre la mentalidad racional (moderna) y la mentalidad mítica (premoderna) (7).

Este último ejemplo no puede entenderse de modo esencialista sino funcional, mostrando a nuestro entender el carácter complementario de la presunta diferencia señalada. La cuestión no debe ser plantada ideológicamente sino, repetimos, funcionalmente: y entonces podemos afirmar que lo que se gana en flexión se pierde en aglutinación, y viceversa: lo que se gana en cohesión o implicación relacional se pierde en coherencia o explicación racional. Se trataría entonces de ganar menos (uni-

(7) Consúltese para el asunto la Tesis Doctoral de Jon Baltza, *Hermenéutica del lenguaje: las estructuras simbólicas del euskera*, Univ. Deusto, 1998.

lateralmente) para no perder tanto (unidimensionalmente). Ganar menos para no perder tanto: quizás sea un buen lema político-cultural y aun vital-existencial.

En el curso de este escrito hemos diferenciado dos grandes ámbitos vascos: el espaciotiempo *pagano* nucleado en torno a la diosa Amari y el espaciotiempo *cristiano* dirigido por el dios que arriba a S. Arana como Jaungoikoa. Pero en medio queda la historia simbólica de Diego López de Haro, el Señor y Vizcaya y también el fundador de Bilbao, representando en uno el paso del campo a la ciudad y su política civil (*polis*=ciudad: ciudadano: civilidad). Mientras que Amari y Jaungoikoa representan dos arquetipos mitosimbólicos, la personalidad colectiva de Diego López de Haro es un símbolo histórico: en la leyenda histórica se conecta el Señor de Vizcaya (de la Casa de Haro) con la figura legendaria de Amari, con la cual se casa en matrimonio simbólico, consignificando así el maridaje de la vieja ruralidad vasca (matriarcal-naturalista) y la emergencia de Vizcaya con la ciudad de Bilbao como capital (patriarcal-rationalista). Se pasa así del mito ahistórico a la leyenda histórica, a través de un proceso de secularización y de mediación entre la naturaleza y la cultura, la cultura y la política, la política y la civilización (simbolizada por Bilbao) (8).

A partir de la leyenda histórica de Diego López de Haro podríamos hablar de la institución de un *ecocivismo* cuyo precipitado actual podría denominarse *ecodemocracia*, entendiendo por tal el sistema de equilibrios fundamentales entre la naturaleza y la cultura, la cultura y la política, la política y la civilidad. El sentido de la historia simbólica de Diego López de Haro está, a nuestro entender, en buscar una salida medial al conflicto entre el paganismo y el cristianismo, el campo y la ciudad, lo matriarcal y lo patriarcal: se trata de una salida *fratriarcal* como se manifiesta en el matrimonio entre Amari y el Señor de Vizcaya, final fundador de Bilbao, cuyo séptimo centenario celebramos en el año 2000.

(8) En la leyenda vasca se habla de Juan Zuría como primer Señor de Vizcaya, pero el nombre que históricamente consta es el de Íñigo López Ezquerria, al que sucede Lope Iñiguez y los diferentes «Diego López de Haro»: en la mitología vasca se habla de Diego López de Haro de forma mancomunada, sin distinguir entre los diferentes Señores sucesivos del mismo nombre, connotando en este nombre cuasi colectivo los orígenes de Vizcaya en ayuntamiento con Amari, de cuya coyunda nace Iñigo Guerra (sin duda una transcripción mítica de Iñigo López Ezquerria). Véase al respecto, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, San Sebastián 1990 (*Casa de Haro*), así como M. Estomba/D. Arrinda, *Los vascos*, Bilbao 1980.

En este relato simbólico comparece nítidamente la reconciliación entre los «fueros» viejos de las anteiglesias vascas (la tierra llana) y los «fueros» nuevos de las villas. Sabemos que en la realidad Bilbao se enfrentará liberalmente a los viejos fueros (que podríamos llamar matriarcalistas), lo que también está consignado en la leyenda histórica cuando se remarcan las disputas y el divorcio entre Amari y Diego López de Haro. Y, sin embargo, ahí queda enarrado simbólicamente el relato de su coyunda y amores fructíferos entre el fuero rural o campesino (vizcaíno) y el fuero villano o ciudadano (bilbaíno), así pues entre el fuero vasco tradicional representado por Amari y el fuero castellano de Logroño representado por Diego López de Haro como fundador de Bilbao. En su mutua coyunda, armonización y equilibrio ecodemocrático sigue estando la solución: en el matrimonio de Amari y el Caballero de Haro.

LAS ELECCIONES AUTONÓMICAS VASCAS DE 1998: UN PASO AL FRENTE (NACIONALISTA)

Francisco José Llera Ramo(*)

En estos veinte años largos la sociedad vasca ha ido construyendo una arena política democrática que hay que relacionar necesariamente con la institucionalización autonómica. Las elecciones autonómicas vascas han sido fundamentales para la legitimación del proceso autonómico vasco y la construcción y arraigo de las instituciones del autogobierno vasco. Pero, al mismo tiempo, la legitimación de la autonomía vasca ha de verse también como clave para la consolidación de la democracia en España. De este modo, autonomía vasca y democracia española comparten los mismos requisitos del sistema político y definen un esquema de gobernabilidad con implicaciones recíprocas.

Las elecciones autonómicas, las vascas también, suelen definir una arena de segundo orden con una menor movilización electoral, que en el caso vasco se viene manifestando en forma de abstención diferencial, y mayores oportunidades de respaldo electoral y presencia política de las opciones nacionalistas, regionalistas o locales. Es una constante que en las elecciones autonómicas vascas la dimensión nacionalista o identitaria pesa más que la adscripción ideológica izquierda/derecha en la decisión de voto de los electores, incrementando de forma notable el peso de la representación de las opciones nacionalistas. Por otro lado, el ciclo político en el que se inscriben estas elecciones se inicia en España en las legislativas de 1989 y se caracteriza por un realineamiento electoral continuado que refuerza electoralmente al PP e IU, estanca al PNV y hace retroceder al PSE-EE, HB y EA, con una pérdida de posiciones del nacionalismo en su conjunto frente al auge del autonomismo, claro en elecciones legislati-

(*) Catedrático de Ciencia Política de la UPV.

vas y más atenuado en las autonómicas. Este retroceso continuado del nacionalismo, situado ante la hipótesis verosímil de perder su holgada mayoría autonómica, le había generado un vértigo político, sin el que no es posible entender el giro estratégico gestado durante el último año y confirmado en los prolegómenos electorales. Además, se trata de las primeras elecciones en las que el protagonismo sangriento de ETA es sustituido por la sombra de la tregua. Tal declaración hay que entenderla desde la pérdida de capacidad operativa del terrorismo desde el comienzo de la década, el desgaste político y electoral causado por la violencia callejera y la derrota política producida por la movilización ciudadana tras su desesperada huida hacia delante con la llegada del PP al gobierno.

La dirección del PNV ha confirmado la radicalización nacionalista, al forzar a su candidato Juan J. Ibarretxe a formar un gobierno de coalición nacionalista minoritario con 27 de los 75 escaños (un 36 %) y compuesto por PNV y EA. Ambos partidos, tras perder un 10 % de sus escaños, han tenido que apoyarse en los 14 de EH para superar la investidura del nuevo *lehendakari*, sin que previamente exista un acuerdo formal de coalición ni pacto de legislatura, aunque sí la promesa de mantener tales apoyos siempre y cuando el nuevo gobierno camine por la senda trazada en Lizarra. La clave del acuerdo nacionalista (y el desacuerdo con PP y PSE-EE) es la defensa del llamado *ámbito vasco de decisión* en relación a dos de las condiciones impuestas por los terroristas: soberanía (autodeterminación) y territorialidad (integración de Navarra y el País Vasco francés), que no son otra cosa que el programa máximo del nacionalismo. De esta forma, el nacionalismo moderado deja de serlo y se convierte en rehén del nacionalismo antisistema, adhiriéndose a sus fines y obviando sus métodos, al tiempo que legitima a posteriori su estrategia violenta y pone en cuestión las reglas del juego del consenso democrático.

Los resultados de las sextas elecciones autonómicas celebradas el 25 de Octubre en el País Vasco deben ser leídos y explicados teniendo en cuenta, además, algunas variables que contextualizan la coyuntura y el escenario político en que se han celebrado, así: 1) el anuncio de tregua indefinida de ETA; 2) la declaración de Estella; 3) el protagonismo del PP desde el gobierno de Madrid; 4) el llamado *espíritu de Ermua*; 5) la renovación en las cabeceras de los carteles electorales de los principales partidos (PNV, PP, EH y PSE-EE);

6) el cambio de siglas, candidatos y estrategia de HB por EH; y 7) el ingreso en prisión de los condenados por el primer juicio de los GAL.

Pocas campañas electorales han resultado tan decisivas en la movilización del electorado y en la formación y decantación de la decisión electoral de los ciudadanos. Antes del verano las encuestas apuntaban a un nivel de participación en torno al 65 %, un volumen de indecisión u ocultación de voto alrededor del 25 %, una subida firme y en solitario en intención de voto de PP y PSE-EE, y empates técnicos en la representación parlamentaria de estos dos partidos en la segunda posición y, por primera vez en elecciones autonómicas, entre la de los bloques nacionalista y autonomista. Estas previsiones contrastan significativamente con los resultados finales, tanto de participación como de reparto de pérdidas y ganancias, y, sobre todo, con el incremento notable del nivel de indecisión en las últimas encuestas de campaña, en las que se superaba el 40 %.

La discusión sobre la política de frentes, que todos se negaban para sí mismos y reprochaban al contrario, se convirtió en el eje de la campaña de todos los partidos. Lo más significativo era la visualización de esta dialéctica frentista entre los grandes partidos. Por un lado, el PNV y HB, no solo no discrepaban en público entre ellos, si no que se avalaban e interpretaban recíprocamente en lo que habían conseguido que fuese el tema principal, el futuro de la pacificación en los términos de la declaración de Estella, que era su auténtico programa electoral unitario, frente a lo que ellos entendían como vértigo inmovilizador de los partidos estatelistas. Por otro lado, PP y PSE-EE, menos seguros del éxito electoral que les auguraban las encuestas de primavera y con la necesidad de contrarrestar el efecto de la tregua, arremetían al unísono contra el frente nacionalista, reafirmando los principios constitucionales y estatutarios, pero sin la más mínima muestra de diferencia entre ambos, lo que hacía más verosímil el argumento de los nacionalistas, al tiempo que movilizaban a su electorado. Lo cierto es que la simplificación frentista de la campaña y el devenir posterior de la tregua en torno a las condiciones políticas de la pacificación convertían las elecciones en una suerte de plebiscito difuso, del que los únicos beneficiarios sólo podían ser los dos actores principales de tal polarización y de la futura solución: la intención de poner punto final a la violencia (EH) y la disposición a dialogar desde la firmeza de quien tiene la responsabilidad de gobierno (PP).

LA CAMPAÑA ELECTORAL: FRENTISMO MOVILIZADOR

La campaña se caracterizó por un tono agresivo, agrio y de un radicalismo verbal entre los partidos democráticos fuera de lo común. Los grandes partidos optaron por tocar la fibra emocional e identitaria, basada más en el rechazo del contrario (convertido casi en enemigo) que en la autoafirmación ideológica propia, abandonando la discusión racional de las propuestas. Los únicos que tenían un cierto espacio y posibilidades de un discurso propio autoafirmativo eran el PP y EH, el resto solo tenían margen para actuar a la defensiva o andar a la greña elevando el tono de la descalificación. El tono de la campaña lo dio el «txupinazo» de salida de Arzalluz en Sailburua con aquel «los vascos no cabemos en la Constitución», respondido por Aznar en Anoeta con aquello de que «la paz sí cabe en la Constitución». A partir de ahí las cosas rodaron solas entre los reproches mutuos de deslealtad, de irresponsabilidad, de radicalismo, de juego sucio y de descalificación radical sobre la voluntad y la capacidad real para normalizar el país, sobre todo entre los tres grandes partidos: PNV, PP y PSE-EE.

Lo cierto es que, fuera de este tema central, en el que se mezclaba todo (la composición de gobierno, el mérito y los riesgos de la tregua, la autodeterminación, los presos, la reforma constitucional, el lugar y los comensales de la futura mesa del diálogo, etc.), no había lugar, ni para dar cuenta de la gestión política (del gobierno o de la oposición) realizada por los distintos partidos en la última legislatura, ni para ninguna otra propuesta programática, más o menos específica, acorde con la trayectoria política y la identidad ideológica respectiva de cada partido. Tan sólo los partidos menores, conscientes de su desplazamiento del escenario, lo intentaban sin éxito para hacerse escuchar ante el griterío de los grandes.

El PNV, con su «Mira hacia adelante. Queda mucho por hacer» y apoyándose en las imágenes de eficacia y moderación de Ibarretxe y firmeza de Atutxa, basó su campaña mediática en los logros gubernamentales dirigidos a segmentos específicos de su electorado: bienestar y servicios sociales para la tercera edad, competitividad y convergencia europea para empresarios y profesionales, programas específicos para la juventud, programas de empleo para los parados, cultura y lengua propias y, sobre todo, diálogo, tolerancia y reconciliación. Con un gran despliegue de medios, materiales y personales, ha sido la campaña de la movilización partidista por excelencia.

El PP, con su «Por un país de todos» y apoyándose en la acción gubernamental, con la profusa presencia del presidente y miembros del gobierno en la campaña, se presentó como la mejor garantía de firmeza y libertad. Unas siglas, que estaban poco menos que proscritas hace pocos años en la sociedad vasca, recuperan centralidad en la política vasca, gracias a la propia gestión gubernamental, pero, sobre todo, al sacrificio de sus representantes víctimas del terrorismo, a la eficacia y firmeza de su política antiterrorista, al crédito autonomista que el propio PNV le dio tras sus pactos en Madrid y los acuerdos sobre el Concierto Económico y la recuperación de iniciativa, con una reacción abierta y dialogante, ante el anuncio de tregua, tras los primeros titubeos (recuérdese que hace un año en las campas de Sailburua, lugar de celebración tradicional de la fiesta anual del PNV, el mismo Arzalluz proclamaba que el PP había hecho más por el Estatuto en un año que el PSOE en una década). Lo cierto es que una parte importante (AP frente a UCD) había mantenido en su momento posiciones ambiguas, si no negativas, frente a la Constitución y el Estatuto, se presentaba ahora como el mejor garante del marco constitucional y estatutario. Si a esto añadimos la carencia absoluta de beligerancia por parte del PSE-EE, su principal competidor estatal desde la izquierda, y el recurso del PP en la recta final de la campaña al voto útil y firme frente al nacionalismo, lo que implicaba una sutil descalificación de los socialistas, los populares definen una clara evolución centrípeta en el País Vasco, hasta el punto de disputarles ese espacio central tanto al PNV como al PSE-EE.

EH (Euskal Herritarrok), traducido por sus mentores como «nosotros, los ciudadanos vascos», pero que en realidad sería más bien «nosotros, los pobladores de Euskalherria», define, además del cambio de siglas de HB y del juego de palabras con la ciudadanía de un ente político-territorial inexistente (aunque reivindicado por ellos), una formulación y una voluntad excluyentes. Bajo el eslogan de «Ha llegado la hora de trabajar y votar juntos», se definen a sí mismos como «una plataforma electoral que cuenta con el apoyo de formaciones políticas como HB, Zutik o ANV, de exdirigentes políticos del PNV y EE. Con la participación de sindicalistas de ELA, LAB, ESK-CUIS, STEE-EILAS o del sindicato agrario EHNE, representantes del movimiento feminista, de EHGAM, del movimiento ecologista, de GOGOIA y de la Carta Social, de diferentes organizaciones juveniles, de sectores de la Iglesia, de personalidades de nuestra cultura, del mundo del euskera, del deporte vasco, de Senideak y de un largo etc.». La campaña se la habían

hecho ya dos factores: la propia tregua, con la que obtenían la adhesión de todos aquellos que les habían abandonado por el mantenimiento de la violencia, y la declaración de Estella, mediante la que consiguen el reconocimiento del nacionalismo moderado, que, a su vez, era el único que tendría que explicar las contradicciones que este pacto generaba. EH se podía presentar ante un amplio sector del electorado vasco como un valor seguro para la pacificación. El lavado de cara mediático contaba, además, con el valor añadido de que, tanto el PNV en positivo como el PP y el PSE-EE en negativo, le acreditaba como potencial socio de gobierno, aunque fuese mediante el simple apoyo parlamentario. El viaje era meteórico y sorprendente, ya que, manteniendo intacto su discurso totalitario, sin acreditación fáctica de ningún tipo y por simples declaraciones de intenciones, pasaba de ser un partido antisistema puro y duro a que, por intereses electorales de otros, le convirtiesen de la noche a la mañana en un partido responsable y de gobierno. Un éxito de manual de sus competidores. De este modo, haciendo uso de sus rituales tradicionales y movimientistas de campaña, aun le quedaba tiempo y espacio para contar sus ofertas programáticas de izquierda radical.

El PSE-EE, con su «Las cosas claras. Euskadi es de todos», que no se diferenciaba del mensaje del PP y que, incluso, había sido ideado mucho antes de la campaña (y por tanto de la declaración de tregua) y antes también de la crisis de la mesa de Ajuria-Enea o de la ruptura veraniega de la coalición de gobierno con PNV y EA, optaba por batirse sólo con el nacionalismo. Para ello, desde la defensa reiterativa de la Constitución y el Estatuto y el recurso a las raíces del socialismo de los inmigrantes de la margen izquierda de la ría de Bilbao, acusaba al nacionalismo en su conjunto, pero más particularmente al PNV, de deslealtad constitucional, de radicalización irresponsable, de aventurerismo frentista y de intentar sacar ventajas políticas del final del terrorismo. Sin ninguna propuesta nueva, lo único que le quedaba era valorar positivamente la trayectoria de colaboración e integración entre nacionalistas y socialistas y los rendimientos, en términos de tolerancia, bienestar y equilibrio sociales, de los años de gobierno, sin embargo tal sintonía quedaba eclipsada por el griterío de los reproches y las descalificaciones mutuas. Sin valorar las cosas positivas de su propio pasado, quizá porque el cambio de líderes les exigía pasarlo por alto, eran sus adversarios los que les recordaban las negativas, quedando atrapados entre ese pasado del que no querían hablar y un presente que no podían protagonizar y haciéndoles más vul-

nerables a las críticas, tanto del PNV como de IU. Hasta tal punto renunciaban a un discurso propio, que no llegaron a transmitir con la fuerza necesaria ninguno de los mensajes de izquierda, que hoy son las señas de identidad de la socialdemocracia que triunfa en toda Europa. Contando con líderes nuevos, ni siquiera fueron capaces de afirmar en la opinión pública la imagen de renovación que podría haber quedado potenciada en esta coyuntura. Con lo cual, al electorado progresista más crítico con el pasado inmediato, no sólo no le ilusionaba la propuesta socialista, sino que tampoco se le presentaba como un voto útil o, al menos más útil que otros, para las coordinadas políticas en que se iba a mover la presente legislatura. Lo cierto es que su posición central, compartida hasta ahora con el PNV, ha quedado desdibujada, y el tiempo dirá si desplazada, por el protagonismo y moderación del PP.

EA, con el largo enunciado de su «Hacia una nación progresista para todos. Hacia un modelo socialdemócrata vasco», ya denotaba la dificultad de definir un espacio político propio en la nueva coyuntura política. Sin poder desmarcarse ni del PNV, de cuyo maridaje institucional depende para subsistir políticamente, ni de EH con quien había pactado el acuerdo de Lizarra, su propuesta de nacionalismo radical, pero no violento, tenía menos posibilidades de ampliar la audiencia entre esos dos grandes competidores, a los que tenía que respetar. Siendo como es un partido que, por su gestación, tiene su activo principal y casi único en su líder y en las fidelidades personales que cultiva, sólo podía hacerse valer atacando frontalmente a los dos grandes partidos estatales. Esto le obligaba a apostar sin ambages por el gobierno nacionalista y por la autodeterminación, añadiendo un barniz socialdemócrata a su discurso, gracias, entre otras cosas, a los frutos heredados en los últimos meses en el gobierno de la gestión que los socialistas habían realizado a lo largo de la legislatura.

IU no lo tenía más fácil que el anterior y su «Por la paz, por el empleo,... Por Euskadi. La hora de la izquierda» denotaba a las claras tal dificultad. El giro estratégico que significó su alineamiento con los firmantes de la declaración de Estella y el intento de crear un espacio entre nacionalistas y autonomistas se saldaron con un estrepitoso fracaso. Si no hablar nada de izquierda le dejaba al PSE-EE sin su identidad, el hablar sólo de izquierda como quería IU le dejaba sin audiencia en un contexto en el que primaba la polarización nacionalismo/ autonomismo. Dado lo heterogéneo de sus apoyos recientes, su radicalismo autodeterminista, por un lado, no se diferenciaba de EH y,

por otro, espantaba a sus votantes autonomistas y de izquierdas, con lo cual unos se rendían ante la utilidad del voto a EH y los otros, o hacían lo propio ante el PSE-EE o, simplemente, se quedaban en casa.

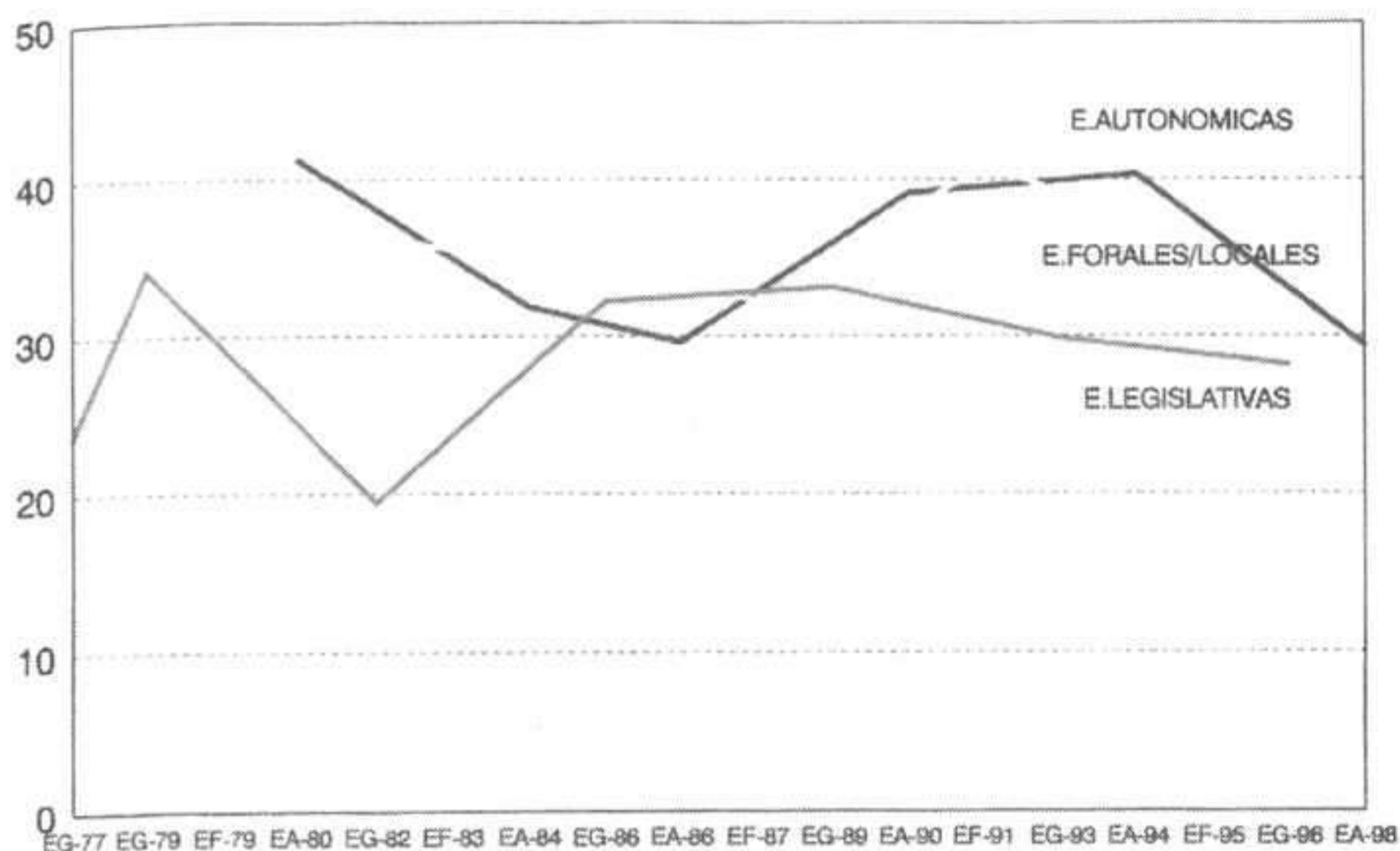
UA, con su «Alava como Navarra», que pretendía ser el mejor freno al proyecto nacionalista a base de apretar el acelerador del foralismo, cerraba el ciclo de su éxito electoral de las anteriores legislaturas. La previsión de ascenso del PP en Alava, a quien muchos de los electores de UA ya habían votado en las elecciones legislativas de 1996 por su no concurrencia electoral, no garantizaba mayor utilidad al voto de orientación foralista. Por si fuera poco, los conflictos internos del último año y el pacto con el PNV en el Ayuntamiento de Vitoria restaban mucha credibilidad a su radicalismo antinacionalista, a pesar de ser los únicos que apostaban abiertamente por un gobierno de coalición entre no nacionalistas. El discurso populista y localista que les había servido en ocasiones anteriores no podía competir en esta ocasión con la fuerte polarización de la campaña y con la tendencia a la concentración de voto en las grandes opciones.

PARTICIPACIÓN DE PRIMERA

La participación en las sextas elecciones autonómicas de 1998 ha sido la mayor (70 %) de todas las elecciones autonómicas celebradas en Euskadi desde 1980. De lo excepcional de este momento político da cuenta tal récord de movilización electoral, que queda a un punto de la participación alcanzada en las elecciones legislativas de 1996 y ligeramente por encima de los máximos obtenidos en elecciones autonómicas también especiales por otras causas coyunturales, como las de 1984 (68,5 %) y 1986 (69,6 %).

A este tipo de competiciones locales o regionales con un menor nivel de movilización, en relación a las elecciones legislativas, solemos llamarles arenas de segundo orden, frente a la arena nacional o de primer orden que suele concitar la máxima concurrencia a las urnas (ver Gráfico 1). Así ha sido también en Euskadi, donde el promedio de abstención en elecciones autonómicas se sitúa en torno al 33 % frente al 28,6 % de las legislativas, siendo éste, además, siempre superior a la media española (con la única excepción de las legislativas de 1982) y llegando tal diferencial a superar los siete puntos en la última década. Sólo en una ocasión entre dos elecciones contiguas la participación autonómica (70,4 %) superó a la legislativa (67,8 %), se trataba de las elecciones del año 1986 en que se estaba fraguando la esci-

Evolución de la abstención en la C.A. del País Vasco (1977-1998)

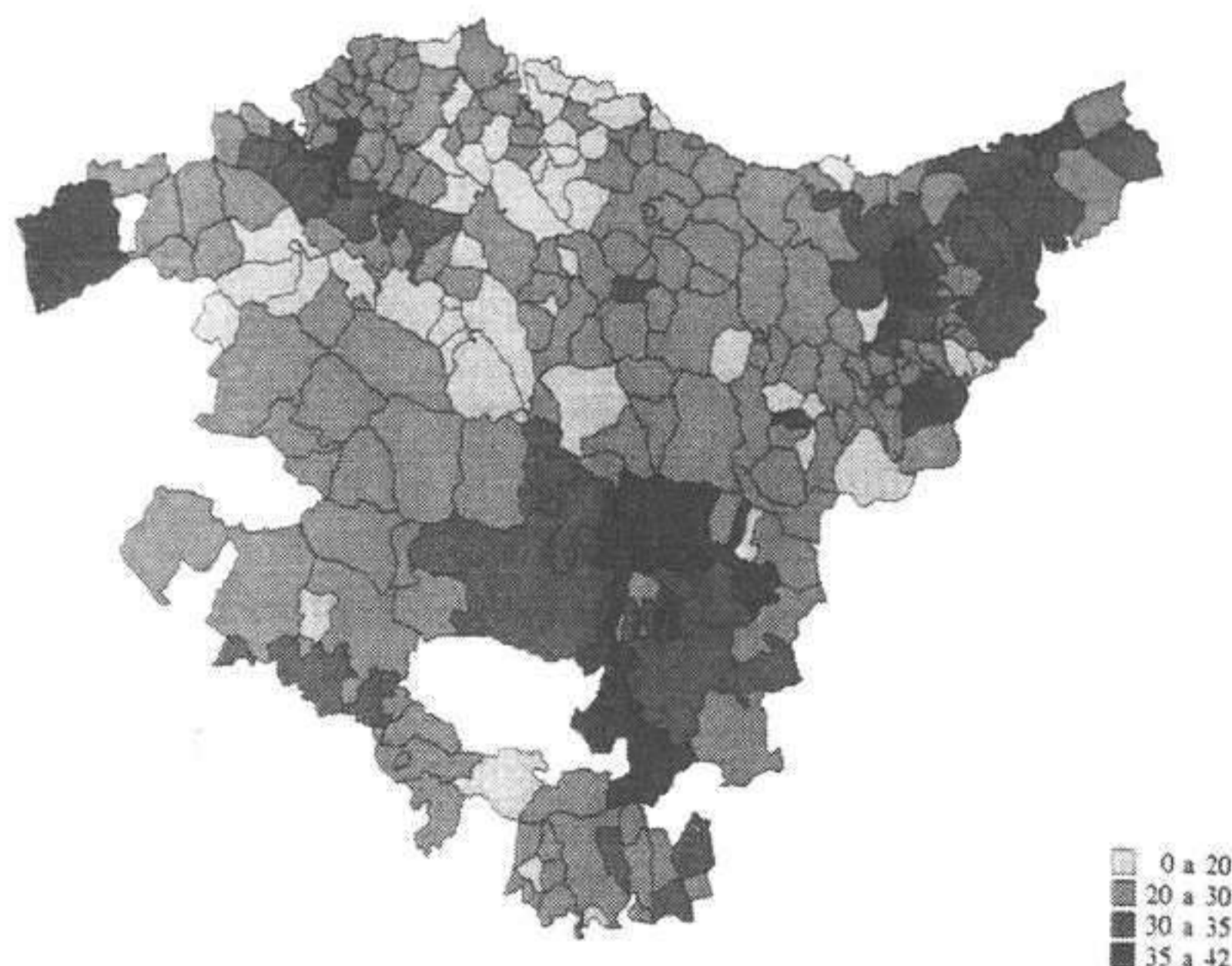


sión del PNV y los seguidores de Garaikoetxea propugnaron el boicot electoral al PNV en forma de abstención.

La particularidad de este diferencial movilizador entre una y otra arena política estriba en que, en general, no afecta por igual a todas las fuerzas políticas. Más allá de las peculiaridades de una determinada coyuntura política, hemos podido constatar una pauta recurrente de abstención diferencial que afecta especialmente a los apoyos electorales de los grandes partidos nacionales, y muy particularmente del PSE-EE. Según esta pauta, mientras que los partidos nacionalistas mantienen movilizado su electorado de una manera bastante homogénea e, incluso, potencian sus apoyos en la arena autonómica, los partidos nacionales ven como una parte importante y variable de su electorado se desmoviliza en esa misma arena. Si a esto añadimos la existencia de transferencias de votos de unos a otros (voto dual), tenemos un cuadro que explica una pauta específica del comportamiento electoral vasco. En esta constatación se basaban las expectativas optimistas del PP y PSE-EE que ligaban su mejor suerte electoral a la mayor participación. Sin embargo, esta tendencia sólo se ha confirmado a medias en esta ocasión.

Si la participación resulta relativamente homogénea en el conjunto de cada una de las tres provincias (70,3 % en Alava, 70,1 % en Guipúzcoa y 69,8 % en Vizcaya), no sucede lo mismo a lo largo y ancho del territorio, pudiendo detectarse algunas pautas participatorias que nos permiten deducir claves explicativas de lo sucedido con la movilización electoral (ver Mapa 1). Así, tomando en consideración el nivel de participación de los 250 municipios y las caracte-

Distribución municipal de la abstención en las elecciones autonómicas de 1998 (% de votos válidos)



rísticas locales de la competencia electoral, podemos clasificarlos en cinco grupos: a) el primero estaría formado por aquellos municipios en los que la participación superó el 75 %; b) el segundo por los que se mueven entre un 71 % y un 75 % de participación; c) el tercero por los que se sitúan en torno a la participación media (entre el 68 % y el 71 %); d) el cuarto por los que oscilan entre el 65 % y el 68 %; y e) el quinto los que no superan esa barrera del 65 %.

El primer grupo de participación superior al 75 % lo componen 20 de los 51 municipios alaveses, 28 de los 88 municipios guipuzcoanos y 73 de los 111 municipios vizcainos. En total el 48 % de los municipios vascos. En el caso alavés son pequeños municipios en doce de los cuales gana el PNV, en otros cinco gana el PP, en dos EH y en uno empatan el PNV y el PP, alcanzándose el máximo de participación del 89 % en Añana. En el caso guipuzcoano, con la excepción de Azpeitia, Elgoibar y Azkoitia, se trata también de pequeños municipios en los que EH (14), PNV (10) y EA (4) se reparten, prácticamente, todos los votos, alcanzándose el máximo de participación del 94,4 % en Oreja. En Vizcaya, también con la excepción de Getxo (máxima competencia entre el PNV y el PP) y Guernica, el grupo lo componen los pequeños municipios, en los que vence abrumadoramente el PNV (66) y, en menor medida, EH (8), alcanzándose el máximo de participación del 90,9 % en Arrazua. Resumiendo, el PNV gana en el 72 % del grupo, EH en el 19 % y el PP y EA se reparten el 4 % y el 3 % restante, respectivamente.

El segundo grupo (b) lo componen 58 municipios (el 23 % del total), repartidos 10 en Alava, 27 en Guipúzcoa y otros 21 en

Vizcaya. Definen unas características muy similares al grupo anterior, destacando los casos de Llodio en Alava, Arrasate, Zarauz, Bergara, Beasain y Zumárraga en Guipúzcoa y Ermua, Bermeo y Amorebieta en Vizcaya. En Alava el PNV (7) y el PP (3) vuelven a repartirse el poder, lo mismo que EH (20) y PNV (5) en Guipúzcoa, mientras que en Vizcaya lo acapara el PNV (19); las excepciones las constituyen EA en Zarauz, el PSE-EE en Zumárraga y Ermua y EH en Aulesti. En total el PNV controla el 53 % del grupo, EH el 36 %, repartiéndose el resto el PP (5 %), el PSE-EE (3 %) y EA (1 %).

El tercer grupo (c) lo forman 35 municipios (el 14 %), repartidos 13 en Alava, 14 en Guipúzcoa y 8 en Vizcaya, entre los que se incluyen las tres capitales y poblaciones importantes como: Eibar, Hernani, Tolosa, Lasarte, Andoain y Fuenterrabía en Guipúzcoa o Portugalete, Galdácano, Lejona, Trápaga y Ortuella en Vizcaya. El PNV vuelve a ganar en 17 de ellos (48 %) —incluido Bilbao—, EH en 8 (22 %), el PP en 6 (17 %) —incluidos San Sebastián y Vitoria— y el PSE-EE en 4 (11 %).

El cuarto grupo, con una participación inferior al 68 %, lo integran 20 municipios (8 %), repartidos 4 en Alava, 9 en Guipúzcoa y 7 en Vizcaya, destacando por su peso demográfico Irún y Rentería en Guipúzcoa y siendo todos los vizcainos grandes municipios del Gran Bilbao (Abanto, Baracaldo, Basauri, Erandio, Etxebarri, Santurtzi y Sestao); siendo el PSE-EE el que gana en 7 de los grandes (35 %), el PNV en otros 7 (35 %), EH en 5 (25 %) y el PP en 1 (5 %).

Finalmente, el último grupo (e) lo forman otros 15 municipios (6 %), sobre todo guipuzcoanos (10) y alaveses (4), además de Carranza en Vizcaya, entre los que destaca Pasajes. EH gana en 9 (60 %), en 5 el PNV (33 %) y en el último el PP (6 %). Los mínimos de participación los dan San Millán en Alava (60,7 %), Hernialde en Guipúzcoa (58,2 %) y la propia Carranza en Vizcaya (58,5%).

De la comparación anterior se deduce la fuerte movilización electoral producida en la mayor parte del territorio por la alta competitividad intranacionalista de los dos primeros grupos. La movilización media del tercer grupo, el más importante demográficamente y el más urbano, caracterizado por la máxima competencia entre los grandes partidos y donde el PP obtiene sus mejores resultados. La movilización baja del cuarto grupo, importante demográficamente y caracterizado por ser en el que el PSE-EE obtiene sus mejores resultados.

**ENTRE ERMUA Y
ESTELLA:
POLARIZACIÓN
MODERADAMENTE
CENTRÍFUGA**

Así, pues, podríamos decir que mientras el nacionalismo moviliza todos sus recursos electorales a lo largo y ancho del territorio, el PP lo hace, sobre todo, en las zonas urbanas, mientras que el PSE-EE no llega a movilizar los suyos precisamente en las poblaciones en las que tiene su cantera natural.

Si no fuese por lo significativo de los cambios de fondo y lo especial de esta coyuntura política, en una situación de normalidad estas elecciones autonómicas habrían sido las de mayor continuidad, por la menor volatilidad electoral neta (7,9 frente a un promedio desde 1980 de 14,9) y el menor baile de escaños (10 frente a 20 en 1986, 12 en 1990 y 13 en 1994).

Los discursos políticos de la tregua y el futuro de la pacificación han hecho que esta dimensión estratégica de la campaña se cruzase con la polarización nacionalismo *versus* autonomismo, eclipsando totalmente la dimensión ideológica izquierda-derecha. De acuerdo con lo previsto por la dinámica de largo recorrido previa a las elecciones, los beneficiarios han sido el PP y el PSE-EE, pero la irrupción de la tregua convirtió también en ganador a EH, al tiempo que reforzó aún más la posición del PP, provocando una dinámica moderadamente centrífuga. Por otro lado, este doble efecto combinado atenuó el retroceso del PNV y agudizó el bajón de los partidos menores. Simplificando, se puede decir que el escaso, pero significativo, cambio producido se ha librado entre Ermua y Estella y se saldó en tablas.

Estas elecciones han vuelto a demostrar la altísima capacidad de *movilización nacionalista* (107.329 votos más que en 1994, un 18,5 % de incremento), ahora intentando capitalizar la tregua y la operación política de Estella. Sin embargo el esfuerzo solo ha servido para frenar, en parte, el declive previsto y para producir un realineamiento interno entre sus tres opciones en favor de EH. Esta polarización nacionalista, con todo, hay que entenderla como una *radicalización estratégica*, que premia el cambio de rumbo hacia la moderación de la opción antisistema e incentiva el abandono definitivo de la violencia. Los 682.958 votos del nacionalismo quedan muy lejos de los obtenidos en 1984 (705.000) y, sobre todo, 1986 (776.000), pero, además, aunque en conjunto mantiene los escaños de su mínimo histórico de 1994 (41), pierde casi dos puntos en su posición relativa y su 53,9 % de los votos válidos es el peor resultado autonómico desde 1980. En este bloque el PNV con el 51 % de los votos retrocede ligera-

mente en su hegemonía, mientras que EH con el 32 % obtiene su mejor posición relativa desde 1986.

Por su parte, el bloque autonomista o no nacionalista (incluidos IU y UA) consigue su mayor éxito movilizador de cualquier otra elección autonómica. Los 567.607 votos de la *movilización autonomista* solo han sido superados en tres elecciones legislativas (1977, 1993 y 1996), añadiendo 123.415 votos a los obtenidos en 1994 (un 27 % de incremento). Sin embargo, aunque mantiene su posición en escaños, avanza un par de puntos en su posición relativa y el 44,8 % que obtienen es el mejor resultado en elecciones autonómicas. En el interior del bloque los cambios son más significativos, porque, además de producirse una mayor concentración del voto en sus dos principales partidos, éstos intercambian sus posiciones: el PP con el 44 % de este bloque (frente al 33 % de 1994) sustituye en la primera posición al PSE-EE (38 % frente al 39 % de 1994 o el 45 % de 1996).

Las opciones del *centro-derecha*, a pesar de haber perdido en su conjunto 1 escaño, con sus 734.584 votos han obtenido el mejor resultado desde la transición democrática, después de haber movilizado a 150.345 electores más que hace cuatro años

Tabla 1.
Resultados electorales en Euskadi entre 1994 y 1998

	A-1994			L-1996		A-1998		
	Votos	%VV	Esc.	Votos	%VV	Votos	%VV	Esc.
PNV	304.346	29,3	22	315.793	25,0	350.322	27,6	21
PP	146.960	14,2	11	231.284	18,3	251.743	19,9	16
EH(HB)	166.147	16,0	11	154.853	12,3	224.001	17,7	14
PSE-EE	174.682	16,8	12	298.473	23,7	220.052	17,4	14
EA	105.136	10,1	8	103.628	8,2	108.635	8,6	6
IU	93.291	9,0	6	116.133	9,2	71.064	5,6	2
UA	27.797	2,7	5	—	—	15.738	1,2	2
Otros	1.462	0,1	—	21.558	1,7	9.010	0,7	—
<i>Nacionals.</i>	575.629	55,5	41	581.438	46,1	682.958	53,9	41
<i>Izquierda</i>	435.582	42,0	29	577.946	45,8	515.981	40,6	30
<i>Derecha</i>	584.239	56,3	46	663.773	52,6	734.584	58,0	45
CENSO	1.749.250			1.777.108		1.821.457		

Elaboración propia a partir de los datos oficiales de la Junta Electoral

(un incremento de + 25 %), aunque su 58 % sólo supere en casi dos puntos la proporción de 1994. Lo más significativo, de nuevo, es el reequilibrio interno entre el PNV y el PP; el primero obtiene el 47 % del voto de este bloque tras retroceder cinco puntos desde 1994, mientras que el segundo representa el 30 % tras incrementar los mismos cinco puntos desde hace cuatro años.

En el bloque de *la izquierda*, en un contexto general de elevada participación, el balance se salda con una menor movilización (70.399 votos más que en 1994 y un incremento de + 16 %) y sus 515.981 votos son el peor resultado de todos los tiempos, ya que la ganancia de un escaño no impide que el 40,7 % rebaje en más de un punto la cota de hace cuatro años. También aquí se produce un reajuste interno, caracterizado por la concentración de voto en las dos opciones principales, EH y PSE-EE, que equilibran sus posiciones con una ligera ventaja del primero (43 %) sobre el segundo (42 %), después de haber avanzado el uno cinco puntos y el otro dos puntos en relación a 1994, lo que, con la peculiar correlación de fuerzas sindicales del país, puede suponer un cambio histórico en la izquierda vasca si se consolida la radicalización izquierdista.

Desde otro punto de vista, *los partidos de la coalición de gobierno (PNV/EA/PSE-EE)*, a pesar de haber incrementado en 98.794 votos sus apoyos electorales y mantener una mayoría absoluta, tanto de votos (53,6 %) como de escaños (41), pierden un escaño y retroceden algo más de dos puntos víctimas de la dinámica centrífuga que ellos mismos han propiciado en favor de las opciones bipolares de la oposición (PP y EH). Con todo, el único que contiene la pérdida de escaños de la coalición es el PSE-EE (+ 2) tras haber salido del gobierno durante el verano.

Finalmente, la confrontación de campaña entre *los dos frentes*: el de Estella (los nacionalistas más IU) y el estatutista (PP y PSE-EE) —ya que UA propugnaba la autonomía separada de «Alava como Navarra»—, se salda con un retroceso de casi cinco puntos porcentuales y cuatro escaños del primero y un avance de más de seis puntos y siete escaños del segundo. Es cierto que los firmantes de Estella mantienen una holgada mayoría del 59,5 % frente al 37,3 % de los estatutistas, pero, mientras entre los primeros el único que mejora sus posiciones es EH, entre los segundos lo hacen los dos, si bien en mayor medida el PP que el PSE-EE.

Los retoques que estas elecciones han producido en la correlación de fuerzas no cambian de forma sustantiva el formato del sistema de partidos vasco, que sigue respondiendo a las características del *pluralismo polarizado*: a) siete partidos parlamentarios que cuentan, por la complejidad de la gobernabilidad vasca; b) una elevadísima fragmentación; c) un fuerte distanciamiento ideológico delimitado por una doble dimensión que define cuatro grandes espacios, nacionalista (3 partidos) *versus* estatal (4 partidos) y derecha (4 partidos) *versus* izquierda (3 partidos); d) la existencia de un partido antisistema con un importante peso electoral, vinculado al terrorismo y con mayor capacidad de chantaje en la actual coyuntura política.

LA NUEVA CORRELACIÓN DE FUERZAS DEL PLURALISMO POLARIZADO VASCO

Tabla 2.

Formato del sistema de partidos vascos entre 1980 y 1998

	1980	1984	1986	1990	1994	1998
Fragmentación parlamentaria (Fp)	.81	.72	.81	.81	.82	.79
Dispersión parl. corregida (Dp)	.87	.90	.94	.94	.96	.92
Volatilidad (Vt)	—	13	25*	11	5	8
Nº de partidos parlamentarios	7	5	7	7	7	7
% escaños del 1º partido	41,7	42,7	25,3	29,3	29,3	28,0
% escaños del 2º partido	18,3	25,3	22,7	21,3	16,0	21,3
Diferencia entre ambos	23,3	17,4	2,7	8,0	13,3	6,7
Primer partido	PNV	PNV	PSE	PNV	PNV	PNV
Segundo partido	PSE	PSE	PNV	PSE	PSE	PP
% escaños entre ambos	60	68	48	51	45	49
Mínima mayoría parlamentaria	2	2	3	2	3	3
Nº de partidos gobernantes	1	1	2	3**	3	2***
Composición del Gobierno	PNV	PNV	PNV	PNV/ PSE	PNV/ EA/ PSE	

(*) En 1986 nace EA y la CP tiene que competir con el CDS. (**) El primer gobierno de coalición PNV/EE/EA se rompe en Septiembre de 1991, siendo sustituido EA por el PSE y formándose una nueva coalición PNV/EE/PSE. (***) Gobierno de coalición PNV/EA con apoyo de investidura de EH.

Como se puede deducir de la tabla anterior, los parámetros básicos del sistema se mantienen muy estables en el último período: 1) el PNV repite como primer partido con un leve retroceso; 2) el PP sustituye al PSE-EE en la segunda posi-

ción con un notable avance; 3) la distancia entre el primero y el segundo se reduce a la mitad respecto a la legislatura anterior; 4) la suma de los dos se acerca a la mayoría absoluta, sin llegar a alcanzarla; 5) nuevamente, son necesarios tres partidos para asegurar una mayoría parlamentaria; 6) está sin despejar la incógnita de la fórmula final que asegure la gobernabilidad de la próxima legislatura.

El PNV con 350.322 votos vuelve a ser el primer partido, después de haber incrementado en 45.976 votos (15 %) sus apoyos de 1994. Se trata del mayor número de votos que haya recibido desde la escisión, igualando los de 1980, si bien por debajo de los de 1982 y 1984. Sin embargo, su 27,6 % de los votos válidos le supone un retroceso de casi dos puntos y su posición relativa es la peor desde 1986. Sin perder centralidad en el sistema de partidos, la pérdida de un escaño y el acortamiento de distancias con el segundo partido (PP), que, además, es un competidor electoral directo, debilita notablemente su holgada posición anterior.

El PP, sin ser el vencedor, es el gran ganador de estas elecciones. Sus 251.743 votos son los mejores resultados del centro-derecha autonomista desde 1977, habiendo incrementado sus apoyos de 1994 en más de 100.000 votos (71 %). Su 19,9% de los votos válidos es el mejor resultado de todos los tiempos, después de haber mejorado en casi seis puntos su posición relativa de hace cuatro años, llevándole del tercero al segundo puesto y sobrepasando en esa posición al PSE-EE y, lo que es más importante, arrebatándole la referencia mayoritaria tradicional del espacio autonomista. Su mejor posición relativa en Alava y el mayor valor de los votos de esta circunscripción hacen que su posición se refuerce aún más en términos de peso parlamentario, al subir cinco escaños (+ 45 %), siendo sus 16 escaños actuales los mejores resultados de este espacio en toda la historia autonómica vasca. Además, el principal activo de su posición es el hecho de ser partido de gobierno en Madrid, con un elevado protagonismo en la fase de normalización política que se acaba de abrir.

EH es el otro gran ganador de estas elecciones, capitalizando al máximo los efectos electorales de la tregua y del pacto de Lizarra. Sus 224.001 votos son los mejores resultados obtenidos por HB en toda la historia electoral de la CAV, dejando muy por debajo su récord de 207.382 votos de las elecciones forales de 1987, tras incrementar sus apoyos de 1994 en 57.854 votos (+ 35 %) al recuperar los votantes que le habían abandonado a HB en los últimos años y sumar nuevos electo-

res. Su 17,7 % de los votos válidos, al mejorar su posición relativa en algo más de punto y medio, le permite recuperar la posición de 1986, aunque queda por debajo de la de 1990, volviendo al tercer puesto y, lo que es más revelador, sobrepasando por poco al PSE-EE, al que le disputa la referencia de la izquierda. Sus 14 escaños, tras la subida de 3 (+ 27 %), le dan la mejor posición parlamentaria de toda la historia autonómica, máxime si logra demostrar que tiene autonomía política y abandona poco a poco su trayectoria antisistema.

El PSE-EE con sus 220.052 votos y un incremento de 45.370 votantes (26 %) desde 1994 muestra una clara recuperación tras su fase de declive de los años 90, si bien su apoyo electoral actual sigue estando por debajo del obtenido en los años 1984 y 1986. La cara amarga del resultado, sin embargo, la muestra la debilidad de su posición relativa, ya que su 17,4 % de los votos válidos mejora en poco más de medio punto su proporción de hace cuatro años y, sobre todo, le hace perder el segundo puesto, pasando al cuarto y siendo sobrepasado por partidos que le disputan la referencia en los espacios autonomista (PP) y de la izquierda (EH). Sus 14 escaños, tras recuperar dos de los perdidos en 1994 (+ 17 %), se quedan a medio camino entre esa fecha y los resultados de 1990. Con todo, la debilidad relativa del PNV y el fortalecimiento de la oposición colateral de los extremos del sistema (PP y EH) refuerzan su centralidad moderadora, si acierta a jugar adecuadamente sus bazas políticas y evita quedar desplazado del nuevo escenario abierto por la pacificación.

EA obtiene 108.635 votos y, aunque sube algo más de 3.000 votos (+ 3%) desde 1994 en lo que es un estancamiento aparente, se descuelga claramente de los puestos de cabeza, no pudiendo sacar provecho electoral de la altísima movilización del voto nacionalista al quedar atrapado casi sin espacio por sus dos grandes competidores (PNV y EH). Aunque mantiene su quinta posición, el 8,6 % de los votos válidos, tras retroceder casi punto y medio, le reducen a un espacio marginal solo compensado por su alianza con el PNV. Sus 6 escaños, tras haber perdido 2 (- 25 %), le sitúan en la peor posición desde su aparición en 1986, abocándole a medio plazo, primero, a coaligarse electoralmente con el PNV y, más tarde, simplemente a fusionarse o ser absorbido por él.

IU con sus 71.064 votos, tras haber perdido más de 22.000 votos (- 24 %) desde 1994, muestra un claro retroceso, derrochando los réditos que había obtenido del realineamiento del

voto de izquierda desde 1993. Su 5,6 % de los votos válidos le hunde más en su sexta posición al perder casi tres puntos y medio e incluso no alcanzar la barrera mínima del 5 % en Guipúzcoa. Sus dos escaños, después de perder cuatro (- 67 %), convierten en residual su posición parlamentaria, no pudiendo formar grupo propio, relegándole a una situación muy similar a la que tenía el PCE en la primera legislatura de 1980. Lo más grave es que su espacio político se estrechará hasta desaparecer por la presión de los otros dos competidores de izquierda (EH y PSE-EE).

UA logra mantener 15.738 votos en un claro declive que le lleva a perder más de 12.000 (- 43 %) de los obtenidos en 1994 por la fuerte presión del voto útil del PP, lo que le sitúa en peor posición que cuando apareció en 1990. Su 8,4 % de los votos válidos en Alava, tras retroceder más de diez puntos, le lleva de la segunda posición que obtuvo en 1994 a la quinta, perdiendo gran parte de su capacidad para influir en la vida política e institucional alavesa. Finalmente, sus dos escaños, lejos de los cinco de hace cuatro años, le impiden formar grupo parlamentario y le obligan a compartir grupo mixto con IU, con muy poca posibilidad de incidencia en la vida parlamentaria.

Un dato nada desdeñable de estas elecciones es la tendencia que apuntan hacia un pluralismo moderado en el que puedan quedar sólo cuatro espacios políticos. En efecto, los cuatro grandes partidos se mueven en un recorrido máximo de 10 puntos porcentuales de los votos válidos y 7 escaños, cuando hace sólo cuatro años era de 15 y 11, respectivamente. Pero, además, los partidos menores (EA e IU) han quedado descolgados y, si antes se situaban a solo 5 ó 6 puntos porcentuales del segundo escalón de partidos (PSE-EE, PP y HB), ahora están a más de 9 puntos porcentuales y un mínimo de 8 escaños.

CONCLUSIONES: POLÍTICA DE ADVERSARIOS VERSUS POLÍTICA DE CONSENSO

Estas sextas elecciones autonómicas vascas van a pasar a la historia política de Euskadi como las de la recta final hacia la normalización de la vida política en nuestro país. No van a abrir ningún proceso constituyente ni van a constituirse en la antesala de la segunda transición, porque esto sólo sería posible si hubiese quebrado el consenso político y las reglas del juego que permitieron el alumbramiento de una página tan brillante de nuestra historia reciente. Por el contrario, la integración en el sistema y en la cultura política democráticos de la minoría violenta y antisistema, que hasta ahora sostenía y practicaba la violencia en nombre de un supuesto déficit democrático, puede

ser el mejor síntoma de fortaleza de nuestra democracia, así como un reto para la normalización de la vida política vasca. De este modo, las perspectivas reformistas abiertas por la nueva situación sólo son posibles, y así han de entenderse, después del largo y fructífero período de consolidación democrática iniciado en España en 1983 y rematado en Euskadi a partir de 1986.

Las elecciones del 25 de Octubre de 1998 se han producido como una arena de primer orden, si nos atenemos a la altísima movilización del electorado vasco, pero se habrían mantenido en las coordenadas que les eran propias como una arena de segundo orden, si tomamos en consideración la constante de un mayor respaldo electoral a las opciones nacionalistas, como corresponde a la mayor incidencia de la dimensión nacionalista/localista a la hora de la decisión de voto.

Por otra parte, cerrado el ciclo de realineamiento electoral iniciado en España y en Euskadi en 1989, según el cual PP e IU mejoraban de forma continuada sus resultados a costa del PSOE y, en menor medida del PNV, y el nacionalismo perdía apoyos electorales, se trataría de unas elecciones, básicamente, de continuidad. La correlación de fuerzas parlamentarias no cambia de forma significativa y la gobernabilidad del país sigue pasando por que el primer partido (el PNV) tenga que entenderse con, al menos, otros dos partidos, que son los mismos de hace cuatro años (PP, EH, PSE-EE y EA), si bien con cambios cualitativos más allá del ligero baile de posiciones. El PP ha sustituido al PSE-EE en la segunda posición y hoy, además, también es el partido del gobierno en Madrid, mientras que EH ya no es HB, sobre todo por el nuevo espacio político que le ha abierto la disposición de ETA al abandono de las armas y la cobertura política que le da la relación privilegiada con el PNV en el seno del pacto de Lizarra.

Bajo el condicionante directo del anuncio de tregua de la banda terrorista y el impacto movilizador de ésta y su correlato de la llamada «declaración de Estella», la campaña electoral agudizó las tensiones hacia una mayor polarización de los comportamientos electorales. La reacción iniciada en Ermua, como símbolo del hartazgo de la sociedad vasca contra la violencia y de la aspiración creciente a un cambio de rumbo por parte de la mayoría autonomista, amenazaba seriamente el mantenimiento del statu quo caracterizado por la hegemonía política del nacionalismo. El impacto de la tregua, sin llegar a invertir la fuerza de cambio que impulsaba el llamado «espíri-

tu de Ermua», logró contenerla movilizándolo al máximo a la base social del nacionalismo.

La polarización entre Ermua y Estella, caracterizada por la radicalización de la campaña electoral, y el proceso político abierto por la tregua tuvo dos beneficiarios directos: el PP y EH, los dos extremos del pluralismo polarizado vasco, que se adjudican ocho de los diez escaños que han cambiado de titular en estas elecciones. El primero, además de encarnar el sufrimiento reciente como víctima preferente del terrorismo, es el actor principal de la firmeza del Estado y su modelo constitucional, al que muchos entendieron que era necesario reforzar para asegurarse una mejor posición en el inminente proceso negociador. El segundo, por su parte, obtenía el reconocimiento de quienes, habiéndole abandonado en el camino, se sentían aliviados por su giro estratégico y aquellos otros que lo agradecían o lo apuntalaban, tratando de que la política sustituyese definitivamente a las armas, arrinconando a ETA para darle todo el protagonismo a EH. Se trata, por tanto, de un leve, aunque significativo, movimiento centrífugo de no más de un 8 % del electorado, facilitado por la propia moderación (o desplazamiento centrípeta) de estos dos actores políticos, llamados a jugar un papel principal en los procesos de pacificación y normalización.

Esta polarización, moderadamente centrífuga, tiene dos tipos de víctimas: la primera y principal, los partidos menores del sistema (IU, UA y EA), que pierden nueve de los diez escaños volátiles, denotando, además el impacto sobre sus apoyos del reforzamiento del voto útil de los grandes partidos; la segunda víctima, aunque de forma más atenuada, el frenazo a las expectativas electorales de los dos partidos centrales del sistema (PNV y PSE-EE), que suman un escaño, gracias a que las ganancias socialistas enjuagan parte de las pérdidas nacionalistas, y siguen aglutinando a más del 45 % de los votantes. Ambos, sobre todo por el camino recorrido juntos, están llamados a ejercer la función de las formaciones políticas de Mr. Trimble y Mr. Hume en el proceso político norirlandés (aunque sea con los papeles cambiados) y, por lo tanto, están condenados a entenderse por el bien de la gobernabilidad del país, más allá de la pura aritmética parlamentaria y de la estabilidad institucional, con ser éstas importantes.

En un contexto relativamente estable de pluralismo polarizado con importantes tensiones centrífugas, la gobernabilidad solamente puede basarse en alianzas que, además de asegurar mayorías parlamentarias sólidas y estables, refuercen las diná-

micas centrípetas o moderadoras del sistema en un marco político de democracia consociativa que desarrolla un proceso de pactos múltiples.

El actual pluralismo polarizado caminará mejor hacia su moderación, si los procesos de pacificación y normalización en marcha cuentan con pautas consociativas de gobernabilidad y para ello el elemento central sería una coalición de gobierno centrípeto, que exigiría a sus socios potenciales el ejercicio político de despojarse de las adherencias y tics polarizadores adquiridos en los últimos tiempos. Lo menos recomendable en estos momentos es precisamente cualquier gobierno débil (rehén) o polarizado (de un frente contra otro), porque es volver al error de la política de adversarios de la primera legislatura autonómica, en la que un PNV en minoría no tuvo ningún inconveniente en utilizar políticamente el absentismo parlamentario de HB para gobernar como si hubiese obtenido mayoría absoluta. Este es el error que, unos por acción (PNV y EA) y otros por omisión (PP y PSE-EE), pero todos de forma irresponsable, están cometiendo ahora haciendo a EH, innecesariamente, árbitro político de la gobernabilidad vasca.

EH cuenta, y mucho, para el proceso pacificador y la normalización de la vida política, pero su actual papel como fuerza antisistema pasa necesariamente por su reconversión en una oposición responsable. Tal proceso de reconversión requerirá tiempo: primero, para transitar desde una oposición antisistema de apoyo y práctica de la violencia a una oposición, todavía inevitablemente antisistema, en la que, erradicando definitivamente la violencia y el totalitarismo de sus comportamientos políticos, defienda, aunque sea de forma desleal, sus propuestas políticas; y, sólo después, cuando recorra el resto del camino hasta la asunción plena de las reglas del juego democráticas, estará en condiciones de ejercer de forma responsable tanto el gobierno como la oposición. En esto tienen mucho que decir el resto de los actores políticos democráticos, que deberán moverse en unos márgenes de acción política que eviten, tanto el ocultamiento de su carácter profundamente antisistema mediante una legitimación política artificial y sin credenciales democráticas, como su exclusión de todo juego político, sobre todo en el terreno de la pacificación y de las reformas, que pudiera producir su enquistamiento.

Es cierto que la aritmética puede avalar cualquier fórmula de gobierno, pero, aunque sean legales, no todas las coaliciones son políticamente viables, ni son igualmente recomendables por su déficit de legitimidad. La legitimidad no depende sólo

de haber obtenido mayor o menor respaldo en las urnas y representar a un sector de la ciudadanía (así argumentaba el partido nazi y la derecha alemana en la crisis de la república de Weimar), sino, y sobre todo, del respeto a las reglas del juego establecidas y el rechazo a los métodos violentos y totalitarios, aunque se defiendan programas más o menos rupturistas. El nacionalismo vasco se equivoca, aunque se base en un cálculo interesado, cuando transfiere al conjunto de la sociedad y al resto de las fuerzas políticas su particular *síndrome de Estocolmo*.

La gobernabilidad en un sistema de pluralismo altamente polarizado exige, además del equilibrio centrípeto y la integración moderada de las sensibilidades que polarizan, la seguridad en el respeto por parte de los socios a las reglas de juego y la lealtad democráticas. Sólo cabe esperar, por el bien de todos y del propio proceso democrático, que el *paso al frente* del nacionalismo con su vuelta a la *política de adversarios* practicada entre 1980 y 1985, dure mucho menos y volvamos, mejor pronto que tarde, a las pautas de consenso que tan buenos rendimientos políticos han producido en la última década larga. En todo caso, nuestra clase política debe tener claro que sin el respeto al pluralismo representativo y su correlato político de democracia consociativa este país es políticamente inviable, más allá de las ensoñaciones etnicistas decimonónicas, preñadas de tradicionalismo carlista y guerrillerismo tercermundista.

EUSKADI: SITUACIÓN ACTUAL Y FUTURO

Joseba Arregi (*)

No sé si exagero al afirmar que en los últimos meses se ha ido condensando en la sociedad vasca, o en algunos segmentos de ella al menos, la sensación de encontrarnos en un punto de inflexión definitiva de la historia vasca. Es como si la duración de la violencia terrorista mantuviera a la historia vasca en suspenso, como si dicha violencia creara un paréntesis que impidiera avanzar a la resolución definitiva de nuestros problemas.

UNO

Ahora que ETA, por las razones que sea y que no voy a entrar a tratar de analizar aquí, probablemente por un cúmulo de causas y motivos múltiples y diversos, ha declarado la tregua, se habría iniciado, según la sensación apuntada, una época nueva en la que nuestra historia pudiera avanzar por la senda de las soluciones definitivas.

Aunque también es necesario señalar que el deseo o la esperanza de resolver definitivamente nuestros problemas, cualesquiera que éstos sean y como quiera que los definamos, punto éste en el que probablemente no nos pondríamos todos de acuerdo, tiene como fuente lo contrario a la afirmación de encontrarnos en una situación totalmente nueva después del anuncio de tregua, es decir, la sensación ya vieja de cansancio, de aburrimiento, de haberse roto los dientes demasiadas veces en el llamado problema vasco: a ver si de una vez por todas queda resuelto el tema en la dirección que sea, pero para siempre.

Sea motivo por una nueva ilusión debida a la tregua anunciada, sea a causa del cansancio sentimental, espiritual e intelectual acumulado, lo cierto es que se palpa esa sensación de haber lle-

(*) Publicista.

gado al momento adecuado para intentar buscar la solución definitiva.

Y uno no sabe si esa sensación, si esos palpitos, si esa esperanza, si esa ilusión, o si ese fruto del cansancio, son buenos. Porque nuestra historia quizá esté demasiado cargada recientemente por una demasía de esperanza, cuya inevitable frustración posterior puede explicar en parte el recurso a la violencia que hemos padecido. Porque uno ha aprendido a desconfiar de las llamadas soluciones definitivas. Porque, salvadas las inmensas distancias, así como la historia de la humanidad no ha llegado al final de la historia por mucho que se empeñe Fukuyama, tampoco nuestra pequeña historia terminará ahora, ni dentro de unos meses, sino que continuará, lo cual quiere decir que seguirá habiendo problemas, dificultades, conflictos, y correspondientemente, proyectos distintos, propuestas diversas, diferencias más o menos profundas, en definitiva, vida.

El riesgo de querer alcanzar el arreglo definitivo, por muy comprensible que sea este deseo, es bien patente: buscar la simplicidad de la solución, frente a la complejidad del problema, o de los problemas.

Y es que un mínimo esfuerzo por concretar en qué consiste la solución definitiva nos muestra la profundidad del problema: para unos consistente en el reconocimiento, formal primero para posibilitar su realización material después, del pueblo vasco como nación y sujeto colectivo de derechos, especialmente del derecho a la autodeterminación. Como queda dicho, este derecho debe ser reconocido primero formalmente, como algo connatural con la definición del pueblo vasco como nación, independientemente de su actualización en la práctica en un sentido u en otro, pero permitiendo dicho reconocimiento formal la puesta en práctica de una actuación sociopolítica conducente a su materialización en el sentido de separación de España, de acceso a la plena soberanía de la territorialidad completa de Euskalherria.

Para otros, sin embargo, la solución definitiva posible en la situación actual es la aceptación de la inclusión sin ambages ni dudas de Euskadi en la Constitución española, apostando por la consolidación de la vía del Estatuto de Gernika, cuyas virtudes redescubren ahora aquellos de quienes se puede decir que nunca fueron demasiado firmes creyentes en ella, cuando sus más firmes propulsores a lo largo de los últimos cien años, los nacionalistas moderados, parecen haber dado la espalda a lo que, ciertamente, es uno de sus grandes logros históricos.

Pero también hay quienes creen llegado el momento para, definitivamente, cerrar la herida que ha supurado en la historia española y en la historia vasca en los últimos cien años largos, la herida de una homogeneización cultural y política impuesta por encima de las lealtades plurales posibles antes del empeño de Cánovas del Castillo por hacer de España un Estado nacional como cualquier otro en Europa: la superación del Estado nacional y de lo que conlleva, una lectura soberanista de la Constitución española, entendiendo soberanía en su acepción correcta de poder único, indivisible, ilimitado, legitimado por una única fuente, el pueblo español.

Y existen también quienes mantienen una esperanza de que el momento actual pueda servir para consolidar definitivamente en la sociedad vasca los «instintos democráticos» básicos, cuales son una mínima desconfianza para con el poder, la necesidad de su control y de su limitación, por encima de su legitimidad, el valor de la sociedad y de los ciudadanos por encima del Estado, de su y de sus razones, el valor de los procedimientos «formales», la relatividad de casi todo, menos de los derechos humanos básicos y en entendimiento, me atrevería a decir, minimalista, y no extensivo, más como ideas reguladoras, como límites a la acción colectiva e individual que como contenidos concretos y detallados universales.

Está claro que conseguir estas soluciones definitivas a la vez es imposible, que unas se oponen a otras, que el alcance de cada una de ellas es distinto, que los contextos de valores en los que se mueven son diversos, además de que las dos primeras por lo menos están en contradicción mutua directa. Y si bien es cierto que, a pesar del riesgo antes apuntado, sería bueno que la sociedad vasca alcanzara una solución definitiva cuando menos de mínimos, el desarrollo de los «instintos democráticos», sería muy importante para desarrollar sus capacidades creativas de cara a los retos de un futuro muy complicado para todos, pero especialmente para las sociedades pequeñas, a pesar digo de que todo esto sería muy bueno, la sociedad vasca tendrá que seguir siendo creativa en medio de sus problemas, a pesar de ellos, y en una pequeña medida también gracias a ellos.

En el ansia por encontrar una solución definitiva a los problemas que afectan a la sociedad vasca, en el deseo por resolver definitivamente el llamado conflicto vasco, se mezcla un elemento que me preocupa de manera especial: la creencia, tan certeramente analizada y criticada por Isaiah Berlin, de que existe un fin, un valor humano común y universal a todos los

DOS

seres humanos, de que es posible establecer una jerarquía sistematizada de valores y de fines humanos, de forma que se afirma la existencia de un valor supremo del que participaron todos los demás.

Frente a esta tradición común a la cultura occidental, defiende Berlin la diversidad de los valores y de los fines humanos, la imposibilidad de compatibilizarlos, la existencia, pues, de un conflicto de valores y de fines, fuente, en definitiva de la libertad y de la responsabilidad de los humanos.

Estos últimos meses hemos podido escuchar, y lo seguimos haciendo estos días y semanas, que al valor supremo de la paz deben subordinarse todos los demás valores y fines legítimos que existen en la sociedad vasca. Así, la defensa de la libertad, el reclamar garantías para la diferencia como condición de práctica de libertad, pasan a un segundo lugar frente al valor supremo de la paz. Se ha llegado incluso a plantear esta ética de valor único frente a lo que se ha denominado como pensamiento único elaborado en torno a la vigencia de la Constitución española.

Pienso, sin embargo, que en estos momentos y en Euskadi y en su realidad concreta, no en la abstracción de los libros, el valor de paz y el valor de la libertad no son sinónimos, ni es posible reconducir uno de ellos al otro. Pienso que es preciso reclamar ambos, a sabiendas de que puede existir conflicto entre ellos, a sabiendas de que quienes tienen en sus manos la posibilidad de transformar la tregua en renuncia definitiva a la violencia, los miembros de ETA, de devolver por tanto a la sociedad vasca la paz que le fue arrebatada por el uso ilegítimo de la violencia, exigen una renuncia a la libertad por parte de quienes no se consideran a sí mismos sujetos de ningún tipo de derecho de autodeterminación, por parte de quienes creen que ya lo han ejercido o bien votando la Constitución, o bien votando el Estatuto, o bien en cualquiera de las convocatorias electorales que se han sucedido en los últimos veinte años, por parte de quienes creen que no sería ni bueno, ni conveniente, ni necesario dicho derecho para el desarrollo de la sociedad vasca, para el desarrollo de su autogobierno, para la construcción de la nación vasca.

En estos momentos concretos, la exigencia de paz de la sociedad puede no corresponderse, y creo que de hecho no se corresponde, con las condiciones para la paz puestas por quienes se han arrogado el uso ilegítimo de la violencia, puesto que éstos reclaman, para renunciar definitivamente a las armas, el que la

diversidad de sentimientos de pertenencia que se da en la sociedad vasca no tenga reflejo en su forma de institucionalización jurídica-política.

También puede haber una interpretación del valor de la libertad que impida, o haga difícil, dar pasos en la consecución de la paz como conquista de la propia sociedad vasca, y no como concesión de nadie. Si la libertad sólo se supone garantizada entendiendo la diversidad de sentimientos de pertenencia de los ciudadanos vascos como división, como muro que impida hablar siquiera en términos de construcción de la sociedad vasca, en términos de construir la nación vasca, sea en la acepción cívica del término nación, si la libertad se entiende garantizada sólo a partir de una concepción sacralizada de la literalidad de la Constitución y del Estatuto, se imposibilita la convivencia, la coexistencia necesariamente conflictual de la paz y la libertad.

Una comprensión profunda, en sentido Berliniano, del pluralismo de los valores y de los fines humanos conduce a pensar que la paz y la libertad no pueden reconducirse la una a la otra, sino que plantean, en la actuación práctica, conflictos, plantean la necesidad de optar en libertad y de asumir la responsabilidad. Si a ello se añade una concepción suficientemente unilateral de la paz o de la libertad, como se está produciendo en estos momentos en Euskadi, bien la una o la otra puede ser imposibilitada más allá de las limitaciones impuestas por la conflictualidad de su presencia simultánea en la práctica social.

En relación a la responsabilidad que afecta a todos los ciudadanos vascos, pero especialmente a las instituciones y a los políticos, de asegurar que la tregua se convierta en renuncia definitiva a la violencia, se produce una situación curiosa.

TRES

Por una parte se puede encontrar con frecuencia argumentaciones que reclaman la separación clara entre las pretensiones de autogobierno de la sociedad vasca, y los pasos necesarios para apuntalar la paz. Este tipo de argumentación suele venir unida al rechazo de la intencionada puesta en cercanía del nacionalismo y sus planteamientos con la violencia por parte de algunas críticas al nacionalismo por su supuesta falta de capacidad democrática.

Y sin embargo desde las propias filas del nacionalismo democrático se escuchan, también con mucha frecuencia, planteamientos en el sentido de que la sociedad vasca vive un tiempo nuevo,

estando la novedad vinculada de forma necesaria a la tregua, y por tanto a la violencia en el modo de su ausencia no definitiva, y haciendo esa novedad condicionada por la violencia necesarios pasos nuevos en la consecución del autogobierno.

A esta falta de la asunción responsable en libertad del proyecto político-institucional para la sociedad vasca, parapetándose en lo que parece necesario para alcanzar la paz definitiva, o lo que parece necesario rechazar por aparecer vinculado con el uso de la violencia, se une a otra falta de libertad al plantear el futuro de la sociedad vasca: el recurso a la interpretación de la voluntad de la mayoría de los vascos, especialmente a lo que esa mayoría pueda querer en el futuro, sin tener en cuenta lo que ha manifestado hasta ahora.

Se ha formado toda una casuística en torno a la interpretación de lo que realmente quieren los vascos, y de lo que van a querer en un futuro. No basta lo que dicen en las elecciones. No es suficiente contar los votos de cada partido, no basta con el cálculo de votos nacionalistas vascos y no nacionalistas vascos. En ese recuento se interpreta un sí a Lizarra, un sí a Ermua, una voluntad de autogobierno, una voluntad de vinculación a España. Y todo ello muchas veces sin que todas esas cuestiones hayan estado presentes explícitamente en los proyectos presentados por los partidos a los electores, e incluso habiendo planteado algunos partidos que las elecciones autonómicas nada tenían que ver con todo ello.

No cabe duda de que cualquier definición que se de democracia no puede pasar por alto la regla de respeto a la voluntad de la mayoría. No se trata de negar ese principio. Sí se trata, sin embargo, de preguntarse cuál sería la mejor fórmula para la sociedad vasca teniendo en cuenta su realidad compleja, y teniendo en cuenta también los procesos de crítica del paradigma imperante, y no sólo en el mundo de la política, durante los últimos siglos, en la cultura moderna, teniendo en cuenta los cambios que se están produciendo en la institucionalización de las sociedades y en la articulación conceptual de dicha institucionalización. Se trata en definitiva, se debiera tratar por lo menos, de preguntarse cuál sería la fórmula jurídico-institucional deseable para la sociedad vasca, por la que uno apuesta, sin escudarse inmediatamente en lo que quiere, supuestamente quiere, la mayoría de los vascos. Y se trata de ésto en el buen entendimiento de que hablamos de fórmulas que respetan los principios democráticos liberales.

Convengo con X. Aierdi (*Talaia*, nº 3, diciembre 1998) en que es preciso concretar el contenido del término pluralismo, para que no se convierta en fetiche arrojadizo en la discusión política. El pluralismo de la sociedad vasca, la complejidad de la realidad vasca significa para mí lo siguiente: los ciudadanos vascos no comparten un único sentimiento de pertenencia, los ciudadanos vascos se sienten pertenecientes a distintos ámbitos de decisión; para unos ser vasco se limita a Euskadi (o Euskalherria), para otros ser vasco significa sentirse referido al ámbito vasco y al ámbito español. Para unos la referencia al ámbito vasco va unida a la necesaria constitución de un espacio político exclusivo, único, un Estado propio. Para otros la referencia al ámbito vasco no significa una determinada institucionalización política en exclusiva, cerrada. Piensan que se puede ser vasco en geometría variable (Manuel Castells, *El País*).

El término pluralismo ha adquirido vida propia en la discusión política vasca. Hoy nadie puede aparecer en público negando que la realidad social vasca sea plural. Esa «confesión de boca» es condición indispensable para pasar el examen de democracia en la discusión pública.

Pero a pesar de esa «confesión de boca» existen dos formas de seguir negando el significado profundo del pluralismo que he apuntado antes. No basta con decir que «por supuesto que sabemos que en la sociedad vasca existen personas que se sienten españolas, que se sienten francesas, que se sienten vascoespañoles o vascofranceses», mientras en el plano del reconocimiento formal de derechos se parte de la existencia de «un pueblo vasco» al que le corresponden los derechos nacionales tal y como están materializados en los Estados nacionales. Es decir: mientras se plantea un concepto de pueblo vasco como sujeto formal sin fisuras ni diferenciaciones internas que tuvieran consecuencias en la formulación de sus derechos colectivos.

En el caso de este tipo de argumentación todavía aparece con demasiada claridad la definición de Carl Schmitt en relación a la constitución del sujeto colectivo como primer principio democrático, anterior a cualquier liberalismo parlamentario.

Pero el reconocimiento del pluralismo también se queda en mera «confesión de boca» cayendo en la tentación de etnificar el no nacionalismo vasco, cuando se cree que para asegurar la defensa de la diferencia no nacionalista contra las pretensiones

homogeneizadoras del nacionalismo vasco, es necesario construir el pluralismo como división permanente de la sociedad vasca, impidiendo así el pensar la sociedad vasca en su conjunto, como una realidad también unitaria a partir de las diferencias radicales que alberga.

Si los partidos de ámbito estatal entienden que su función política se limita a defender su nicho electoral, entienden que su proyecto político se debe limitar a apelar sólo a algunos ciudadanos vascos, se coloca en el contexto del nacionalismo vasco, oponiendo a la acusación (no siempre cierta) de homogeneización no la defensa del pluralismo incomprensible sin alguna referencia al conjunto de la sociedad, sino el contexto de una unidad social mínima, sino la defensa, la construcción de la división de la sociedad vasca, el abandono de un proyecto conjunto en manos de aquellos a quienes acusa de pretensiones homogeneizadoras.

Planteando la cuestión de lo que sería deseable para la sociedad vasca en el contexto de los cambios que se están produciendo creo que es necesario señalar algunos elementos que sólo se pueden citar con brevedad. Creo que la frase utilizada por algunos que se autodenominan postmodernos para caracterizar este nuestro tiempo puede ayudarme a clarificar lo que quiero decir. La frase es la de que el posmodernismo anuncia «el final de los grandes relatos». Los grandes relatos son los grandes sistemas filosóficos, son las epistemologías modernas que pretendían encontrar el último fundamento del conocimiento, las teorías fundantes de la verdad, las filosofías prácticas que pretenden establecer un sistema universal de valores. Los grandes relatos son las teorías fundacionales que ofrecen la última y definitiva legitimación de la verdad, del conocimiento, del valor, de la bondad, del poder.

Porque el Estado nacional también es, ha sido, un gran relato que ha participado del sueño de creer que es posible fundar y legitimar con ultimidad el poder, la soberanía, la racionalidad del Estado.

En unos momentos en los que percibimos sin demasiadas dificultades que la contraposición constituyente de la modernidad entre lo universal y lo particular se está convirtiendo en la contraposición entre la globalización y lo local, estamos en mejores condiciones que nunca para darnos cuenta de que la globalización significa, por lo menos tendencialmente, vaciedad de sentido, significa la «ceguera natural» (Habermas) de la economía, y que el valor de lo local, las referencias identitarias, en

un contexto en el que la pluralización de mundos de sentido se ha convertido en posibilidad real, significan, tendencialmente, fundamentalismo.

Y a partir de esa percepción podemos plantearnos la posibilidad, no de negar lo universal y la garantía de libertad que ha venido unida a él, sino de avanzar hacia él desde la valoración de lo local, de lo particular, buscando su ensanchamiento, su ampliación, su extensión, la posibilidad de participar en muchos particulares. Lo cual exige una comprensión siempre radicalmente abierta, no cerrada, de lo particular y de lo local, una comprensión inacabada de lo local y particular, evolutiva, cambiante, susceptible de la participación activa de cada individuo, una comprensión capaz de plantar la comunicación entre los particulares. Es decir: la negación del concepto de sujeto colectivo de C. Schmitt que se constituye como particularidad no en el diálogo, sino en la confrontación con el «enemigo», en la situación de guerra virtual con él. Y significa también la negación de la comprensión incommunicativa de la diferencia, de lo particular que conduce a la división social.

El contexto de cambio de paradigma que se está produciendo en nuestros días permite superar la necesidad de buscar la fuente legitimante del conocimiento, de la verdad, de la bondad, del poder, permite superar la discusión acerca de los ámbitos constituyentes de soberanía, porque la soberanía pertenece al mundo de los grandes relatos que sueñan con legitimaciones definitivas que son imposibles para los sujetos humanos que sólo pueden existir contextualizadamente, sin que ésto signifique incapacidad de comunicación, cierre total sobre sí mismo, condena al solipsismo, sea individual o grupal.

Pienso que en este contexto la complejidad de la realidad social vasca, su profunda pluralidad significa más oportunidad que problema. Estoy convencido de que lo deseable para la sociedad vasca, la fórmula jurídico-institucional deseable para ella es una que no responda ni a una supuesta homogeneidad en la definición de pueblo vasco y de los derechos que le corresponden, ni a una visión dividida de la misma a partir de la radicalidad de las diferencias que se puedan constatar en ella. Creo que una concepción de sociedad vasca definida como una desde su característica de pluralidad la puede colocar en condiciones óptimas para afrontar el contexto del nuevo paradigma que parece que va surgiendo a través de los procesos de globalización y de la crítica a los supuestos fundamentales del paradigma de la cultura moderna.

CUATRO

Los posicionamientos políticos básicos de los partidos vascos han girado en torno a tres ejes fundamentales: una interpretación contrapuesta de la historia; una contraposición entre la concepción del Estado desde la voluntad de los individuos, y la concepción del Estado como respuesta al colectivo nación; y una interpretación contradictoria de la voluntad de la mayoría de los ciudadanos vascos.

Esta ubicación dual de los proyectos políticos que se ofrecen a la sociedad vasca implica casi siempre una apuesta por resultar vencedor: apuestan por resultar vencedores quienes afirman que una interpretación correcta de la historia vasca conduce irremisiblemente al nacionalismo, a partir de una interpretación soberanista de los fueros y del conjunto de la historia vasca; apuestan estos mismos por resultar vencedores desde el convencimiento de que el nacionalismo y su comunitarismo de fondo responden mejor a las necesidades de las personas, antes y también en condiciones de globalización; y están seguros de que la mayoría de los vascos hoy, y mucho más mañana, está con esta interpretación.

También apuestan por vencer quienes interpretan la historia vasca como una historia de interconexión, colaboración y participación en y con España; y estos mismos están convencidos de que a la larga resultará vencedora la opción de partir de la voluntad de los ciudadanos individuales, y no de las definiciones colectivas, a la hora de proyectar la vida en sociedad; y para todo ello están convencidos de que cuentan también con la mayoría de la sociedad vasca.

Todos quieren ganar. Todos están seguros de ganar. Y apuestan por un futuro de ganancia unilateral. Y están convencidos de que su posición será la ganadora, en el fondo, porque creen que no hay más remedio. En su opción, cada cual en la suya, mezclan al convencimiento de lo que creen lo mejor para la sociedad vasca, el convencimiento de que irremisiblemente va a ser así, de que es lo que quiere la mayoría, de que la historia avanza por esa dirección, de que su apuesta es la apuesta por lo que necesariamente va a ser, va a suceder.

Creo que he afirmado algunos párrafos más arriba que a la política vasca, especialmente en estos momentos, le vendría muy bien una dosis de utopía, de plantear los proyectos de cara a su futuro no basándose en ninguna necesidad histórica, ni sociológica, ni iusnaturalista. Creo que sería muy bueno decir, desde la responsabilidad personal, lo que cada uno

desearía para Euskadi, aunque esté convencido de que va a ser muy difícil que se llegue a producir la materialización de su sueño.

A mí me gustaría que en Euskadi no ganara nadie. A mí me gustaría que la sociedad vasca fuera una en la que se produjera un ir y venir continuo entre una forma blanda de comunitarismo, sin hacer metafísica de lo colectivo, sin convertirlo en necesario ni inexcusable para los individuos, sino entendiendo la comunidad como contexto posibilitante de referencia, y un individualismo también blando, no atomista, no absolutista, no autista, sino sabedor de que se constituye en la relación y a través de las relaciones. A mí me gustaría retomar el sistema de lealtades plurales anterior a la imposición canovista del Estado nacional liberal, asumido a la contra por Sabino Arana, pero en las condiciones actuales, con el significado de intentar vivir identidades abiertas, identidades proactivas, asumiendo el riesgo y la oportunidad de los ciudadanos de constituirse en libertad en el horizonte de la posibilidad de optar entre mundos simbólicos de sentido plurales, siendo la participación plural una de las opciones.

A mí me gustaría que los proyectos políticos que se ofrecen en Euskadi no fueran excluyentes, sino competidores entre ellos, para crear una tensión enriquecedora, y no una división paralizadora de las energías que vamos a necesitar para sobrevivir en el complejo mundo en el que ya estamos inmersos.

A mí me gustaría poder construir Euskadi como nación en el entendimiento de que ello sólo debiera ser posible en un movimiento continuo entre vivencias étnicas y voluntad de constituir cívicamente la nación vasca, rescatándola continuamente de la tentación de construirla desde ninguna de las etnicidades presentes en su sociedad. A mí me gustaría que la política lingüística la planteáramos desde la percepción de lo que es obligación ciudadana para posibilitar una convivencia y una comunicación ciudadana, y no desde el derecho. A mí me gustaría que fuéramos capaces de entender el autogobierno como sistema de control de poder, de limitación y de división, incluso de difuminación del poder, creando así espacios mayores y más importantes para la libertad y la responsabilidad individual, dejando de lado recursos metafísicos a la soberanía, sea del pueblo vasco con su territorialidad y sus derechos colectivos, sea del pueblo español en una lectura decimonónica de la Constitución del 78.

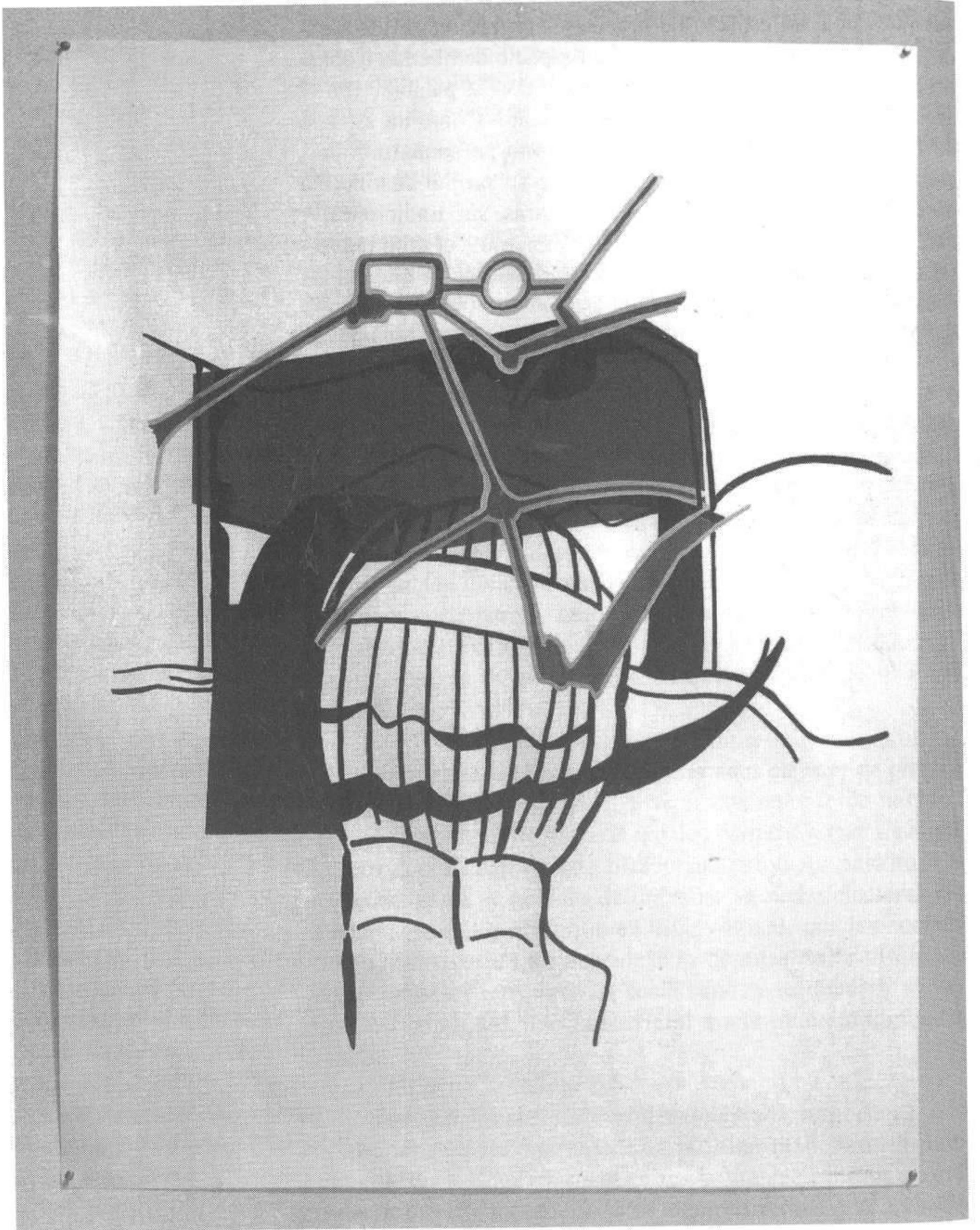
Y a veces tengo la tentación de que una lectura correcta de la evolución del pensamiento, de la economía, de las sociedades, de la tecnología impone algo parecido a lo que yo deseo para Euskadi. Pero inmediatamente me doy cuenta de que cuando me asalta esa tentación es la fe en el progreso natural de la historia bien interpretada, me doy cuenta de que es la fe típica de la cultura moderna la que se me presenta en esa tentación, y me acuerdo de que demasiadas tragedias están vinculadas a esa fe en los dos últimos siglos como para seguir siendo creyente.

No es necesario que la evolución de nuestras sociedades y de nuestra cultura vaya a hacer casi inevitable lo que yo deseo para la sociedad vasca, para Euskadi. Pero teniendo en cuenta la realidad compleja de la sociedad vasca, teniendo en cuenta la crítica posible y bien argumentada al paradigma de la modernidad, incluida toda la articulación conceptual de la política y su institucionalización, ese es mi deseo para Euskadi: construirla como nación cívica, sabiendo que existen realidades étnicas innegables, pero rehusando a concebir la nación única y exclusivamente desde esas realidades étnicas, creyendo que es posible, que es bueno y deseable su superación, su «*Aufhebung*», en una nación cívica, y por lo tanto plural, abierta, cambiante, flexible, participativa, que ha dejado de lado el concepto de competencia exclusiva, que apuesta por una sociedad civil fuerte como la mejor garantía de que el futuro no nos va a engullir.

Me gustaría que los nacionalistas fuéramos capaces de plantear nuestro proyecto como ese ir y venir continuo desde la etnicidad a la civilidad. Me gustaría que los partidos no nacionalistas vascos fueran capaces de ofrecer un proyecto para toda la sociedad vasca, y no sólo de defender su nicho electoral. Me gustaría, puesto que escribo en estas páginas, que los socialistas fueran capaces de descubrir la defensa de la diferencia como un valor intrínseco al socialismo, y no recurrir al vasquismo como añadido superficial a sus planteamientos de fondo.

Sólo son palabras. Sólo son deseos. Nada importante para contraponer a las fuerzas de la política real. Pero en unos tiempos en los que el chantaje de la violencia no ha pasado todavía a ser recuerdo, en unos tiempos en los que no existe renuncia definitiva al uso ilegítimo de la violencia, si algo debiéramos haber aprendido es que cuando en política se abandona la fuerza de la palabra, termina imponiéndose simplemente la fuerza.

Mis deseos son palabras, son argumentos, son ofertas para pensar, para discutir, para tratar de convencer, para construir Euskadi como un espacio de discurso público abierto, libre, racional, razonable, capaz de asumir los sentimientos sin dejarse llevar por ellos, un espacio de prueba y proyección de identidades; para construir Euskadi como un espacio de libertad a constituir y a conquistar siempre de nuevo: con la palabra, con el argumento, con la asunción del sentimiento. Como un espacio de construcción de los ciudadanos como personas morales, como personas que asumen libremente su propio destino, su propia identidad, sus lenguas, sus culturas, sus tradiciones, y van recreando así lo que Octavio Paz denomina el mito universal que vamos tejiendo sin saberlo en la medida en que vamos contando nuestros mitos particulares.



LA ULTIMA MIGRACION DE LA IZQUIERDA ABERTZALE

Florencio Domínguez Iribarren (*)

Kepa Aulestia ha encontrado paralelismos simbólicos entre la evolución política de Herri Batasuna y las marchas proféticas de los tupís-guaraní a la búsqueda de la Tierra sin Mal (1). Los tupís-guaraní, en su peregrinación tras la utopía, acababan reconociéndose en el éxodo permanente más que en el final del camino. La izquierda abertzale, ese magma piramidal con ETA a la cabeza, ha emprendido hace poco el que puede ser su último éxodo si consigue culminar la travesía hacia la Tierra sin el Mal de la violencia. Quizás por vez primera en mucho tiempo, para la izquierda abertzale es más importante la meta final que el camino mismo.

El País Vasco está viviendo actualmente una situación insólita durante las últimas décadas debido al cese de la actividad de ETA. En los apenas cuatro meses transcurridos desde que se anunciara la interrupción de la actividad terrorista se ha superado cualquier período anterior sin acciones etarras y sin tener que lamentar la existencia de víctimas mortales. Es verdad que subsiste una actividad para-terrorista protagonizada por sectores afines a ETA que continúan recurriendo a la violencia para tratar de imponer sus posturas y silenciar al que opina de forma diferente. Sin embargo, sería de necios no apreciar una mejora sustancial con respecto a la situación de hace pocos meses, en la que además de estas mismas actuaciones callejeras teníamos que soportar las acciones mortales de la propia ETA.

La raíz de la situación política actual está en el anuncio hecho por ETA el 16 de septiembre dando cuenta de la paralización de su actividad terrorista. Una organización con cuarenta años de

(*) Publicista.

(1) Aulestia, Kepa. *HB. Crónica de un delirio*. Temas de Hoy. Madrid, 1998.

historia, la mitad de ellos combatiendo con las armas en la mano contra un régimen democrático, sorprendió a propios y extraños anunciando una tregua indefinida y sin condiciones expresas. Si la sorpresa fue común para todos, probablemente, en contra de las apariencias, la desorientación fue mayor entre los afines a la propia ETA que entre sus enemigos ya que la vida política de los primeros, y en buena medida su presencia social, ha estado supe-
ditada por completo a los avatares de la organización terrorista.

¿Qué había pasado para que, de la noche a la mañana ETA paralizara el ejercicio de la violencia, su única razón de ser, y diera, aparentemente, una oportunidad a la política? Las causas son múltiples y a ellas me he referido más extensamente en otro lugar (2), pero, sucintamente, hay que apuntar varios factores.

En primer lugar, el agotamiento de la estrategia de huida hacia adelante implantada tras la crisis de Bidart en 1992. ETA, y las organizaciones legales de su entorno, desarrollaron a partir de 1993 una estrategia de radicalización dentro de la que se incluyó el acoso, con asesinatos incluidos, de los cargos públicos, especialmente del PP y PSOE, el acoso al nacionalismo mediante ataques a cargos significativos de la Ertzaintza, la destrucción de sedes y la presión sobre cargos locales, y la generalización de una actividad para-terrorista, perpetrada por los sectores juveniles afines a la banda etarra, que buscaba provocar la intimidación social a gran escala y silenciar por la fuerza la resistencia civil a los designios totalitarios de ETA.

Esta estrategia tuvo como respuesta la ampliación de la represión judicial y policial hacia las estructuras políticas legales, sospechosas de haberse involucrado en actividades que iban más allá del mero respaldo político e ideológico. La dirección de Herri Batasuna, cientos de militantes de Jarrai y de KAS, el diario *Egin* y varias empresas vinculadas a la izquierda abertzale se encontraron dentro de sumarios judiciales que han tenido una gran incidencia en el funcionamiento práctico de la izquierda abertzale. Si las actuaciones policiales en Francia habían puesto hace tiempo en peligro la retaguardia etarra y con ella la capacidad de que ETA ejerciera la «dirección política del proceso», como temía Eugenio Etxebeste (3), las radica-

(2) Domínguez, Florencio. *De la negociación a la tregua ¿El final de ETA?* Taurus. Madrid, 1998.

(3) Etxebeste, Eugenio. *Contribución a la autocrítica y a un debate necesario*. 1992

les actuaciones judiciales realizadas por el magistrado Baltasar Garzón ponían en peligro las retaguardias política, ideológica y hasta económica.

Las palabras atribuidas al fallecido líder de ETA Domingo Iturbe, «Txomin», adquirirían un valor profético en esta situación: «Primero nos detendrán a nosotros, después cogerán las armas y los zulos y, por último, nos cogerán el dinero. Entonces no habrá nada que negociar».

Además, la ciega huida hacia adelante de ETA llevó a esta organización a cometer el asesinato del concejal del PP Miguel Angel Blanco, sin tener en cuenta que la masiva reacción social iniciada en el momento del secuestro, cuarenta y ocho horas antes del crimen, se iba a quedar pequeña una vez consumado éste. Pese a los descreídos de la capacidad de influencia de la movilización social (4), la respuesta ciudadana que se produjo durante los «días de Ermua» fue capaz de provocar una reflexión en el seno de HB. Quienes habían sustituido la legitimidad de las urnas por la legitimidad de la movilización en la calle percibieron con claridad que también de ésta habían sido desplazados por una ciudadanía harta de la barbarie etarra y que, en el futuro, su situación sólo podía empeorar. Por ello llegaron a la conclusión de que había que sustituir la acción de las armas por la acción política y que en este nuevo proyecto debían arrastrar a ETA.

Otros factores adicionales que influyeron en la decisión de ETA de paralizar su actividad en septiembre del pasado año fueron la necesidad de evitar que se extendieran las disidencias internas que venían manifestándose desde hacía un año y que, aparentemente, estaban in crescendo; la mala situación organizativa en que se encontraba el grupo terrorista, que en el momento de la tregua sólo tenía células organizadas en Guipúzcoa y había visto reducir su actividad un 45% en los ocho primeros meses del año, en comparación con 1997, y el sentimiento de ser el último grupo terrorista europeo tras el acuerdo de paz de Irlanda.

El cese de la actividad de ETA ha sido el resultado de la confección de un inmenso puzzle de diferentes piezas, como ha señalado el ararteko Xabier Markiegi: «En el camino que ha llevado a la tregua han intervenido muchos vectores, antagóni-

(4) Rodríguez Fouz, Marta. «Los duelos de la memoria. De la política en tiempos de oscuridad». *Cuadernos de Alzate*, nº 18.

cos algunos, convergentes los más. Y cuando se suma masa crítica las reacciones precipitan» (5).

Empujada hacia la paralización de sus actividades por fuerzas internas y externas, ETA utilizó como cobertura política el Acuerdo de Estella para arropar una decisión que, probablemente, hubiera tenido que llegar más tarde o más temprano. La Declaración de Lizarra hizo más llevadero a ETA el anuncio de la tregua sin que se hubieran cumplido ninguna de las exigencias que en el pasado había impuesto como condiciones necesarias para cesar en sus atentados.

La tregua de ETA ha venido acompañada en el País Vasco de un terremoto político, con cambios profundos en las políticas de alianzas que han hecho de Herri Batasuna (presentada a las últimas elecciones autonómicas como Euskal Herritarrok) interlocutor habitual del PNV y socio en trámite de un gobierno vasco exclusivamente nacionalista, lo que le ha dado un protagonismo y un peso político sin precedentes.

La izquierda abertzale que hoy comparte mesa, mantel y pancarta con los dirigentes del PNV y que sueña con la recuperación de la unidad nacionalista perdida en 1979 con motivo de la aprobación del Estatuto, ha experimentado importantes cambios internos en el último año y todavía se encuentra sometida a tensiones y no pocos tics de esa etapa que dice que quiere superar.

MOVIMIENTOS PROFUNDOS

El primero de esos cambios ha sido la muerte de la Coordinadora Abertzale Socialista por inanición y el traslado del poder político a Herri Batasuna-Euskal Herritarrok. En el guiñol vasco, los hilos de la marioneta de HB no los sujeta la marioneta de KAS que está movida por la mano del titiritero superior, ETA. Ha desaparecido el nivel intermedio del guiñol y empiezan a soltarse algunos hilos del nivel superior.

Nacida en 1975, la Coordinadora (KAS) se convirtió en el «estado mayor» de la izquierda abertzale, como lugar de encuentro físico entre los representantes de los diversos grupos que la integraban, incluida ETA, para tomar las decisiones del conjunto. Pero, fundamentalmente, fue el poder vicario de ETA

(5) Texto de un artículo titulado *¿La movilización ciudadana?*, escrito por Xabier Markiegi para un número todavía no editado del boletín de Gesto por la Paz.

en el seno de las estructuras políticas de la izquierda abertzale. KAS, con su funcionamiento opaco, fue el metapoder que extendía sus tentáculos de control a todas las organizaciones, legales o no, para transmitir las consignas pertinentes y marcar la línea ortodoxa bendecida por ETA.

Con la crisis sufrida en la dirección de ETA a raíz de la operación de Bidart, en 1992, la Coordinadora Abertzale Socialista fue asumiendo nuevas parcelas de poder, a costa de la propia organización terrorista. El debilitamiento progresivo que ha experimentado ETA y las dificultades materiales que ha tenido en territorio francés para lo que, eufemísticamente, se ha llamado «ejercer la dirección política», que no es sino el control de las organizaciones afines, contribuyeron a potenciar el papel de KAS. Este grupo, en 1995, llevó a cabo su última reforma estructural en la que perdió el carácter de coordinadora de diferentes entidades para asumir las características de una organización convencional con sus propios militantes.

Sin embargo, KAS ha sido víctima de la pérdida por parte de ETA del papel de referente indiscutible en la toma de decisiones por los factores ya apuntados (debilidad organizativa y dificultades materiales para moverse en Francia, con lo que ello supone de problemas para citas y reuniones regulares) y, tal vez, por el menor peso político de los actuales dirigentes de la banda. Este debilitamiento del papel dirigente etarra ha supuesto en el seno de KAS el fin de la unanimidad obligada y ha abierto paso a las diferencias internas. Cuando ETA tiene la última palabra, no hay margen para la discusión de las decisiones, pero cuando ya no está el grupo terrorista encima para determinar lo que se hace y lo que no, las decisiones quedan en manos de los dirigentes de la Coordinadora que carecen ante sus pares de la autoridad reconocida a ETA.

Esta falta de una fuente indiscutible de autoridad ha dado pie a que, desde hace más de un año, en el seno de KAS hayan aparecido sectores con opiniones divergentes sobre la estrategia a seguir, al igual que los hay en HB o en cualquier otro partido. Pero si en cualquier formación política esto es un proceso normal que se resuelve por los procedimientos de debate internos, en el seno de KAS, acostumbrada al funcionamiento vertical y a la consigna, las diferencias le han hecho perder la función de ser el capitán del barco del conjunto de la izquierda abertzale. Si el capitán tiene las mismas dudas sobre el rumbo que el grumete, no se justifica su función cualificada.

El metapoder que controlaba desde la sombra los resortes de las diferentes organizaciones de la izquierda abertzale ha ido disolviéndose a lo largo del último año, sin convulsiones ni aspavientos. Con antelación, las antiguas organizaciones integrantes de la Coordinadora —Jarrai y LAB, fundamentalmente— habían adquirido un protagonismo individual propio, al igual que ha hecho Herri Batasuna el pasado año, superando un extenso período en el que se había visto oscurecida por la subordinación a las directrices y los hombres de KAS.

Un segundo proceso digno de mención, por su valor simbólico, fundamentalmente, que se ha producido en el seno de la izquierda abertzale es la recuperación para la vida política activa de un grupo de cuadros que ha estado obligado a guardar silencio durante una década por sus diferencias con ETA. Se trata de un centenar de antiguos miembros de HASI, encabezados por su antiguo secretario general, Txomin Ziluaga, que en 1988 fueron expulsados del partido y de HB por plantear la necesidad del abandono de las armas por parte de ETA. La recuperación de este colectivo de cuadros se ha producido en paralelo a la salida del poder en la izquierda abertzale de aquellos otros que los expulsaron diez años atrás.

Hace poco más de diez años, HASI (Partido Popular Socialista Revolucionario) sufrió una grave crisis interna. El sector que hasta entonces había estado al frente del partido fue descabalgado del poder, primero, y expulsado, después. Otro grupo que se identificaba con las posturas políticas que se marcaban desde ETA defenestró a los primeros y se hizo con el control de este partido de KAS. Los triunfadores han tenido un gran peso en el destino de la izquierda abertzale durante estos diez últimos años, pero hoy constituyen ya una generación políticamente agotada, pese a la juventud de algunos de sus miembros. Por el contrario, los derrotados entonces han vuelto ahora a sacar tímidamente la cabeza en la escena pública rompiendo una «omertá» política que ha durado diez años.

HASI, vivió entre mediados de 1987 y finales de 1988, una situación de crisis permanente, debido al enfrentamiento con ETA protagonizado por el grupo dirigente del partido, liderado entonces por Txomin Ziluaga. Fue una crisis intensa, dura y de hondo calado para HASI y la propia ETA, aunque a los ojos del ciudadano normal de la calle aquello no pasara de ser un ejercicio más de esoterismo propio de la izquierda abertzale.

La fase aguda de la crisis se inició en el verano de 1987, cuando la dirección de HASI criticó a ETA por el atentado de Hipercor y solicitó un cese en el uso de las armas. Los conflictos, sin embargo, venían arrastrándose desde unos años antes en el seno de KAS, grupo en el que estaban representados tanto ETA como HASI. Para aclarar las funciones de cada uno se aprobó en 1983 lo que se llamó «Ponencia KAS Bloque Dirigente», documento que no sirvió para resolver los conflictos y que obligó a aprobar un «Anexo Interpretativo» en 1987.

La dureza de la crisis del verano del 87 condujo a la celebración de un congreso en diciembre de ese año, que representó la primera maniobra para la depuración de los sectores críticos con ETA. Se suprimió la figura del secretario general, que había sido ocupada por Txomin Ziluaga desde 1978, dejando a éste como un dirigente más, y se separó del órgano de dirección de HASI a algunos de los afines a Ziluaga.

La segunda fase de la reconducción de HASI se produjo a mitad del año siguiente, con la expulsión de Txomin Ziluaga y varios de sus seguidores, mientras otra parte importante de la militancia se marchaba voluntariamente en desacuerdo con la depuración. En diciembre de 1988 culminó todo este proceso con la celebración de un nuevo congreso con participación exclusiva de quienes se identificaban con las pautas políticas que la dirección de ETA había establecido para solventar la crisis de modo expeditivo.

El sector ganador de aquella crisis estaba formado por dos grupos generacionales bien diferenciados. El primero de ellos era el constituido por personas nacidas en los años cuarenta, con experiencia política acreditada, que constituía el núcleo dirigente de la fracción.

Alineados con esta misma fracción se situó un grupo de jóvenes nacidos en los años sesenta, que carecían de la experiencia de los anteriores, aunque algunos de ellos habían tenido cargos de responsabilidad en Jarrai.

El sector perdedor estuvo liderado por Txomin Ziluaga, uno de los más veteranos por haber nacido en los años treinta, y Simón Loyola, de la década siguiente. Sin embargo, el grueso de los apoyos de esta fracción lo constituían los miembros de la generación nacida en los cincuenta, que apenas estaban representados en el bando ganador.

Nunca una crisis política se ha desarrollado con más silencio que la sufrida por HASI hace diez años. No hay otro caso de un partido que haya sufrido una expulsión colectiva de este nivel que haya vivido el conflicto con tal silencio, con ausencia total de polémica pública y menos beligerancia exterior. Los mejores cuadros de HASI, con un alto nivel de preparación ideológica, formados en el marxismo ortodoxo y con una gran vocación política, fueron expulsados de la vida pública y acataron la decisión con la mayor resignación, como si fuera una opción decida voluntariamente.

El ostracismo político y su desaparición de la vida pública fue la condición impuesta para que su incorporación a la vida privada se desarrollara sin contratiempos. Y durante una década, el grupo derrotado ha vivido sujeto a esta «*omertá*» política, con absoluta discreción y sin actividad pública conocida. Por el contrario, la generación ganadora de la crisis de 1988 pasó a ocupar relevantes puestos de dirección en el seno de Herri Batasuna, de KAS o de LAB durante este tiempo.

El grupo vencedor, sin embargo, no ha sido homogéneo durante esta década. Algunos han sido depurados por sus propios compañeros, como Josu Iraeta, que apareció públicamente como el «hombre fuerte» de HASI en 1987, o José Antonio Egido Sigüenza, representante de unas posturas de comunismo ortodoxo difíciles de digerir hasta para sus propios compañeros.

Algunos integrantes de aquel grupo se enrolaron abiertamente en ETA, mientras otros han tenido condenas por colaboración ocasional. Los que formaban parte de la Mesa Nacional de HB hasta 1997, se encuentran actualmente en prisión. Otro núcleo con responsabilidades de gestión en Orain, se encuentran procesados tras pasar unos meses en prisión preventiva.

La generación política del 88 que salió vencedora del congreso de HASI parece haber llegado a una situación de agotamiento natural, víctima del impulso de radicalidad que supuso la salida de la crisis de hace una década.

Mientras una parte de los protagonistas de aquel conflicto desaparecen de la escena política, los derrotados han empezado, tímidamente, a dejarse ver. El líder del grupo, Txomin Ziluaga, ha recuperado cierto protagonismo por su participación en manifestaciones públicas y actos de apoyo a la anterior Mesa Nacional de HB.

A principios de julio del pasado año, se dió a conocer el Santi Brouard Taldea, colectivo que se define como «taller de ideas», que quiere aportar a la izquierda abertzale y a HB sus análisis. Es significativo que en la presentación del documento con el que se ha hecho público el nacimiento de este colectivo se destaque que agrupa «a militantes, muchos de ellos muy referenciales para la izquierda abertzale, que hace diez años dejaron de militar organizadamente, y que vuelven a tener una relación de aportación y de trabajo».

El Santi Brouard Taldea, compuesto al parecer por algo más de un centenar de personas, representa el banderín de enganche a través del cual aquellos que se fueron en grupo de la vida política regresan a ella tal como se fueron, es decir como colectivo organizado.

También resulta significativo que el reencuentro de este colectivo con HB esté avalado por alguna figura simbólica de la coalición, como Periko Solabarria.

Teniendo como referencia la trayectoria pasada de los integrantes de este colectivo es coherente suponer que su papel en la izquierda abertzale puede ser el de contribuir a un reforzamiento del poder «civil» frente a ETA.

Un hecho que propiciaba el optimismo tras la declaración de tregua era que el proceso que ha llevado al cese de la actividad terrorista había sido asumido por una amplia mayoría en el seno de la izquierda abertzale y lo había sido, además, con el convencimiento de que el uso de la violencia estaba ya estratégicamente agotado y era un callejón sin salida.

A diferencia, por ejemplo, de Argel, en el que la tregua fue un cálculo encaminado a obtener unas contrapartidas inmediatas, en esta ocasión quienes impulsaban desde las filas de HB y el resto del entorno político de ETA este proceso lo hacían convencidos de que el fin era silenciar las armas y no obtener de ello cualquier rentabilidad.

La movilización de Ermua había dejado meridianamente claro que el terrorismo jugaba en contra de los intereses del entorno político de ETA y que era necesario cambiar radicalmente para no ser engullidos por el torbellino generado por las armas.

De esta forma, en la asamblea de HB celebrada en septiembre en Oiartzun, a pesar de que la mayoría de los delegados pre-

APARICIÓN DE CONTRADICCIONES

sentes no tenían conocimiento en detalle de los entresijos de las negociaciones con el PNV y, quizás, del calado de la operación en marcha, tres cuartas partes de los asistentes dieron el visto bueno al nuevo proyecto político que incluía, nada menos, que cambiar unas siglas con casi veinte años de antigüedad. Además, la iniciativa tendría de antemano el apoyo del colectivo de presos de ETA, hecho de una gran importancia simbólica.

La gran duda era saber si en el seno de ETA existía el mismo grado de convencimiento sobre el agotamiento de su razón de ser —el empleo del terrorismo— que en el seno de HB. Falta, y falta, información precisa para conocer el desarrollo del debate en el seno de ETA, si se han desarrollado facciones opuestas y si al declarar la tregua se ha hecho con el convencimiento de que el objetivo es el abandono de las armas o con otros intereses a corto plazo.

El último etarra detenido en Bélgica, Juan Cruz Maiztegui Bengoa, entrevistado por una cadena de televisión, declaró que la tregua era «una apuesta de la dirección» que esperaba que tuviera éxito. La idea de que se trate de una decisión adoptada por la cúpula encaja con el funcionamiento habitual de ETA, una organización vertical en la que, además, los militantes acostumbran a asumir lo que sus dirigentes deciden. Esta circunstancia es, por un lado, positiva pues si la cúpula etarra ha interiorizado la necesidad del abandono de las armas puede arrastrar al resto de la organización. Sin embargo, la vertiente opuesta es que ante una decisión de ese calado una parte importante de la militancia puede no haber llevado al convencimiento de que ha pasado la hora de las armas. En ese caso, existiría un caldo de cultivo para que, a medio plazo, alguien intentara volver a las armas.

La declaración de septiembre motivó la aparición en público de opiniones de miembros de ETA en apoyo de la nueva estrategia, alguna de ellas tan significativa como la del escritor en euskera Joseba Sarrionaindia quien en un extenso artículo (6) ofrecía una argumentación sólida, desde la óptica de un independentista, y elaborada para proponer una estrategia política alternativa a las armas. Resultaba más floja en el análisis histórico que hacía del inicio de la transición, quizás derivado de la necesidad de justificar su propia peripecia personal.

(6) Sarrionaindia, Joseba. *Contra la idea de necesidad*, en *Euskadi Información* del 24 de octubre de 1998.

Aunque carente del menor atisbo de autocrítica, Sarrionaindía hizo una apuesta clara por el camino abierto por la tregua y la Declaración de Estella. «Mantener la guerra, y habría que llamarla así aunque haya sido de baja intensidad, se ha demostrado negativo para todos, tanto estratégicamente como moralmente —afirmaba—. Sólo ha sido rentable para algunos cargos policiales españoles que han hecho del antiterrorismo su negocio particular».

Sarrionaindía añadía que mantener «la guerra» no sólo sería negativo «para los españoles, también es negativo para los vascos». «El clima social de enfrentamiento y desconfianza dificulta avanzar en el sentido de lo que suele llamarse construcción nacional», apostillaba el escritor, al tiempo que resaltaba que los daños morales serían mayores que los políticos.

Tras el optimismo inicial hay que advertir algunas nubes que han aparecido sobre el cielo de la tregua. La postura reflejada en el comunicado de ETA difundido el día 22 de diciembre supone un paso atrás con respecto a la actitud adoptada por esta organización en el escrito de 16 de septiembre en el que anunció la tregua indefinida. ETA asume ahora un papel político similar al que se reservaba para sí en el documento denominado «Alternativa Democrática» de 1995, en detrimento de la delegación de funciones en los partidos nacionalistas que había hecho en septiembre.

Esta cuestión supone un cambio radical de la postura de la organización terrorista, ya que el nuevo papel que se reserva no estaba contemplado en ninguno de los dos comunicados hechos públicos desde la tregua, ni en las declaraciones hechas a la BBC en octubre.

En la «Alternativa Democrática», dada a conocer tras el atentado contra José María Aznar en 1995, ETA exigía al Gobierno como condición previa a cualquier tregua que negociara con ella «el reconocimiento de Euskal Herria» que conllevaba «la aceptación del derecho de autodeterminación y unidad territorial» (eufemismo para referirse a la integración de Navarra). En segundo lugar, exigía un acuerdo para el «respeto de los resultados del proceso que se abrirá en Euskal Herria».

Uno de los elementos del comunicado de tregua de septiembre era que ETA anunciaba la paralización de sus actividades sin condiciones, sin exigir ninguna negociación con el Gobierno, emplazando únicamente a los partidos nacionalistas a avanzar en una estrategia común. La continuidad de la

tregua quedaba determinada por lo que se avanzara en este camino, pero no por lo que se pudiera negociar con Madrid. En el segundo comunicado, del 5 de noviembre, no se modificaba esta postura.

Ahora, ETA da marcha atrás y asume un protagonismo de primer orden al plantearse como negociador de un acuerdo político con el Gobierno. Además, condiciona la continuidad de la tregua a lo que se avance en esta negociación, lo que supone concretar mucho más de lo que hasta ahora había hecho. En 1995 para declarar la tregua ETA exigía que Madrid aceptara estas exigencias; ahora, con la tregua declarada hace cuatro meses, la organización terrorista lo que condiciona es la continuidad de la misma.

El Gobierno español, según ETA, «ha tenido el medio y el testimonio oficial» de que «lo que España debe pactar y acordar con Euskadi ta Askatasuna es el reconocimiento de Euskal Herria, su territorialidad y el derecho a elegir libremente su futuro. Ni más ni menos».

A partir de lo anterior, hay que concluir que algo ha pasado en ETA durante estos meses que le ha llevado a recuperar viejas estrategias que habían quedado abandonadas en septiembre, algo que es independiente de los acontecimientos habidos en la sociedad vasca —elecciones con el ascenso de EH, configuración de un Gobierno nacionalista, tanteos para entablar contactos con el Ejecutivo de Aznar, etc.—, algo que tiene que ver con los debates internos en el seno de la organización terrorista. Y ese algo puede tener que ver con la aparición de diferencias en el seno de este grupo.

Durante los días previos al comunicado, en el seno del nacionalismo democrático se estaban manifestando actitudes de pesimismo que no se percibían en las semanas anteriores. Tanto en las filas del PNV como de EA se tenían noticias de una actitud de ETA más reticente, de una menor predisposición a continuar en la línea abierta en septiembre. Paradójicamente, esto ocurría cuando se avanzaba hacia el Gobierno nacionalista, que supone un compromiso de continuidad con la línea de Estella y que va a dar a Euskal Herritarrok un protagonismo político sin precedentes.

Por otro lado, la persistencia de la violencia para-terrorista que tiene como finalidad intimidar a los partidos que no se han alineado con el Acuerdo de Estella y acosar a las fuerzas de seguridad revela la dificultad que tiene el entorno de ETA para adaptarse a una acción política convencional.

Al socaire de la campaña de movilización puesta en marcha en defensa del acercamiento de los presos, el pasado mes de noviembre, se ha reactivado la violencia para-terrorista. En los diez primeros días de enero el número de actos violentos registrados se eleva a una veintena, prácticamente los mismos que en todo el mes de diciembre del año pasado.

La violencia callejera crispa la vida pública y tensa las relaciones entre los partidos políticos. Además alimenta la sospecha de que es una «violencia delegada» y que su continuidad forma parte de la estrategia etarra y responde a los llamamientos hechos por la organización terrorista para hacer imposible la vida a quienes no piensan como ellos.

Si es grave que estos incidentes se repitan a diario, más lo es la reacción comprensiva que se ha escuchado desde Herri Batasuna, justificando la violencia por el hecho de que existan desacuerdos en la política penitenciaria o cualesquiera otros «conflictos». Los partidos que forman el Gobierno vasco no han podido menos que exigir a HB una condena de los incidentes, por lo que éstos pueden acabar perturbando el entendimiento entre las fuerzas nacionalistas.

Es sabido que buena parte de las resistencias internas que está teniendo Herri Batasuna en la reorientación de su línea política acordada este verano proceden de sus bases más jóvenes que son, precisamente, aquellas que durante los últimos años han estado más implicadas en el desarrollo de todas las actividades para-terroristas.

La coalición ha hecho un esfuerzo por tratar de integrar a estos sectores en el nuevo proyecto que se quiere desarrollar en un marco pacífico. Una muestra de este afán lo constituye la colocación en puestos relevantes de las listas autonómicas de algunos de los líderes de Jarrai, lo que supone un afán de implicarles de forma directa en el desarrollo de las nuevas orientaciones políticas.

El desarrollo de la violencia callejera fue una decisión adoptada en su momento por los «estados mayores» de la izquierda abertzale y a ella corresponde desactivarla. Quizás por ello, el ex consejero de Interior, José Manuel Martiarena, reclamaba una «reprimenda política pública» de los dirigentes de HB hacia los responsables de los últimos atentados a fin de evitar que continuaran en el futuro. Sin embargo, la reacción pública de los dirigentes de esta formación política ha sido tibia y comprensiva. Nada tiene que ver esta postura con las críticas que

formulara el secretario general de LAB, Rafa Díez, en diciembre de 1997 cuando buscaba apoyos para protestar por el encarcelamiento de la Mesa Nacional de HB.

Los ataques de las últimas semanas pueden ser interpretados como la muestra de la dificultad de desactivar una práctica violenta en la que han sido «educadas» las bases juveniles de HB durante los últimos años. A lo largo de este tiempo han sido adoctrinadas en el valor de la violencia para obtener logros políticos, en la importancia estratégica de este tipo de actuaciones y han sido instruidas para llevarlas a cabo. Se les ha alentado y dirigido, fomentando desde arriba una dinámica que ahora no parecen ser capaces de frenar.

Los jóvenes que han asumido esos planteamientos no comprenden que, de la noche a la mañana, tengan que renunciar a los métodos expeditivos y directos por los más sutiles, y menos comprensibles en ocasiones, mecanismos de acción exclusivamente política. Este sector que durante años ha sido alentado a salir a la calle a desarrollar acciones violentas, sigue con los mismos parámetros por inercia.

Algo de esto ocurrió en 1992, tras el acuerdo que puso fin al conflicto de la autovía. HB y KAS, que habían utilizado con profusión a sus bases juveniles para involucrarlas en ataques contra las empresas constructoras de la autovía durante dos años, se vieron desbordadas y no fueron capaces de frenar a los grupos violentos que ellos mismos habían puesto en marcha. La violencia genera un tipo de actitudes y comportamientos que no desaparecen de la noche a la mañana.

También es posible hacer una lectura de los atentados que se están produciendo ahora como un uso deliberado y meditado de estos procedimientos por parte del entorno político de ETA. Mientras la organización terrorista se encuentra inactiva debido a su declaración de tregua, es la violencia callejera la que ocupa su lugar y sobre la que recaen las mismas funciones desestabilizadoras que desempeña el terrorismo etarra.

Habría que recordar en este punto que en Irlanda, el IRA no puso fin a todos sus actos de violencia ni siquiera durante la tregua. Los terroristas republicanos siguieron dando palizas y rompiendo brazos o piernas a personas consideradas delincuentes y traficantes de droga. Incluso se registraron algunos asesinatos de este tipo de objetivos, asumidos con nombre ficticio y de conveniencia, pero atribuidos al IRA.

La tibieza mostrada por HB a la hora de desmarcarse de las últimas actuaciones violentas favorece que se pueda hacer una lectura de la situación de este tipo, una lectura según la cual no se trata de inercias del pasado en grupos juveniles, sino una estrategia premeditada «desde arriba». De acuerdo con este esquema, la violencia para-terrorista actúa como recordatorio de que tras ella se encuentra todavía el «gran hermano» etarra dispuesto a volver a las andadas. Se obtienen algunos frutos similares a los que obtendría la actuación de ETA —intimidación, enfrentamiento entre los partidos democráticos, inestabilidad de la vida política—, pero permitiendo a la organización terrorista seguir oficialmente de tregua.

La violencia para-terrorista no sería sino el desarrollo de los llamamientos formulados por ETA tras la tregua para perseguir socialmente «a los españoles», haciéndoles la vida imposible en el País Vasco. En este supuesto, sin embargo, lo que estaría en juego sería la voluntad real de paz de Herri Batasuna, de ETA o de ambos, con las consecuencias que ello conllevaría.

En los sectores más radicales de la izquierda abertzale existe la convicción de que la violencia ha sido útil para forzar un cambio de postura del PNV y acercarlo a los postulados de HB. Entre 1993 y 1997 se utilizó el acoso terrorista al partido mayoritario como instrumento para hacerle cambiar. El resultado fue, a los ojos de quienes promovían tal acoso, positivo y así lo expresaron en uno de sus documentos: «La Izquierda Abertzale ha logrado remover en cierta medida la posición del PNV, tanto mediante la incidencia política de ETA (llevando a cabo acciones muy selectivas en contra de la Ertzaintza) como gracias a la presión de la kale borroka» (7).

Los datos muestran cómo el acoso al PNV cedió cuando empezó la negociación que llevó a la Declaración de Estella.

Con estos antecedentes, no es de extrañar que en el seno del entorno de ETA subsistan los convencidos de la «bondad» de la violencia para forzar la voluntad de otros partidos, como creen que han forzado la del PNV.

Y ello pese a que la persistencia de la violencia callejera reduce el margen de maniobra del Gobierno de José María Aznar. El presidente del Ejecutivo había anunciado su disposición a

(7) Documento de KAS denominado *Karramarro II*, 1997.

incluir a HB en sus contactos regulares con los partidos, pero ha exigido para ello una situación política normalizada dentro de la que no caben los incendios, los apedreamientos, los artefactos o las amenazas. Mientras se prolongue la violencia y con ella la anormalidad, más se tardará en convertir a HB en un interlocutor ordinario del Gobierno.

EL PEAJE DE LA PAZ

Aunque sea obvio, hay que advertir que la migración política que está realizando la izquierda abertzale no obedece a un impulso ético —quizás con la excepción individual del antiguo jefe del aparato político de ETA, José Luis Alvarez Santacristina—, sino a la necesidad de sobrevivir políticamente en un entorno adverso que amenazaba el futuro de la opción representada por ETA y HB.

Obligados a realizar la mudanza, el entorno político de ETA ha jugado con habilidad sus cartas y, además de llevarse en el viaje algunas de las peores artes del pasado, han cobrado el peaje a los barqueros que les están ayudando a cruzar el río.

El comunicado de septiembre de ETA y la actuación política posterior de HB ha ido encaminado a echar sobre la espalda del PNV la responsabilidad del futuro de la tregua. Mientras el PNV se mantenga fiel a las reglas de juego marcadas por HB la inactividad terrorista parece asegurada, pero si pretende desmarcarse se le advierte que pone en peligro la paz.

Jon Salaberria, antiguo líder de Jarrai y hoy parlamentario de Euskal Herritarrok, ha expresado este chantaje político de forma más clara que sus compañeros: «Dicho de otra forma —escribía—, que el PNV volviese al redil español supondría una decisión equiparable, por su calado, a que ETA suspendiese su tregua. Dicho todavía más claro, cuando el partido de Arzalluz afirma que el alto el fuego de la organización armada es irreversible, lo que está diciendo —esperemos que así lo entienda y asuma— es que su apuesta por la vía soberanista no tiene vuelta atrás» (8).

El texto de Salaberria establece una relación de causa-efecto entre la actuación política del PNV y la continuidad o no de la tregua de ETA, de forma que la inactividad terrorista se mantendrá en tanto el PNV actúe en coincidencia con la izquierda abertzale.

(8) Salaberria, Jon. *La llave está en Euskal Herria*, en *Euskadi Información* del 8 de enero de 1999.

EL FIN DE UN PROYECTO

José Miguel Larraya (*)

El Estatuto de Autonomía de Guernica está condenado a muerte. El esfuerzo político más ambicioso emprendido nunca por la sociedad española para buscar un lugar de encuentro con los grupos políticos nacionalistas, armados o no, agoniza al ser desahuciado por la parte de la sociedad vasca con la que se pactó ahora hace veinte años. La actual dirección del nacionalismo vasco considera que ha cubierto en las dos últimas décadas la primera etapa en su marcha hacia la soberanía y ha anunciado que se dispone a renegociar las bases del acuerdo. Para ello ha impulsado la convergencia de todos los grupos nacionalistas —incluida ETA— en la defensa de un programa mínimo cuya proclamación supone la ruptura del consenso estatutario, refrendado por abrumadora mayoría por la sociedad vasca hace ahora veinte años. El anuncio por parte de ETA, tras la firma de este acuerdo de mínimos en Lizarra-Estella, de suspender indefinidamente sus acciones armadas ha llevado a algunos a la delirante conclusión de que nos encontramos en un proceso de diálogo con la organización terrorista para que ésta entregue las armas a cambio de la libertad de sus presos. Negar que ETA quiera que sus presos salgan de la cárcel sería absurdo, tanto como pretender que sólo por eso ETA y las otras fuerzas nacionalistas piensan renunciar a su objetivo principal: el reconocimiento del derecho de autodeterminación o, dicho más claramente, el reconocimiento de una soberanía vasca que en el lenguaje postmoderno que nos invade se denomina ámbito vasco de decisión. La suspensión de los atentados terroristas más graves —asesinatos, secuestros y atentados con bombas de gran potencia— no excluye que se mantenga un terrorismo de baja intensidad perpetrado

(*) Publicista.

por los grupos organizados en los que recluta a sus militantes la organización terrorista que se reorganiza —intentando descubrir fisuras e infiltraciones— mientras sigue reclamando el llamado impuesto revolucionario, para costear su supervivencia como organización armada. Nos encontramos, por tanto, frente a una nueva situación dominada por la formación de un frente nacionalista vasco, que ve reforzada su imagen por la decisión de ETA de suspender sus acciones armadas mientras el frente sea capaz de avanzar hacia los objetivos pactados. La violencia, por tanto, ha pasado de ser expresa a ser latente. Y si vuelve, ya lo ha advertido el Frente Nacionalista, la culpa será de aquellos que se niegan a aceptar sus propuestas.

Tal vez sea otra obviedad reconocer que lo anterior es parte del éxito que ha tenido el nacionalismo para desafiar la idea de España como unidad política y cultural en el último cuarto de siglo. Pero si no lo admitimos, tampoco podremos admitir que nos encontramos ante una situación política inédita en los últimos años, y de cuyo desenlace dependerá la estabilidad política de las próximas décadas. Pero para poder abordar el problema que se plantea habría que desbrozar la senda de algunas plantas venenosas que emponzoñan el ambiente no dejándonos ver ni los árboles ni el bosque. Adelantemos algunas hipótesis.

La formación de una conciencia nacional separada y distinta a la española en la sociedad vasca ha sido un proceso lento y constante, anterior a Sabino Arana Goiri. El euskarismo, en su formulación soberanista o antes como identidad cultural, cuenta por tanto con profundas raíces, y su actual hegemonía en Guipúzcoa y Vizcaya, y en menor medida, en Alava, se debe a que en las últimas décadas no ha tenido que enfrentarse en el seno de la sociedad vasca a la crítica o al desafío de la otra conciencia nacional, de la otra identidad, de la identidad española. No ha ocurrido lo mismo ni en Navarra ni en los territorios franceses, donde existen fuertes identidades antagónicas que han bloqueado el desarrollo de la identidad nacional vasca. La crítica del Aranismo, se ha producido más en Madrid que en los medios de comunicación vascos, sometidos a una doble presión nacionalista: una directa de la violencia etarra, y otra mas sutil pero no menos asfixiante del nacionalismo, dispuesto siempre a denunciar como enemigos del pueblo a sus críticos. El nacionalismo vasco, además ha hecho un uso hábil del franquismo en su campaña de deslegitimación de la idea de España. El Estado franquista como verdugo de la ciudadanía española, entendida ésta como

amparo de la dignidad y de los derechos civiles y políticos de las personas, luchó contra el nacionalismo vasco pero liquidó también parte de la identidad española en la sociedad vasca. El franquismo, con su exaltación de un nacionalismo español de iconografía imperial y fascista, su espíritu centralista, contaminó durante años la identidad nacional española en el País Vasco. Las fuerzas democráticas que se identifican como españolas se sintieron incapaces de replicar a un nacionalismo dedicado desde el primer día a impulsar un proceso que avanza en un doble frente: por un lado construir y afirmar la identidad nacional vasca; por otro, negar y destruir la identidad española. Los crímenes del franquismo son, en los años decisivos del nacimiento de la Autonomía Vasca, monopolio del arsenal dialéctico nacionalista. La virtual desaparición en esos primeros años del conservadurismo españolista —AP y UCD— de la sociedad vasca, golpeado por el terrorismo de ETA y la descalificación del nacionalismo, es la prueba de la terrible herencia que dejó el franquismo en las dos provincias vascas más industriales y pobladas. Este *trauma español* será decisivo en el debate político vasco y es una de las claves para entender el proceso político que vivimos.

El desarrollo de una conciencia nacional vasca con los instrumentos que facilitan las instituciones autonómicas, provinciales y municipales en su mayoría bajo control nacionalista —política educativa, cultural y medios de comunicación— apenas ha encontrado oposición en unos partidos consternados por el terrorismo omnipresente de ETA y enfrentados, a veces, de forma visceral. El PSOE, sometido al doble desgaste de ser un Gobierno reformista en Madrid y un compañero de viaje del nacionalismo en Vitoria, y corroído por los terribles errores y delitos cometidos desde el Ministerio del Interior, es hoy un partido fatigado con una falta aparente de confianza en sus propias ideas.

La libertad de maniobra, la capacidad táctica acumulada por el nacionalismo en los últimos años, se puso de manifiesto en la gran operación envolvente desplegada el pasado otoño. En una circunstancia aparentemente hostil a cualquier acercamiento a HB —a menos de un año del crimen de Ermua que sublevó a la ciudadanía, y de las acciones judiciales que han llevado a la Mesa de HB a la cárcel y han cerrado el diario *Egin*—, el nacionalismo puso en marcha una ambiciosa operación política: el pacto de Lizarra-Estella. Lejos de batirse a la defensiva, el nacionalismo se reagrupó e inició su ofensiva. La dirección nacionalista utilizó en su favor la debilidad objetiva de ETA,

golpeada duramente por la policía desde 1992, aunque para ello debió de asumir el riesgo de levantar la bandera de la autodeterminación, disfrazada de ámbito vasco de decisión. La actual dirección nacionalista considera, acertada o erróneamente, que cuenta con suficientes fuerzas para dar una batalla que, en caso de no ganar, tampoco supondrá un descalabro para el nacionalismo como movimiento. Posiblemente, en caso de fracasar, sólo le costará el cargo en la dirección del partido de Xabier Arzalluz y a sus compañeros en esta aventura y eso, incluso, está por ver.

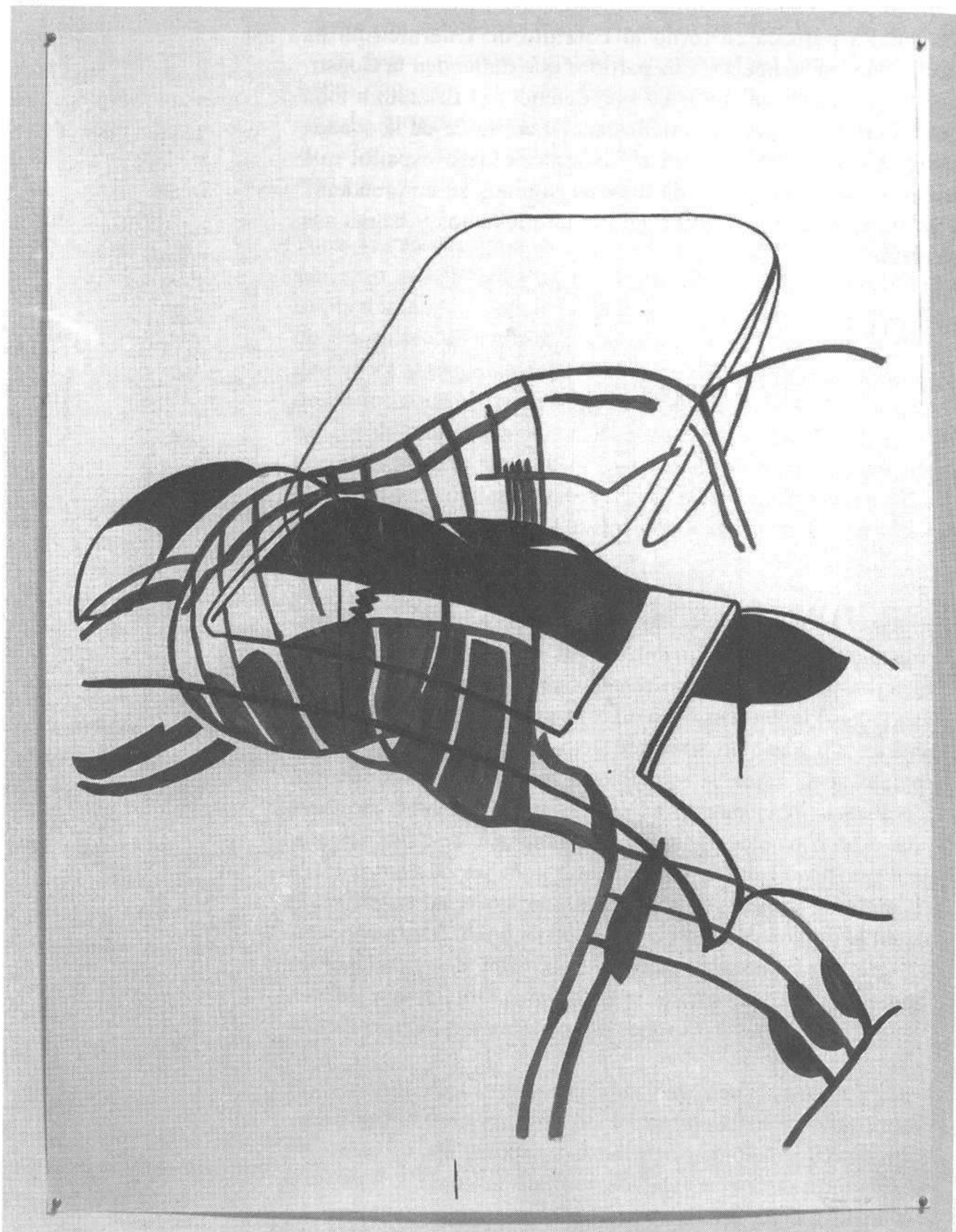
Pero de cualquier manera, y volvemos al principio, el nacionalismo considera que ha avanzado lo suficiente en su implantación en la sociedad vasca como para desafiar al Estado y a un sector muy importante, tal vez la mitad, de la sociedad vasca y reclamar un nuevo pacto. El nacionalismo vasco, desde las cotas de poder alcanzadas con el Estatuto de Guernica, pide más. La negociación con ETA es un espejismo del que sólo habla el Gobierno. La organización ya ha informado que si quiere dialogar sobre los presos, que hablen con sus portavoces en las cárceles. La negociación política está en Lizarra-Estella.

El PP y el PSOE y amplios sectores de la sociedad vasca que no se reconocen en esos dos partidos, y que tampoco asumen las tesis de la actual dirección nacionalista, deberán responder al desafío que se ha planteado. Lo quieran o no, el frente nacionalista ha anunciado que dará una serie de pasos que es inútil ignorar. Pero antes, otros importantes sectores de la sociedad española deberán asumir que se ha desvanecido su ilusión de integrar al actual nacionalismo vasco —violento o no— en el sistema político español. La dirección del nacionalismo vasco prosigue su larga marcha hacia una hegemonía total en una sociedad plural como es la vasca. Su alianza con otras fuerzas nacionalistas —el Pacto de Barcelona— anuncia que tiene una estrategia ambiciosa para que el problema vasco no sea aislado, «capsulizado», por el Gobierno central.

¿Están dispuestos los dos partidos mayoritarios a asumir la gravedad del desafío lanzado por el nacionalismo? ¿Son capaces de poner en pie un discurso político nacional y democrático, movilizar a amplios sectores sociales hoy desamparados, no vacilar ante la amenaza de la fractura social que esgrimen quienes la provocan? ¿Existe en la oposición la voluntad de renunciar a cualquier ventaja política partidista por las dificultades que se le avecinan al Gobierno? ¿Se ha borrado de la memoria de los militantes y dirigentes del PSOE el apoyo del PP a la

operación de desenterrar los cadáveres del GAL para enterrar a Felipe González y al gobierno socialista? ¿Existe, en fin, voluntad de afrontar el problema?

La batalla política en torno al Estatuto de Guernica no ha hecho más que empezar. Los partidos que defienden la Constitución no tienen más remedio que defender el Estatuto a toda costa o pactar un arreglo circunstancial en busca de la soñada integración nacionalista en el sistema político español que nunca se produce. ¿Cuál de los dos caminos se emprenderá? Fíjense en lo que han hecho en los últimos años y hagan sus apuestas.



SOCIOLOGÍA Y CONTEXTO SOCIAL

Ander Gurrutxaga Abad (*)

INTRODUCCIÓN

La Sociología es una ciencia relativamente nueva en el panorama social y universitario del País Vasco. Como ciencia social institucionalizada tiene poco más de treinta años de existencia, por más que algunos se empeñen en buscarle antecedentes remotos. El hecho es que si relacionamos la creación de la ciencia sociológica con la institucionalización a través de la estructura universitaria sólo podemos datar la aparición en la década de los años sesenta. En los setenta y ochenta se consolida la estructura institucional y comienza el proceso de expansión.

Los hitos más significativos de este proceso son: la aparición, casi desde la nada, de una comunidad científica formada por ciento cincuenta miembros, tres facultades universitarias y dos mil cuatrocientos estudiantes. En los últimos diez años se han defendido cincuenta tesis doctorales, se han publicado más de cien libros y cientos de artículos en diferentes revistas. Los investigadores vascos en Sociología participan regularmente en congresos y encuentros de esta especialidad.

(*) Catedrático de Sociología Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

La conclusión es evidente; en un corto plazo de tiempo la Sociología se ha constituido en un saber específico. Pero los procesos, al igual que la historia, no se pueden acelerar más de lo que el proceso demanda y la sociología convoca hoy en día varios problemas que mediatizan su futuro. Los más relevantes son: la debilidad de algunas áreas temáticas, la atomización de la investigación, la precariedad de la profesión de sociólogo, la inercia del mimetismo y la resistencia a aceptar nuevos escenarios sociales y políticos.

La Sociología vive un presente prometedor viniendo de un pasado casi inexistente, pero el futuro está atravesado de luces y de sombras. Este artículo es un recorrido sintético por algunas de las claves de nuestro devenir. Formulo en él algunas hipótesis que ayudan a explicar de dónde venimos los sociólogos, quiénes somos y cuáles son algunos de los problemas que condicionan el futuro de esta ciencia social.

Las Condiciones del Conocimiento Sociológico

Es un lugar recurrente en la historia de la ciencia referirse a las condiciones que hacen posible la aparición de un cuerpo de conocimientos. La Sociología no escapa a

esta tendencia general. R. Nisbet lo percibe así cuando quiere explicar las condiciones históricas necesarias para el surgimiento del quehacer sociológico. Así, dirá que son las revoluciones industrial y política los hechos estructurales de la apropiación sociológica del hecho social y las que alumbran un tiempo nuevo y con él nuevos problemas, nuevas condiciones y nuevas soluciones.

La Sociología nace en el contexto histórico que hemos convenido en denominar contexto de crisis y es, como tal, ciencia de crisis y eterna problematizadora de lo que parece evidente; sea cuando explica la cuestión social, la articulación de la complejidad moderna o el valor de la integración y el conflicto.

Esta breve excursión por la vereda del camino que queremos transitar me conduce a una conclusión; la Sociología se constituye como saber autónomo cuando la naciente sociedad industrial inaugura formas nuevas de acercarse al mundo, de contemplarlo y, sobre todo, de comprenderlo como producto humano.

Pero siendo sugerente esta disquisición no responde satisfactoriamente a la pregunta de ¿por qué el contenido actual de la Sociología ha llegado a ser lo que es y por qué adopta formas institucionales, perspectivas y discursos diferentes en uno u otros países? ¿Por qué en unos lugares su desarrollo es temprano, mientras que en otros es más tardío? Ante estas preguntas cabe una primera respuesta; la Sociología es creada por individuos y promovida posteriormente a través de la consolidación institucional. Al igual que otras ciencias, sólo con un grado suficiente de institucionalización la ciencia social puede desarrollarse con suficiencia. Si esto es así, podríamos decir que está más institucionalizada en aquellos lugares donde existe como

rama específica del saber, con discurso propio, cuenta con grupos de pensamiento e investigación, escuelas capaces de reproducir y amplificar esta perspectiva y estructuras editoriales para presentar ante la comunidad científica los progresos científicos y la perspectiva teórica. Ni que decir tiene que son también necesarias para la consolidación las disponibilidades financieras, administrativas y logísticas para la investigación y la estructura editorial necesaria para la transmisión del conocimiento acumulado.

Ni la necesidad objetiva de la Sociología para explicar los hechos y las acciones sociales ni la existencia de sociólogos individuales hacen sin más posible el desarrollo de esta disciplina. Estas son, ciertamente, condiciones necesarias pero no condiciones suficientes. Por el contrario, el entramado institucional se presenta como la condición necesaria para la gestación de la ciencia sociológica como saber autónomo.

Las que acabo de presentar no son sino condiciones generales del proceso de institucionalización de la Sociología, pero hay además condiciones particulares que deben servir para explicar su trayectoria en lugares específicos. Hay preguntas que sólo conviene hacerse a la luz de las condiciones históricas concretas y que sólo encuentran respuesta desde la debida comprensión de esos marcos específicos.

Plantearnos el desarrollo de la Sociología en el País Vasco implica, cuando creemos que una ciencia es el producto de individuos y de condiciones institucionales que en unos y en otros casos desarrollan su pensamiento en un marco histórico y social, preguntarnos sobre los condicionamientos que pesan sobre esta ciencia en el espacio social. Si bien algunos

de éstos son debidos al desarrollo específico de la misma y al devenir de los sociólogos, otros son externos, son las fuerzas y los procesos históricos, sociales, económicos e institucionales que marcan y crean los aspectos concretos de sociedades concretas.

Con esta perspectiva habría que explicar la institucionalización de la Sociología en el País Vasco. Es conocido que la ciencia sociológica recibe el bautizo institucionalizador en la década de los sesenta. Alguien podrá argüir, y no faltarían razones para hacerlo, que comparativamente con otras sociedades de igual o similar grado de desarrollo económico y social, la institucionalización de esta ciencia es tardía. Pero esta hipótesis cuando no se contextualiza resulta insuficiente, no por no ser cierta sino porque simplifica en exceso el proceso citado.

Al igual que ocurre con el sistema universitario en general, que sólo se consolida a partir de la década de los años sesenta, el recorrido de la Sociología es similar; comienza a desarrollarse en esta década, conoce el crecimiento en la segunda mitad de los años setenta y se consolida en la década de los ochenta. Podríamos sostener la hipótesis de que el desarrollo está asociado al proceso de consolidación del entramado universitario y a la consolidación de la fundación democrática del País Vasco en el período de transición.

Esta breve descripción permite elevar una pregunta: ¿por qué, salvo en algún lejano antecedente, la Sociología sólo pudo desarrollarse a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta si paradójicamente la sociedad vasca es un laboratorio social, además de cumplir con todos los indicadores socioeconómicos correspondientes a una sociedad moderna?

Las respuestas son complejas, pero antes de formular algunos apuntes hipotéticos y de entrar en la explicación, conviene observar que la institucionalización de esta ciencia social en otras sociedades occidentales es también tardía y que de los padres fundadores, a excepción de E. Durkheim, ninguno enseñó Sociología como materia específica liberada de otras adherencias curriculares. Incluso en el país que institucionalizó antes la Sociología (EE.UU.), el proceso estuvo asociado al desarrollo del New Deal después de la Gran Depresión y a la labor de los pioneros de la Escuela de Chicago. En España, salvo figuras aisladas como Gómez Arboleya, Medina Echevarría o F. Ayala, habrá que esperar a los años sesenta para que con la creación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid y el regreso de un conjunto de docentes que se habían formado en universidades norteamericanas o europeas se gestara la comunidad científica sociológica.

En el País Vasco, la institucionalización está conectada a dos núcleos. Por una parte, al Instituto de Ciencias Sociales —después Facultad de Ciencias Políticas y Sociología— de la Universidad de Deusto, fundada la primera de estas instituciones en 1962. Por otra, al Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Bilbao.

Pero, pese a que los datos que hasta ahora he aportado describen la fundación del proceso de institucionalización del saber sociológico, aportan también alguna pista a la pregunta que hacía sobre la juventud de este saber científico. El primer hecho ya ha sido sugerido; la falta de estructuras universitarias. No perdamos de vista que la Universidad del País Vasco surge, como tal, a mediados de la década de los años setenta. Este dato es significativo porque la reflexión científica no dispone ni de

estructuras institucionales ni de refugios y queda a merced de otros núcleos de poder, más preocupados por el control político e ideológico que por fomentar la reflexión científica.

Junto al desierto académico debemos tener presente la triste experiencia de la dictadura franquista y las secuelas esterilizantes en que se sumió al pensamiento republicano. Difícilmente en este contexto puede la Sociología desarrollarse con libertad. En tercer lugar, tampoco existe el entramado institucional alternativo donde pueda ejercerse el oficio de sociólogo y, por fin, la estructura empresarial (pequeños y medianos empresarios, muy protegidos y escasamente competitivos) dificultan el desarrollo de la demanda específica de sociología.

Los hechos que acabo de citar son genéricos, aplicables a cualquier espacio geográfico del Estado español. Junto a los cuatro hechos citados debemos añadir un quinto factor, el peso ideológico de las corrientes tradicionalistas, así como el grado de penetración social. Es importante considerar el peso del clero en la definición del currículum escolar y en el control del entramado educativo. Pero, por otra parte, no es menos relevante la falta de liderazgo cultural ejercido por la burguesía y la tardía aparición de las clases medias. Sumados estos elementos dan como resultado el retraso en la creación de estructuras de conocimiento e investigación científica.

Con este trasfondo histórico y bajo esta perspectiva institucional no es difícil comprender por qué sólo en la década de los setenta surge, todavía en precario, la intelectualidad laica orientada hacia la investigación académica y que formula preguntas sobre cuestiones todavía no contestadas. Las repercusiones no acaban aquí.

Para la Sociología estos condicionamientos no pasaron desapercibidos ¡ni mucho menos! Como puede instruirse de mi argumentación, sencillamente faltaban los requisitos básicos para que pudiera organizarse un pensamiento autónomo que se reclamara de tal ciencia social.

La institucionalización de la Sociología

Sólo en la década de los sesenta, hace poco más de treinta años, comienza un proceso imparable en sus resultados y cuyos frutos estamos viendo hoy día y que puede visualizarse mejor que con cualquier otro indicador el que miles de estudiantes y de profesores aprenden y enseñan en la Facultades correspondientes.

En los treinta años de desarrollo se han sucedido varias fases. La primera de ellas es la de surgimiento y la primera institucionalización. En el País Vasco ésta se identifica con el Instituto de Ciencias Sociales dependiente de la Universidad de la Iglesia de Deusto. Años más tarde concluirá la andadura con la implantación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología en la misma universidad.

En el primer momento (curso 1963-64) el número de estudiantes matriculados es de veinte (Tabla 1), cuatro años después (curso 1967-68) este número se ha incrementado hasta 157, cuatro años más tarde (curso 1972-73) los alumnos que cursan estos estudios son ya 486.

Si nos atenemos al número de estudiantes, y sólo considerando diez años (los que van de 1963 a 1973), el salto es espectacular. La conclusión a la que llego es obvia; el proceso de institucionalización de la ciencia sociológica es una realidad a principios de la década de los años setenta.

Tabla 1.
Matrículas en la Facultad
de Ciencias Políticas y Sociología
en la Universidad de Deusto

Curso	Nº estudiantes
1963-64	20
1967-68	157
1972-73	486
1977-78	489
1986-87	432

Fuente: Universidad de Deusto.

Como corresponde al proceso inicial cuando las condiciones no han madurado lo suficiente, las características del discurso sociológico en esta fase indican que la ciencia que comienza a realizarse bebe de los paradigmas al uso de los medios académicos internacionales (especialmente las corrientes norteamericanas, con el énfasis especial en el estructural funcionalismo, aunque también hay representantes educados en Francia y Alemania). Es una sociología que se abre camino aplicando teorías, hipótesis, métodos y técnicas de trabajo importados de los grandes centros sociológicos internacionales. Pero, por otra parte, reúne para su consolidación a un grupo de profesionales procedentes de campos diversos del conocimiento donde, por las razones ya apuntadas, hay pocos sociólogos educados académicamente en esta profesión y sí otros muchos que han adquirido la formación en otras ramas del saber, pero se acercan a este campo atraídos por la curiosidad intelectual, por las preocupaciones sociales, o por la capacidad crítica de este objeto formativo de conocimiento.

Este es otro de los rasgos a tener en cuenta, la Sociología amalgama diversos saberes. Esta amalgama que, en ocasiones, roza el

hibridismo, ha tenido gran repercusión en el desarrollo posterior de la Sociología.

A su vez, la Sociología se sitúa, con naturalidad, en campos y en territorios intelectuales elaborados en otros escenarios académicos pero que llegan casi como verdades reveladas. Esto obliga a los sociólogos a posicionarse dentro o fuera o, dicho de otra manera, en una u otra corriente y con alguna frecuencia, frente a una o frente a otra. En estos casos, la colisión de enfoques sobreimpone el discurso frente al descubrimiento o el debate científico.

En cuarto lugar, a la Sociología le cuesta adquirir la imagen profesional para competir con otros saberes en el terreno de la competencia profesional. Dicho con otras palabras, cuesta explicar al cliente potencial de la Sociología (instituciones y empresas) qué puede y qué sabe hacer de específico.

En los años ochenta, con la afirmación de la democracia, la proliferación de nuevas facultades de Sociología, la entrada en los mercados profesionales y la consolidación de un saber específico que se expresa a través de la extensa estructura editorial, la Sociología inicia la consolidación del saber.

Los signos más significativos del proceso son: 1) La apertura de dos nuevas facultades de Sociología en el País Vasco (Universidad del País Vasco y Universidad Pública de Navarra), lo que unido a la ya existente en la Universidad de Deusto y a los estudiantes de los centros asociados de la Universidad Nacional de Educación a Distancia configura un entramado educativo con una oferta más que suficiente para las necesidades del País Vasco. El número total de estudiantes matriculados (Tabla 2) señala, de manera significativa, la consolidación de este proceso.

Tabla 2.

Nº de estudiantes matriculados en las Facultades de Sociología del País Vasco

Cursos	U. de Deusto	UPV/EHU	UPNA	UNED	TOTAL
1989-90	513	382	—	—	895
1991-92	517	725	—	—	1.242
1997-98	490	961	663	263	2.377

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos facilitados por las Universidades.

2) El proceso de consolidación de los estudios de Sociología configura una comunidad científica que se organiza en tres planos diferentes. En primer lugar, en los Departamentos Universitarios; en segundo lugar, alrededor de revistas de otras estructuras editoriales y, en tercer lugar, en las relaciones cooperativas o de colaboración que mantienen con otros grupos de investigación de otras universidades (españolas o extranjeras).

La comunidad científica se expresa por medio de las estructuras que crea, la producción científica y la capacidad para reproducir las perspectivas teóricas y las orientaciones metodológicas. Veamos esto con algún detalle centrándonos en las tesis doctorales leídas y en las publicaciones más significativas de la naciente comunidad científica.

En la Universidad de Deusto en los últimos diez años (1988-1998) se han leído 36 tesis doctorales. Si pasamos a analizar los temas de los que se ocupan estas tesis lo primero que cabe indicar es que no hay una temática dominante (1). Tampoco se aprecian

dependencias de corrientes u escuelas de pensamientos construidas en el País Vasco. En tercer lugar, la mayoría de las tesis son presentadas por personas que, a su vez, son profesores de universidad (bien sea en la misma Universidad de Deusto, bien la Uni-

e impacto diagnóstico». Setien Santamaría, M. L. (1990) «La calidad de vida y su medida». Olabari Fernández, M. E. (1990) «Análisis sociológico de la profesión policial: la Ertzaintza como caso de estudio». Diez Llamas, D. (1990) «La identidad leonesa». Martínez de Luna Pérez de Arriba, I. (1990) «La participación política en el País Vasco». Tejerina Montaña, B. (1990) «Identidad colectiva y lengua. Imágenes sociales del euskera en el posfranquismo». Basabe Barañano, M. D. (1990) «Hacia un modelo explicativo del malestar psicológico y somático: alienación y factores psicosociales». Manzanos Bilbao, I. C. (1991) «Contribución del sistema carcelario a la marginación socio-económica familiar». Fernández Sobrado, J. M. (1991) «El "Locus of Control" como representación social». Torreday Navea, J. M. (1991) «La censura gubernativa y el libro vasco (1936-1983): análisis de los informes del lectorado». Ayerdi Urraza, F. J. (1991) «La inmigración en el espacio social vasco: tentativa de descodificación de un mundo social». Mata López, J. M. (1991) «El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones». Zubero Beascochea, I. (1991) «Los sindicatos españoles ante el cambio tecnológico». Peix Massip, A. (1992) «La unió de pagesos de Catalunya». Lavia Martínez, C. (1992) «Areas sociales en el sistema urbano». Fernández Santana, J. O. (1992) «Funcionalidad científica e instrumentalidad técnica de las encuestas preelectorales». Ayerbe Echeverría, M. (1993) «Los valores en el desarrollo del directivo». Ispizua Uribarri, M. A.

(1) Ver así González Moro, U. (1989) La segmentación de la cultura cotidiana. Domínguez Vázquez, I. (1989) «Políticas culturales y políticas industriales». Bazo Royo, M^a T^a (1989) «La tercera edad en la sociedad contemporánea». Oyarzábal Fernández, M. A. (1989) «Mujeres masectomizadas

versidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea o en la Universidad Pública de Navarra).

Por otra parte, las tesis doctorales leídas en la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea se han elevado a 15, de las que 10 lo han hecho en los últimos dos años (2). En este caso, se aprecia la preocupación creciente por explicar el «laberinto vasco», como si el País Vasco fuera un

laboratorio para la investigación y la Sociología lo hubiera transformado en el objeto preferente, sea en la vertiente política, el análisis de los discursos, las expresiones ideológicas, el mundo de valores o el universo simbólico de la lengua vasca.

Las tesis desvelan un campo común de preocupación, lo que me lleva a pensar que la Sociología toma las expresiones sociales y políticas del País Vasco como objeto de estudio. Por otra parte, se aprecia el intento

(1993) «Estructura socio-espacial y equipamientos deportivos (aplicación a la margen izquierda del Nervión)». Rodríguez Berrio, M. A. (1993) «Las figuras de representación delictiva. Un análisis sociojurídico de la justicia de menores a través del ejercicio del Tribunal Titular de Bilbao desde 1940 a 1987». Blanco Fernández de Valderrama, M. C. (1993) «La integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras». Díaz de Rada Iguzquiza, J.V. (1994) «Los hábitos de consumo en la sociedad de Navarra». De la Encina Pérez, R. (1994) «Sociología del nacionalismo. La configuración de la conciencia nacional». Juaristi Larringa, F. (1995) «Ondasunekiko harremanak justu mokoroaren. Repertorio de locuciones del habla popular vasca esaera bilduma». Urrutia León, M. M. (1995) «La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno». Díez Collado, J. R. (1995) «Análisis de los indicadores del bienestar social en Navarra». Larrañaga Aizpuru, M. N. (1995) «Euskalerriko gatzetxoek euskararekiko dituzten jarrerak eta beren eragina euskara ikasi eta erabiltzean». Garmendia Larrañaga, M. S. (1996) Televisión y vida cotidiana femenina. «Hábitos de audiencia de la mujer vasca». Arregui Azpeitia, M. G. (1996) «La función de la ermita en las vecindades de Bizkaia». Martínez Alonso, E. (1997) «Efectos sociopolíticos de la comunicación de masas: la opinión pública y la legitimación de la acción política». Silvestre Cabrera, M. (1997) «La legitimación socialdemócrata del Estado de Bienestar (PSOE, 1974-1990)». Pressacco Chavez, C. F. (1997) «Descentralización, Municipio y Autonomía. Análisis del proceso de reforma municipal, Chile: 1990-1996». Garayo Urruela, J. M. (1998) «La propiedad comunal en el pensamiento social agrario: perspectivas sociológicas». González Laurino, C. (1998) «Uruguay: la construcción colectiva de una entidad».

(2) Veamos algunos de esos títulos. López Vidales, N. (1997) «El discurso político del MLNV». Mesa del Olmo, A. (1998). «El sistema de los cargos de designación política en la Comunidad Autónoma Vasca». Amezaga Albiizu, Y. (1994). «Herri Kultura: Euskal Kultura eta Kultura Popularrak». Aranes Usandizaga, J. I. (1990). «Los textos de opinión de la prensa diaria española». Espí Guzmán, M^a T^a (1993). «La participación como determinante de la eficacia empresarial». Oliveira Oliveira, N. (1998). «Movimientos sociales, liderazgo y participación política en Salvador de Bahía-Brasil». Antolín Iria, J. E. (1997). «El proceso de urbanización del suelo rural. La vivienda familiar sobre el suelo no urbanizable en Bizkaia (1981-1992)». Aleinde Urtasun, A. I. (1995). «Los fueros y la religión como elementos fundantes de la identidad colectiva navarra». Arriaga Landeta, M. (1997). «La deconstrucción de la verdad grupal —Curso de vida y curso histórico en los procesos de identificación y desidentificación social en la comunidad de la izquierda abertzale». Irazuzta Dichiara, I. (1998) «Los rituales civiles en sociedades de orígenes étnicamente heterogéneos. El “encuentro de las colectividades” de la ciudad de Rosario (Argentina)». Jausoro Santa Cruz, M. N. (1996) «La práctica discursiva y el interdiscurso: una propuesta metodológica para la investigación social del euskera». López de Dicastillo Gorricho, L. (1996) «Estructura, valores y educación en la teoría sociológica de E. Durkheim». Mauleón Gómez, J. R. (1997) «Estrategias de supervivencia del caserío vasco». Miguel García, L. (1996) «Lectura y socialización: la recepción de la novela entre alumnos de enseñanzas medias». Rodríguez González, J. J. (1995) «Teoría sociológica y Sociología del conocimiento en la obra de Leopold von Wiese».

de construir teóricamente la tesis, apostando por perspectivas metodológicas cualitativas frente al empirismo cuantitativo. Esta constatación desvela que si bien es todavía pronto, en cuanto no hay suficiente sedimentación de conocimiento por el escaso tiempo transcurrido en el proceso de institucionalización, sí se percibe un corpus teórico e ideático que sirve de núcleo duro y de referencia fáctica de la Sociología que se produce en el País Vasco y que tiene como centro y característica específica, la transformación y las manifestaciones del discurso identitario en sus muchas y variadas expresiones como eje temático aglutinador (sea en el análisis de la lengua, en los discursos sociales, en el valor intrínseco de lo comunitario, en las claves políticas, en las referencias simbólicas de los grupos sociales o en el valor de la etnia como referente aglutinador de la complejidad social).

He dicho que la ciencia sociológica se institucionaliza en el País Vasco en la década de los años sesenta sin antecedentes previos y que cuando encuentra el terreno abonado para que su discurso sea aceptado estamos en la década de los ochenta.

El resultado cosechado es desigual, se ha configurado, como ya ha quedado dicho, un corpus teórico, metodológicas específicas y estructuras institucionalizadoras. Ha incrementado, significativamente, el número de docentes e investigadores dedicados profesionalmente a construir la Sociología, los fondos para las investigaciones afluyen a los proyectos presentados por esta comunidad científica, pero el tiempo sigue siendo un factor que no se puede modificar a nuestro antojo. La producción de conocimientos necesita tiempo siempre que se cumplan las otras condiciones (instituciones, comunidad científica, apoyo financiero para la investigación y estructuras editoriales).

¿Estamos en condiciones de sostener que se ha configurado una comunidad científica? No quiero entrar en este breve artículo en el problema que plantea para la ciencia social, la denominación que acabo de elegir para referirme al grupo de individuos que, sobre todo, en las estructuras universitarias, producen y crean este objeto de conocimiento. Pero es evidente que sin querer ser exhaustivos nos encontramos con casi 150 individuos que sólo en las estructuras universitarias se dedican a la docencia y a la investigación en la Sociología y para la Sociología. Bien es verdad que los sociólogos académicos no escapan a la diversificación curricular o la atomización que preside en muchas facultades de ciencias sociales el trabajo universitario, pero si es verdad que una aproximación a las publicaciones sociológicas (3) en los últimos veinte años

(3) Los diferentes archivos consultados dan fe de una larga producción temática en revistas nacionales e internacionales, así como la participación en investigaciones financiadas bien por el Gobierno vasco, bien por los programas del Ministerio de Educación y Cultura o por los fondos europeos.

Baste también recordar algunas de las obras que más influencia han ejercido. Entre las más importantes debiéramos citar las de Alfonso Pérez-Agote porque se convierten en obras claves de la arquitectura teórica de la Sociología vasca, en cuanto introduce una perspectiva teórica y construye una metodología donde brillantemente conjuga la fenomenología social con el momento genético. Ander Gurrutxaga en 1985 se ha introducido en el análisis político de este discurso social nacionalista y en el cuadro de dilemas de esta expresión social.

No debemos olvidarnos del estudio iniciático de F. J. Llera en cuanto configura un nuevo marco para los análisis electorales, introduciendo una perspectiva y una metodología poco desarrolladas en nuestra Comunidad Autónoma.

Otro camino, de temática distinta aunque fructífera es la obra de Víctor Urrutia, especialmente en la afirmación de un estatuto teórico para la Sociología urbana.

indica que estamos ante un trabajo intenso y extenso. Otra cosa, como indicaba, es la diversificación y la mayor o menor debilidad de los núcleos temáticos más sobresalientes que se han configurado. Baste echar un vistazo a los programas de los Congresos Vascos de Sociología para percibir las características del trabajo académico, los puntos fuertes y débiles y algunas ausencias significativas en las temáticas de estas reuniones científicas.

Cabría referirse a tres cuestiones aún no resueltas: 1. La diversificación temática, condicionada, en gran medida, por los cambios percibidos o tenidos en la práctica profesional del sociólogo. Es frecuente encontrar en los Congresos más de treinta áreas temáticas donde se combinan el análisis de las políticas públicas, la sociología que genera el medio ambiente, ocio, consumo, sociología de la lengua, etc., con las más clásicas como metodología o teoría sociológica.

2. Atomización en la investigación o en las propuestas teóricas. Son todavía pocas las propuestas que proceden de grupos cuyos miembros trabajan en distintas universida-

des o en diferentes departamentos de la misma universidad.

3. La debilidad de algunas áreas temáticas como, por ejemplo, la sociología económica, la sociología histórica, la sociología de las relaciones internacionales o el análisis de tendencias y perspectiva.

Las claves del futuro

Desde la perspectiva que hemos alcanzado percibo varios movimientos que marcan el devenir de la ciencia sociológica.

La Sociología ha alcanzado un grado elevado de institucionalización. Lo confirman las tres facultades universitarias, los docentes e investigadores dedicados a este campo de conocimiento, el reconocimiento social de la profesión de sociólogo y la penetración de la sociología como saber autónomo en los espacios de la investigación. La rapidez con la que se ha institucionalizado esta ciencia social, el escaso tiempo transcurrido entre la fundación y la consolidación muestran un corpus de conocimiento que si bien ha construido anclajes fijos sigue buscando expansión pero sin definir, de manera clara, una mirada hacia el futuro. Así, si por ejemplo, una parte de la producción sociológica transforma la sociedad vasca en objeto de análisis y de reflexión convive con acercamientos y con temáticas menos desarrolladas, más atomizadas aunque cuente con resultados consistentes.

En unos y en otros casos no terminan todavía de cuajar del todo lo que podríamos denominar escuelas de pensamiento, es decir, trayectorias científicas de claro reconocimiento tanto para la comunidad científica como para el público consumidor de ciencia sociológica. Por eso, una de las claves de futuro está en la constitución de escuelas de pensamiento, probablemente el

No puedo olvidarme de otro de los padres de la Sociología vasca, J. I. Ruiz de Olabuenaga, pionero y mentor de algunas de las obras más importantes de la Sociología, así como «instigador» excepcional de la profesionalización de la Sociología.

No conviene olvidarse de la perspectiva que tantas veces ha defendido Jesús Arpal en sus obras, ni los estudios de J. Elzo sobre los problemas de los jóvenes que han situado al reto generacional en el centro de su perspectiva. Pero además de los ya citados la perspectiva desde la Sociología industrial y de la empresa de J. M. Larrea ni tampoco la obra de X. Aierdi, J. M. Fernández Sobrado, B. Tejerina, J. M. Mata, I. Zubero, B. Arregi, A. Unceta, M. A. Mora, M. T. Bazo, C. Lavía, M. Ispizua, M. Garmendia, N. Jausoro, A. Dávila, M. Arriaga, F. Calvo, J. Beriain o J. I. Sánchez de la Yncera.

mejor antídoto para transformar la atomización del investigador en trabajo creativo y cooperativo.

La oferta de trabajo científico y profesional de la Sociología debe completarse con áreas de conocimiento escasamente desarrolladas pero que son imprescindibles para construir instrumentos con objeto de comprender primero nuestra sociedad y, en segundo lugar para formar futuros sociólogos. Si la fluidez, la innovación y la incertidumbre son características de nuestro tiempo, la Sociología ni puede ni debe ignorar que vivimos la quiebra cultural del pensamiento que alumbró casi dos mil años de evolución occidental, que han aparecido fenómenos que cuestionan los aprioris convencionales del pensamiento sociológico y que la disidencia (especialmente relevante entre las nuevas generaciones) ha encontrado legitimación social.

La aparición de nuevos fenómenos asociados a la globalización y la mundialización apuntan al orden postradicional, a la reflexividad del conocimiento, al punto final de la sociedad del trabajo, al supermercado del sentido, a las nuevas formas de acción política, a la problemática medioambiental o a las nuevas formas de producción económica. La Sociología académica no puede hacer «oídos sordos» a la multiplicación de fenómenos desconocidos hasta ahora como la manipulación genética, la realidad virtual, la modificación de las categorías clásicas de espacio y tiempo (producto de la revolución en el campo de las comunicaciones), las nuevas formas de enfermedad, etc.

Este cuadro de problemas no sólo expresa el fluir de las cosas o a los nuevos tiempos, sino que vuelven obsoletos muchas de nuestras categorías analíticas y nos sitúa delante de la posibilidad de reconstruir el discurso sociológico (apréciese, por ejem-

plo, el largo rosario de nuevos conceptos que han surgido para interpretar el cambio –sociedad post..., sociedad del riesgo, modernidad reflexiva, orden postradicional, etc.).

Esto no significa que debemos olvidarnos de los problemas tradicionales; problemas que han marcado el devenir histórico de los últimos dos siglos y que hoy siguen vigentes. Me refiero, claro está, al conflicto que separa a ricos y pobres, o, por utilizar un lenguaje más actual, a los países del Norte de los países del Sur; la dialéctica entre el mundo rural y la sociedad urbana; la polémica entre laicismo, secularización, fundamentalismo y confesionalismo; el choque entre el centro y la periferia; el enfrentamiento entre identidades y legitimaciones políticas (lo cual nos retrotrae a lo que hoy llamamos pertenencia y exclusión sociales); el conflicto entre ecología y desarrollo; entre integrista y tolerancia o a la polémica alrededor de los discursos nacionalistas, por no referirnos a los conflictos sobre otros muchos problemas como son los relacionados con la violencia, el género, los valores, la socialización, etc.

La tarea que propongo no es sencilla, además de la multiplicidad y de la complejidad de los temas mencionados hay que aunar el presente transnacional con la tradición y las nuevas formas sociales del futuro imprevisible, plagado de incertidumbres y de paradojas. Al igual que la Sociología abandonó el estadio de la adolescencia cuando asumió la paradoja fundacional de la modernidad y se imbricó en el destino colectivo del individuo moderno, hoy, al igual que ayer, la mayoría de edad se consigue elaborando diagnósticos precisos y asumiendo el cambio como motor de los nuevos paradigmas. Tanto los planes formativos como los libros de texto tienen que revisar los índices temáti-

cos para responder a la inestabilidad del tiempo presente. En el primer caso (planes formativos) hay que huir de dos posiciones que a veces son frecuentes. Por una parte, del academicismo puro y, por otra parte, del practicismo mercantil. El primero es el refugio y, en algunos casos, una cita a ciegas con el descompromiso. El segundo, una lectura perversa del perfil profesional.

La búsqueda del equilibrio, a veces problemático, entre teoría, conocimientos prácticos y perfil profesional, parece una solución más adecuada a las necesidades formativas de los estudiantes. Saber de y sobre sociología supone asociarse a otros saberes (como la antropología, la historia o la economía, por citar algunos de los más cercanos), pero también definir el objeto, encontrar la metodología más adecuada y conocer no sólo tendencias de futuro sino los perfiles profesionales más necesarios. Este camino me sirve de vereda para llegar al tercero de los movimientos que va a marcar el futuro: la profesionalización.

La profesionalización está asociada al perfil que el sociólogo construye y que los potenciales demandantes de sociología requieren a este saber social. En muchos casos el sociólogo encuentra un mercado al que quiere acceder pero donde no tiene claro cómo hay que hacerlo. La respuesta más común al desconocimiento es la imitación. La imitación conduce a la tentación del hibridismo y a asumir el hecho de que para reproducirnos tenemos que demostrar ser útiles. En el primer caso, nos lleva a presenciar ensimismados lo que otros hacen o a imitar formas de acercarse a los problemas sobre los que queremos trabajar, con teorías o metodologías que nunca confrontan la realidad empírica para saber el grado de utilidad o de eficacia real que tienen que tener. En el segundo caso, se gesta la dependencia corporati-

va de la que cuesta coger distancia. La Sociología puede dar respuestas como si de la ciencia física se trate. Se genera la esperanza de alcanzar «soluciones» como si de un problema, por ejemplo, de aeronáutica se tratara.

Estas dos cuestiones tienen muchas ramificaciones, siendo una de las más importantes la inercia que esta visión impone en los nuevos planes de estudio. No es extraño que ante este cúmulo de circunstancias terminemos creyendo que resolvemos problemas prácticos como si de ingenieros sociales se tratara. Esta misma inercia lleva a idolatrar la cuantificación, la sofisticación técnica de algunas de nuestra metodologías o a la utilización de lenguajes oscuros y no porque no puedan expresarse las cosas de otra manera sino porque estamos convencidos que así nos toman más en serio. El esoterismo sustituye a la claridad y a la definición del problema.

Los riesgos se multiplican cuando la inercia se transforma en el hogar que habitamos. En este caso puede ocurrirnos que miremos demasiado cerca olvidando la mirada de futuro que debe auscultar el horizonte de arenas movedizas que se nos viene encima. No es menor el riesgo de inflación temática que padecemos, dirigiendo el interés propio y el interés ajeno hacia campos ya saturados, olvidando que trabajamos sobre materiales vivos que están continuamente reconstruyéndose y provocando el nacimiento de nuevos hechos y de nuevas formas sociales y que además el mercado potencial tiene un cierto grado de saturación, donde imponer nuevas perspectivas implica creatividad y dosis de audacia y, especialmente, leer y leer bien el futuro, detectar lo que otros son incapaces de detectar y asociar el quehacer profesional al compromiso con el objeto de conocimiento y a la asunción de la metamorfosis de nuestra era. Esta reflexión no me lleva sino a

creer que el perfil profesional no existe, se construye, pero se crea sobre arenas movezizas no sobre mercados que representan la tierra firme de nuestra falsa seguridad.

Esto me lleva a plantear que la profesionalización debe partir de un diagnóstico —necesariamente general e imperfecto— de nuestro quehacer, donde se entrecruzan condicionantes, errores y aciertos. Los riesgos, como he señalado, tienen que ver con la ralentización del ritmo de crecimiento, con la inercia que lleva a la inacción, con la afirmación desmesurada de las posiciones conseguidas, con la falta de tensión por el conocimiento, de confundir el oficio de sociólogo con otros quehaceres profesionales, de despilfarrar recursos, de pérdida de calidad, etc. Junto a los riesgos hay una serie de retos como el de mejora continua, el de construir la excelencia en nuestro conocimiento o implantar evaluaciones periódicas de nuestro quehacer.

La institucionalización, como ya ha quedado señalado, generó la creación de grupos de investigación y de una agenda de temas. Pero los grupos de investigación han solido constituirse por razones coyunturales, pocos de ellos se han consolidado en el tiempo y pocos han resistido los avatares de la construcción de un objeto específico de investigación. Por otra parte, las conexiones y la consiguiente colaboración entre unos u otros grupos son débiles, dándose la paradoja de que la comunidad científica sociológica de la Comunidad Autónoma Vasca se ha formado rápidamente, pero, como ya indicaba, no lo ha hecho desde una tradición científica sedimentada y reproducida a través de escuelas y/o corrientes de pensamiento, sino basada en el trabajo de personas individuales con una atomización no sólo en el trabajo sino también en el temario elegido para la investigación y con un cierto aislamiento entre la labor de unos y otros.

La madurez de la comunidad científica sociológica requiere grupos de investigación más consolidados, mayor clarificación temática, liderazgo intelectual y colaboración entre unos grupos y otros. El futuro de esta ciencia, una vez que se alcanza el grado de institucionalización necesario y una vez que la financiación es un dato incuestionable, pasa por una mayor clarificación de los cuatro aspectos reseñados, sin los cuales la Sociología no podrá despegar del estadio actual.

Conclusiones

1. La Sociología es una ciencia que en nuestra sociedad tiene poco más de treinta años de desarrollo. Nace sin una tradición clara, en torno a un conjunto de problemas y cuestiones pero sin que éstos estén articulados por escuelas de pensamiento o liderazgos intelectuales fuertes.
2. La institucionalización de la Sociología es un proceso rápido. La articulación del discurso sociológico tiene tres polos universitarios de referencia. Este despegue, tan espectacular, explica la situación de la comunidad científica sociológica en el País Vasco; no ha tenido aún tiempo para sedimentar una tradición científica, escuelas de pensamiento y un liderazgo institucional incuestionable.
3. La institucionalización más fructífera del discurso sociológico se ha producido cuanto éste ha transformado el laboratorio social vasco en el objeto de análisis, investigación y reflexión. El despegue científico de la Sociología se produce cuando el País Vasco, en sus múltiples dimensiones, se transforma en el objeto de análisis. Las razones son evidentes; se forma la teoría comprensiva del fenómeno nacionalista, se interpreta el fenómeno lingüístico, se analizan los mecanismos básicos de la vida

social cotidiana, se comprende el «misterio» de la articulación de esta sociedad, se investigan los procesos políticos y electorales, se formulan hipótesis sugerentes sobre el mundo de valores y sobre el profundo significado de la socialización, se investigan sobre los mecanismos que interactúan en el proceso generacional, especialmente en los cambios que se producen de una generación a otra.

La construcción de este objeto de investigación se hace desde la mirada científica, construyendo categorías analíticas y conceptos que, por sí mismos, revolucionan la Sociología hecha hasta ese momento. Todo esto obliga a los actores de la comunidad científica a incorporar metodologías nuevas, especialmente significativo es la utilización de la metodología cualitativa.

4. Este proceso no debe ocultar otros hechos. En primer lugar, que contamos con una comunidad científica pequeña. En segundo lugar, que esta comunidad está débilmente articulada. En tercer lugar, que la colaboración entre unos y otros es escasa.

El futuro de esta ciencia social pasa por ampliar el catálogo de problemas para el avance científico, incorporando los retos que la comprensión de la sociedad del

segundo milenio demanda (sean las cuestiones medioambientales, la sociología económica, tecnología y ciencia, medicina y salud, nuevas tendencias, etc.) una mayor profesionalización con la llegada del sociólogo a áreas y a temáticas hasta ahora no enunciadas, mayor relación con los agentes económicos y sociales, así como la detección de nuevas áreas de trabajo profesional. El mercado de trabajo, pese al recorrido es una tarea inconclusa para el científico social, cuando por otra parte, el curriculum escolar de los estudiantes depende básicamente de la relación de este saber con el mercado laboral.

En resumen, la Sociología académica requiere, como ya ha quedado dicho, construir nuevos objetos, encontrar nuevas formas y nuevos modos de relación entre unos y otros grupos de investigación.

La Sociología vasca una vez que se ha institucionalizado y consolidado, necesita dar un salto más y normalizarse como ciencia social y esto sólo puede conseguirlo poniendo en el centro de las preocupaciones la construcción de nuevos objetos de conocimiento, la readecuación de los planes de estudio a las necesidades curriculares y la presencia social en las agencias económicas y sociales de nuestra sociedad.



AUTONOMÍA E INTEGRACIÓN

Juan María Bilbao Ubillos (*)

J. J. Solozábal Echavarría: *Las bases constitucionales del Estado autonómico*; Mc Graw Hill, Madrid 1998.

1. No es preciso consumir demasiadas energías, creo yo, para convencer al lector de la oportunidad de esta obra, que reúne quince trabajos del profesor Solozábal publicados en los últimos veinte años, bajo un título que evoca, deliberadamente, la fundamentación constitucional de la autonomía reconocida a las nacionalidades y las regiones que integran esa realidad que algunos se empeñan en llamar Estado español (como los falangistas en los años 40).

Hemos de constatar, para empezar, que, mientras todo el mundo reconoce el acierto de los constituyentes a la hora de enfocar una serie de cuestiones espinosas, que parecen hoy definitivamente canceladas, hay un contencioso cuya resolución sigue pendiente todavía, pese a los esfuerzos desplegados por unos y otros durante el proceso de elaboración de la Constitución y a la magnitud de la operación de descentralización llevada a cabo a lo largo de estos años: es la forma territorial del Estado, el modo en que se articula y distribuye territorialmente el poder político. Esta cuestión, que no se acaba de cerrar, está, hoy más que nunca, en el centro del debate político y académico.

(*) Prof. Titular de Derecho Constitucional. Universidad de Valladolid.

Veinte años después de la entrada en vigor de la Constitución, es un buen momento para preguntarse si la apuesta de 1978 por el modelo de Estado de las autonomías mereció la pena, si su rendimiento como instrumento de integración y cohesión ha sido satisfactorio o, por el contrario, no ha estado a la altura de las expectativas creadas entonces. En el País Vasco, Cataluña o Galicia, las fuerzas nacionalistas no aceptan el modelo vigente (sería, en todo caso, una solución provisional, no definitiva, un alto en un camino que no se sabe dónde acaba), reclaman una nueva lectura, más generosa, del texto constitucional y propugnan, a medio plazo, una solución confederal, que presupone el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de estas nacionalidades, o, como se dice ahora, de un ámbito de decisión propio (basta recordar la reciente Declaración de Barcelona o los pronunciamientos de los Parlamentos vasco y catalán en 1990 y 1998, respectivamente). No se sienten cómodas dentro del marco constitucional y expresan su malestar. ¿Está justificada esta permanente insatisfacción?

Como es sabido, en los últimos meses se han ido polarizando las posiciones en torno a la vigencia política del Estatuto de Guernica. Para los nacionalistas, agrupados en torno al acuerdo de Estella, la vía estatutaria, aceptada por unos como solución transi-

toria y rechazada desde el principio por otros, no da más de sí, es una fórmula agotada, que ya ha cumplido su función y no satisface las aspiraciones de autogobierno del pueblo vasco. No hace falta esperar a que se complete el edificio autonómico. Es hora de ensayar otras soluciones. Para las formaciones que defienden sin complejos el marco constitucional y apuestan decididamente por la autonomía, el Estatuto sigue siendo el punto de encuentro entre vascos de sensibilidades políticas contrapuestas, el mejor instrumento para garantizar, en una sociedad manifiestamente plural, una convivencia en paz y libertad.

Dejando a un lado las objeciones de todo orden que pueden formularse respecto de una ideología victimista (inspirada, según Juaristi, por un sentimiento de melancolía por la supuesta pérdida de un paraíso que nunca existió), que antepone, en el proceso de construcción nacional, los derechos colectivos a las libertades individuales y, obsesionada por marcar diferencias respecto del enemigo exterior, no reconoce el evidente pluralismo de la sociedad que dice representar, lo que se dilucida en el fondo es la virtualidad del modelo autonómico como instrumento capaz de hacer compatibles lealtades aparentemente excluyentes. Solozábal insiste en que pueden coexistir focos diferentes de legitimación política dentro del mismo territorio, siempre que ninguno de ellos reclame una lealtad absoluta y excluyente, que comporte necesariamente el sacrificio de las demás. Los sentimientos de lealtad no tienen por qué afirmarse unos a costa de los otros.

El panorama es confuso y por eso mismo resulta especialmente valiosa la contribución de un experto de la solvencia del profesor Solozábal, con una fecunda trayectoria investigadora en este campo. El autor de esta obra, que ha abordado estas cuestiones

desde todos los ángulos, es capaz de estudiar los problemas en profundidad y llegar a conclusiones sustentadas en un análisis jurídico riguroso, en el que no tienen cabida las ocurrencias más o menos ingeniosas o las simplificaciones. Para empezar, Solozábal no confunde la realidad con sus deseos o sus propuestas: una cosa es lo que la Constitución dice (el marco en el que hoy por hoy podemos movernos) y otra, bien distinta a veces, lo que a uno le gustaría que se dijera en ella.

Los términos de la discusión son bien conocidos. Por un lado, la posición mantenida por la mayor parte de la doctrina española, que entiende que la Constitución es la expresión del poder constituyente de la nación española (de todos los ciudadanos españoles, y no de los distintos pueblos o naciones que componen España), que no cabe dentro de ella el derecho de autodeterminación de una fracción de esa comunidad nacional y que la autonomía de las regiones y nacionalidades, reconocida en el art. 2 CE, es un poder derivado y limitado. Por otro, la tesis historicista de M. Herrero, que, en un alarde de imaginación, defiende la naturaleza paccionada de nuestra Constitución, una norma que sería el resultado de la voluntad concurrente (cosoberanía) de los representantes de las distintas naciones y pueblos que cohabitan dentro de las fronteras del Estado. Estas naciones, titulares de derechos históricos anteriores y superiores a la Constitución, conservarían su soberanía originaria y su libertad para decidir en cualquier momento su destino político. Herrero, al igual que los nacionalistas vascos, catalanes o gallegos, niega la existencia de un sustrato nacional común. España es un Estado plurinacional, una confederación formada por naciones yuxtapuestas («cuerpos políticos» o «fragmentos de Estado»), cuyo único vínculo, voluntariamente asumido, es la Corona.

En las filas de quienes impugnan el modelo vigente y propugnan su sustitución por otro, construido sobre nuevas bases, se echa en falta una mayor dosis de rigor. Cualquier propuesta alternativa es legítima y digna de consideración, pero siempre que se haga seriamente. Lo que no parece de recibo, como advierte con toda razón Solozábal, es la postura de quienes promueven reformas de envergadura forzando o ignorando los límites lógicos y políticos de nuestra actual forma de Estado. La ingeniería constitucional no es un juego para aficionados, tiene que respetar algunas exigencias elementales de coherencia. Y determinadas transformaciones o injertos (*contra natura*) no caben dentro de las coordenadas del modelo que los constituyentes acordaron, un modelo abierto, dinámico, pero provisto de unos principios y una lógica propia. Así, quienes postulan un desarrollo federal de nuestra organización territorial y denuncian constantemente sus deficiencias bajo ese prisma deberían saber que la plasticidad de la regulación constitucional no es ilimitada, que no se pueden combinar ingredientes que, por definición, son incompatibles y que los trasplantes apresurados de instituciones ajenas suelen provocar un rechazo en el ecosistema receptor.

La propuesta de una Administración única, que no es sino la traslación a nuestro sistema del federalismo ejecutivo, constituye, para Solozábal, un buen ejemplo de las contraindicaciones de este tipo de operaciones. La idea de dismantelar o reducir al mínimo el aparato administrativo del Estado central para evitar duplicidades o solapamientos y dejar la práctica totalidad de las funciones administrativas en manos de las Comunidades Autónomas, no se corresponde con el esquema de distribución de poderes previsto en la Constitución, que contempla la existencia de una organización central completa, que no se limita a legislar, sino que también cuenta con una

Administración a su servicio en todo el territorio nacional, dirigida por el Gobierno de la nación. Sería una muestra de irresponsabilidad privar al Gobierno de los instrumentos de actuación imprescindibles para el desempeño de sus tareas constitucionales.

2. He de confesar que cuando supe que se trataba de una recopilación de trabajos ya publicados, no pude evitar un fugaz sentimiento de frustración. Pese a la indiscutible calidad de esos trabajos, pensé que habría sido más útil una reelaboración sistemática de la ingente producción del autor. Pero mis reservas iniciales, antes de leer la obra, no estaban justificadas: el lector podrá comprobar que son muy pocas las duplicidades y, lo que es más importante, que son extraordinariamente sugerentes todos y cada uno de los trabajos seleccionados. Como una consideración pormenorizada de todo el contenido del libro excedería de los límites recomendables en un comentario como éste, centraré mi atención en las partes segunda y cuarta de la obra en las que se aborda la problemática, respectivamente, de los rasgos jurídico políticos del Estado autonómico y de la integración constitucional de la autonomía vasca.

En efecto la segunda parte del libro, comienza con un trabajo («Nación, nacionalidades y autonomías en la Constitución de 1978»), publicado en 1980, que no ha perdido vigencia, pese al tiempo transcurrido. En él se analiza a fondo el contenido de los dos preceptos constitucionales que resultan determinantes en esta materia, pero antes el autor vuelve la vista atrás para ubicar históricamente la crisis del Estado unitario español. Es verdad que la quiebra del modelo centralista no es un fenómeno exclusivamente español (ha afectado incluso al Estado francés), pero en nuestro país ha adquirido connotaciones especiales porque los esfuerzos desplegados durante

siglos con el fin de vertebrar una estructura territorial plural se saldaron con sonoros fracasos y las tensiones afloraron con mayor virulencia aún después de 40 años de dictadura burdamente uniformadora.

Recuerda Solozábal que hasta el s. XVIII la Monarquía española presentaba características confederales. Se respetaban escrupulosamente los particularismos jurídico-políticos de los distintos reinos y las relaciones entre éstos eran mínimas. Castilla llevaba las riendas de la política internacional, pero no pudo imponer su esquema institucional con carácter general. No es de extrañar que la ofensiva centralizadora de Olivares en el s. XVII encontrara una fuerte resistencia en Cataluña y Portugal.

Fueron los Borbones los que lograron, ya en el s. XVIII y de modo gradual, lo que los Austrias no habían podido conseguir: una España más cohesionada. Importando los patrones del absolutismo francés, acabaron con los regímenes particulares de Aragón, Valencia y Cataluña, promovieron un mercado nacional unificado y pusieron en pie una Administración centralizada. Construyeron, en suma, un Estado unitario.

La guerra contra las tropas francesas que invadieron la península a principios del S. XIX marcó el punto álgido del nacionalismo español. La lucha por la independencia no sólo suministró una referencia mítica a la literatura patriótica, sino que también abrió las puertas al concepto de soberanía nacional, un principio consagrado por primera vez en la Constitución de Cádiz. Desde el momento en el que la soberanía se transfiere del monarca a la nación, y ésta pasa a ser el factor unificador, aglutinante, de la comunidad política, se hace más evidente la necesidad de dar un nuevo impulso a los planes homogeneizadores. Las iniciativas de corte centralizador contarán con la oposición no sólo de los partidarios de los

fueros tradicionales, agrupados desde 1830 en torno al carlismo, sino también de los núcleos progresistas que apostaban por una solución federal.

Si exceptuamos el proyecto de Constitución federal de 1873 y la creación de la Mancomunidad de Cataluña en 1914, parece obligado reconocer que los problemas planteados por los nacionalismos periféricos no encontraron una adecuada respuesta institucional. Al menos, hasta la aprobación de la Constitución republicana de 1931. Pero la fórmula ensayada entonces, el Estado «integral», no pudo cuajar por falta de tiempo.

El constituyente de 1978 quiso zanjar el viejo contencioso estableciendo un marco flexible que no sólo intentaba satisfacer las reivindicaciones nacionalistas del País Vasco y Cataluña, garantizando el respeto a su marcada personalidad, sino que también posibilitaba una descentralización generalizada, porque, para evitar agravios y diluir la carga política del reconocimiento de los hechos diferenciales vasco y catalán, brindaba a las demás regiones, con escasa o nula vocación de autogobierno en el pasado, la oportunidad de acceder a la autonomía en razón de sus ventajas funcionales. Todo ello sin poner en cuestión la unidad del Estado (y de su ordenamiento jurídico) y la realidad de la nación española, como comunidad intrínsecamente diferenciada, dos datos de los que se parte.

Para Solozábal, los rasgos esenciales de la organización territorial diseñada por la Constitución vigente serían los siguientes:

- 1) La existencia, como prius sociológico (anterior a la Constitución), de la nación española, en quien reside, de forma originaria, exclusiva e indivisible, la soberanía. En consecuencia, el único sujeto titular del

poder constituyente es el pueblo español, el conjunto de los españoles, y no las diversas comunidades (preámbulo y arts. 1 y 2). La Constitución es justamente el producto de la voluntad (libremente expresada) de la nación española en un determinado momento histórico y no un pacto suscrito por los representantes de los distintos territorios. En nuestro caso, la soberanía no radica en cada uno de los pueblos que componen España, por lo que ninguna fracción territorialmente acotada puede invocar el derecho de autodeterminación con el fin de revisar en el futuro una supuesta aceptación voluntaria (y reversible) del marco estatal realizada en 1978, mediante un ejercicio de autolimitación de sus poderes originarios. Se mire como se mire, en la Constitución no tienen cabida los planteamientos de tipo confederal, ni el derecho a la secesión. Se cierra el paso a cualquier pretensión de autodeterminación, aunque sea lícito reclamar ese derecho en el terreno político, puesto que todos los preceptos constitucionales pueden ser objeto de reforma.

Para Solozábal, la unidad del Estado, enfáticamente proclamada (con una insistencia que sólo se explica por la creencia en el valor taumatúrgico de la Constitución) no es sólo un imperativo jurídico-político, no descansa simplemente en la existencia de unas autoridades comunes, como factor aglutinante. En la medida en que es la proyección política de un sustrato nacional homogéneo, de un grupo humano que se siente vinculado afectivamente con unas instituciones políticas cuyos aciertos y errores se han compartido durante muchas generaciones, esa unidad está legitimada histórica, cultural y emocionalmente, está bien cimentada. No se funda sólo en consideraciones funcionales, de utilidad o conveniencia.

Si se parte de la convicción de que la única legitimidad posible es la nacional,

no tiene sentido aceptar la existencia de un Estado común sin una base nacional propia, aunque ésta no sea completamente homogénea ni se defina por referencia a un mismo origen étnico. Ningún Estado, y el español no es una excepción, está dispuesto a renunciar a una legitimación nacional, a ese plus de legitimación sentimental (que se suma a la fundamentación democrática del poder). La estructura estatal sólo se justifica como expresión del autogobierno de una comunidad claramente identificable y distinguible de las demás, no puede ser una construcción artificial impuesta por voluntades extrañas. Autodeterminación y autogobierno son dos caras de la misma moneda.

La nación española es un precipitado histórico, el resultado de una larga experiencia de convivencia de los pueblos que la componen, que ha generado unas pautas culturales inconfundibles, un espacio económico compartido y una relación de lealtad que hace posible que sus miembros estén dispuestos a seguir viviendo juntos y a afrontar solidariamente el futuro, unidos en una empresa común. En nuestro caso, la nación es una creación del Estado, de una organización política con cinco siglos de historia, y no a la inversa. El argumento histórico parece concluyente, pero lo cierto es que las fuerzas nacionalistas se niegan a reconocer la realidad de la nación española como soporte sociológico y sustrato legitimador del Estado. Y éste es el problema de fondo, aunque aparezca disfrazado de controversia competencial.

En su comentario al libro de Andrés de Blas *Tradición republicana y nacionalismo español* (publicado en el suplemento de libros de *El País*), Solozábal coincide con el autor en este punto: es necesario, ciertamente, que el nacionalismo español acepte su coexistencia con otros sentimientos de lealtad territorial, pero la convivencia entre

los diferentes nacionalismos sólo será posible si los nacionalismos periféricos aceptan la legitimidad del nacionalismo español como vínculo efectivo y genuino, no artificial.

b) La existencia de diversos pueblos con tradiciones, culturas e instituciones peculiares, que se integran en un proyecto común sin perder sus señas de identidad (art. 3);

c) El reconocimiento y la garantía del derecho a la autonomía de nacionalidades y regiones (art. 2), que pueden asumir mediante los correspondientes Estatutos una serie de competencias acotadas en el Título VIII e intervenir en la conformación de la voluntad estatal (a través del Senado, fundamentalmente). Los Estatutos pueden caracterizarse como normas cuasi-constitucionales porque, por un lado, forman parte del llamado «bloque de la constitucionalidad», y por otro, cumplen una función materialmente constituyente, fundacional, puesto que instituyen la respectiva Comunidad Autónoma como organización política, convirtiendo una realidad sociológica, la región, en un nuevo sujeto jurídico. Pero no son, en ningún caso, una manifestación del poder político originario y soberano de una región.

Aunque se erigen en normas de cabecera del correspondiente ordenamiento territorial, no dejan de ser normas del ordenamiento estatal (art. 147 CE), que no difieren cualitativamente de las demás leyes orgánicas, pese a sus peculiaridades procedimentales. Están a caballo entre los dos ordenamientos. La Constitución española establece el procedimiento que debe seguirse para su elaboración y aprobación e impone límites infranqueables a su contenido. Y es el reconocimiento por parte del Estado el que le confiere su fuerza jurídica obligatoria como norma institucional básica de la Comunidad Autónoma.

El Estatuto es una fuente heterónoma. No es una Constitución aprobada por los órganos de la Comunidad Autónoma, sino una ley emanada de las Cortes Generales, que representan al pueblo español en su conjunto. Pero esta evidencia no debería llevarnos a minusvalorar la participación de los representantes del territorio que decide constituirse en Comunidad Autónoma en el proceso de aprobación y reforma del Estatuto. En el caso de las Comunidades de régimen ordinario (art. 143 CE), esa participación se produce exclusivamente en la fase de elaboración del proyecto, mientras que en los Estatutos de régimen especial (art. 151 CE), se extiende a la fase de tramitación y aprobación del texto (o de su reforma), mediante la celebración de un referéndum de ratificación, una intervención directa que ha dado pie a una interpretación según la cual este tipo de estatutos tendría un carácter paccionado. Una interpretación que se apoya también en la rigidez del Estatuto, una norma que, como la Constitución, sólo puede modificarse de acuerdo con los procedimientos previstos en ella misma. Y del análisis de estos procedimientos se deduce que la Comunidad Autónoma es dueña del Estatuto, porque no se puede disponer del mismo sin su concurso o consentimiento. Su intervención en el procedimiento de reforma está garantizada.

Estas precisiones vienen a matizar la afirmación inicial, pero ésta sigue en pie: en términos jurídicos, la fuente de validez de los Estatutos está en la Constitución. Ninguna duda cabe al respecto. No hay órdenes jurídicos ni poderes políticos originarios por encima o al margen de la Constitución. A mayor abundamiento, la subordinación del Estatuto al texto constitucional está eficazmente garantizada por la vía del recurso o la cuestión de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional.

En las últimas páginas del libro, Solozábal recuperará este argumento para subrayar la dimensión constitucional de la autonomía vasca. Ni el Estatuto de Guernica, ni las instituciones establecidas en el mismo, que han permitido al pueblo vasco ejercer su derecho al autogobierno con una amplitud que nunca había experimentado en su historia, pueden entenderse prescindiendo del marco constitucional en el que se inserta, que no opera sólo como un límite externo, sino como su fundamento jurídico-político. El Estatuto fue elaborado, tramitado y aprobado de acuerdo con las previsiones constitucionales, respeta los principios estructurales y axiológicos de la Constitución, que es la norma conforme a la cual ha de ser interpretado, y dota a la Comunidad de determinadas competencias dentro del ámbito delimitado por aquélla.

Esta conexión, una evidencia tercamente negada por conveniencias políticas o simple ignorancia, es suficiente para suplir el déficit de legitimación política (que no jurídica) de la vigente Constitución en el País Vasco. La precisión es importante, porque la Constitución de 1978 fue ratificada en referéndum por los ciudadanos vascos con una amplia mayoría (como en el resto de España). Es verdad que hubo un porcentaje significativo de abstenciones, pero, en rigor, quien se abstiene voluntariamente no se opone, no expresa un rechazo (aunque en la sociedad vasca haya prendido una manipulación tan burda). No se pueden computar las abstenciones como votos en contra. Cabe interpretar más bien lo contrario: quien no ejerce su derecho a pronunciarse se adhiere tácitamente a la decisión de la mayoría. Coexisten, pues, un Estado, como organización jurídico-política de la nación española, y diversas comunidades autónomas, que son la proyección institucional de las distintas regiones y nacionalidades que, con el fin de preservar y fortalecer su identidad, ejercieron en su momento

el derecho constitucional a la autonomía, que implica la atribución de un poder de autoorganización de carácter derivado y de unos instrumentos normativos para diseñar y aplicar una política propia. Estos entes territoriales disponen de Parlamentos y Gobiernos autónomos, de potestad legislativa y reglamentaria, pero, a diferencia de los Estados federados, no cuentan con un poder judicial propio, distinto del que opera en el plano de la organización general del Estado.

d) el principio de solidaridad entre las diferentes comunidades, que va más allá de la exigencia de una igualdad jurídica básica entre los españoles, de un status de derechos y obligaciones sustancialmente idéntico, cualquiera que sea su lugar de residencia (arts. 2, 138, 139 y 158). Al igual que en el ámbito de la Unión Europea, la solidaridad se pone al servicio de la cohesión territorial, un objetivo que exige un progresivo acortamiento de las diferencias que separan las áreas más ricas de las más deprimidas dentro de la misma organización política. La Constitución configura, en definitiva, un Estado altamente descentralizado (tras un vertiginoso proceso de transferencias que no tiene precedentes ni por su alcance ni por su rapidez: en pocos años, las Comunidades Autónomas han incrementado su participación en el gasto público hasta un 25 %), que puede facilitar, en la práctica, un juego político cuasi-federal. En ese Estado predominan los rasgos unitarios (ausencia de autonomía constitucional de las comunidades, carácter limitado y derivado de sus poderes, atribución de las competencias más importantes a los órganos centrales, prevalencia de las normas estatales en materias que no sean de exclusiva competencia de las CC.AA., ejecución forzosa por el Gobierno de la nación en los supuestos previstos en el art. 155 CE...); pero encontramos también ingredientes federales (intervención de las comunidades

en la elaboración y reforma de sus Estatutos, participación de las mismas en la formación de la voluntad estatal...).

En el siguiente trabajo, «El Estado autonómico como Estado nacional» (1993), Solozábal insiste en la idea de que esta original e innovadora forma política, que nace en un momento histórico concreto como alternativa (la opción federal no estaba disponible) a un modelo centralista caduco y agotado que se identificaba con el franquismo, no deja de ser una variante concreta del mismo Estado nacional. No cabe ignorar, por tanto, la esencial continuidad del Estado español a lo largo del tiempo, aunque las transformaciones producidas entrañen, como ocurre en este caso, una verdadera refundación.

El Estado de las autonomías es una respuesta dúctil y equilibrada a las tensiones centrífugas que se registraban en España desde el siglo pasado. Pero en ese ambicioso intento de conjugar e integrar elementos en principio contradictorios radica precisamente la fragilidad de la solución adoptada por el constituyente. Nuestro Estado autonómico, como forma política mixta o moderada, descansa en un precario equilibrio trabajosamente logrado que sólo puede mantenerse con un esfuerzo continuado de colaboración y un espíritu de transacción y compromiso, con todas las modulaciones y acomodaciones que las cambiantes circunstancias exijan. La búsqueda del equilibrio ha sido precisamente el principio inspirador de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, que si bien ha subrayado el fundamento constitucional (no disponible por el legislador) de la autonomía, ha insistido asimismo en su carácter limitado, considerando la mayoría de las competencias compartidas (se excluye prácticamente la existencia de competencias exclusivas de las Comunidades autónomas, si se exceptúan las organizativas) y asignando una impor-

tante función de coordinación a la legislación básica del Estado central, con el fin de asegurar un nivel mínimo de homogeneidad normativa en cada uno de los sectores o actividades objeto de regulación.

En un reciente trabajo («Estado autonómico y sistema de fuentes a la luz de la jurisprudencia constitucional», 1998) Solozábal ha destacado la decisiva contribución del Tribunal Constitucional a la elaboración de la teoría jurídica del Estado autonómico y, más concretamente, su protagonismo a la hora de determinar el sistema de fuentes de un ordenamiento tan complejo como el nuestro, integrado por normas de diferente procedencia, unas producidas por los órganos centrales del Estado y otras dictadas por los órganos de las Comunidades Autónomas con un ámbito territorial de aplicación limitado. Nos encontramos, pues, como proyección del pluralismo territorial en el terreno normativo, con dos órdenes jurídicos separados, pero no independientes, porque forman parte del mismo ordenamiento constitucional, que ha previsto numerosos instrumentos y técnicas de articulación para hacer del conjunto normativo un sistema ordenado y no un agregado caótico.

En un Estado compuesto en el que las colisiones normativas son inevitables (más aún cuando la delimitación competencial adolece de un alto grado de indefinición) la intervención del Tribunal Constitucional como instancia arbitral resulta determinante. En nuestro caso, la calidad técnica de su doctrina, a pesar de su carácter necesariamente fragmentario, ha facilitado la aceptación de su tarea pacificadora por los actores políticos y la comunidad científica.

Una de las preocupaciones centrales del autor, que aflora de forma recurrente a lo largo del libro, es la relativa al rendimiento integrador del Estado de las autonomías, a

su capacidad para resolver a reducir las tensiones seccionalistas. La cuestión es si en estas dos décadas de funcionamiento se han cubierto o no las expectativas, si las potencialidades integradoras de esta fórmula están aún por desarrollar, o se han agotado definitivamente. Solozábal cree que la virtualidad integradora de nuestra forma de Estado es parecida, en términos generales, a la del modelo federal. O superior incluso.

Es verdad que el federalismo cuenta en su favor con algunas ventajas simbólicas (puramente semánticas en ocasiones), pero no parece que la descentralización uniforme, consustancial a ese sistema, sea la respuesta más apropiada a los problemas derivados de nuestro peculiar pluralismo territorial. La organización diseñada en la Constitución de 1978 admite particularidades de indudable relevancia política, como el reconocimiento de la especificidad foral del País Vasco y Navarra, que no tendrían cabida en una estructura genuinamente federal, formada a partir de entidades homogéneas de similar peso político. Es más, una equiparación competencial a ultranza entre todas las Comunidades Autónomas podría reducir, según Solozábal, el grado de confortabilidad de las llamadas nacionalidades históricas dentro del actual marco constitucional y, en consecuencia, la capacidad integradora del Estado de las autonomías. Las formaciones nacionalistas nunca han ocultado su preferencia por las relaciones bilaterales con las autoridades estatales.

Lo que sí se echa en falta en nuestro singular modelo, perfectible sin duda en bastantes aspectos, es una recepción más completa y decidida de la dimensión participativa y cooperativa característica del federalismo. El papel secundario del Senado es un indicador bien elocuente en este sentido, pero no sólo por las limita-

ciones constitucionales, sino también por la ausencia de voluntad política para intentar compensar en la práctica esas insuficiencias. Da la impresión, observa Solozábal, de que algunas fuerzas políticas están dispuestas a importar el esquema federal a medias: se acepta todo lo que supone reparto de poder y desmantelamiento del aparato central, pero se desdeña la idea de articulación sobre la base de la colaboración, la inspección y la lealtad. Tal vez por el hecho de que nuestro sistema se ha construido partiendo de una realidad heredada (un Estado rigidamente centralizado), se ha puesto el énfasis en la descentralización en detrimento de la necesaria coordinación. Entre nosotros, la nota dominante ha sido y es la yuxtaposición.

Solozábal vuelve a ocuparse de esta cuestión en otro artículo publicado también en 1993 («Los principios de igualdad y simetría en el debate constitucional sobre el Estado autonómico»). Desde posiciones antagónicas a las de los nacionalismos periféricos, se ha criticado la asimetría competencial característica de nuestra forma de organización territorial. Lo que se reprocha al constituyente es la aceptación consciente de un tratamiento discriminatorio que vulnera el principio de igualdad porque permite que unas comunidades puedan dotarse (al menos inicialmente) de más competencias que otras. Esta diferencia de trato alimenta en las comunidades de régimen común la espiral de los agravios comparativos.

Y es que el principio de igualdad no juega sólo en el plano individual, prohibiendo la discriminación entre miembros de una misma comunidad política por razón de la ubicación territorial (especialmente cuando afecta al régimen jurídico básico de los derechos fundamentales, cuya regulación se reserva al legislador estatal), sino que opera

también entre Comunidades Autónomas, garantizando no una uniformidad absoluta, incompatible con la autonomía política y normativa de unas Comunidades que deciden qué competencias asumen y de qué manera las ejercen, pero sí una sustancial equiparación en el orden organizativo y competencial, que redundaría en una simplificación de las relaciones interadministrativas y del sistema jurídico.

Ahora bien, esa esencial homogeneidad, que no implica ni la atribución de las mismas competencias ni un ejercicio mimético de las mismas (el nivel real de autogobierno no depende tanto del elenco de competencias asumidas como de la voluntad política de ejercerlas de modo efectivo y en profundidad), encuentra un límite infranqueable en la garantía constitucional de la especificidad foral contenida en la Disposición Adicional Primera, que «ampara y respeta los derechos históricos de los territorios forales».

La segunda parte del libro se cierra con un interesante artículo publicado en 1995 («Algunas consideraciones constitucionales sobre el alcance y los efectos de la integración europea») cuya inclusión en la obra que aquí se comenta se justifica por el contenido de su último apartado. En esta incursión en la problemática constitucional planteada por el proceso de integración en la Unión Europea, el autor comienza recordando que el art. 93 CE contempla expresamente la hipótesis de una futura incorporación a un orden político y jurídicamente superpuesto, pero no otorga un cheque en blanco. Esta cláusula de apertura posibilita la integración, pero la Constitución impone ciertos límites materiales y procedimentales, que han de tenerse en cuenta a la hora de resolver los problemas de compatibilidad y articulación entre el ordenamiento español y el europeo, que no es un ordenamiento separado y enfrentado al nuestro (se

inspira en los mismos principios y tradiciones), aunque funcione con arreglo a su propia lógica.

En las últimas páginas del artículo, el autor estudia los efectos de la integración europea en el plano de la legitimación, tanto sobre la Unión Europea como sobre el propio Estado miembro. El principal efecto de este proceso es el cuestionamiento del modelo tradicional de vinculación política del ciudadano, que no es otra que la establecida con la organización política nacional mediante fórmulas democráticas.

En el plano estatal, la integración europea plantea un serio desafío a nuestra forma de distribución territorial del poder, porque la asunción de importantes competencias por parte de una nueva organización, con la que no se contaba en el momento del reparto inicial, puede conducir al desapoderamiento de las Comunidades Autónomas o a un reajuste más sutil si los órganos centrales del Estado, con la excusa de que son ellos los que asumen *ad extra* la responsabilidad del cumplimiento del Derecho comunitario, se arrogan una función de coordinación y supervisión, sin un título competencial específico. La integración en la Unión Europea no debe implicar una dislocación o alteración del sistema constitucional de distribución de competencias en perjuicio de las Comunidades Autónomas. La ejecución del Derecho comunitario corresponde a la autoridad competente según las reglas internas de división del poder.

Una buena medida para contrarrestar en parte esta tendencia de signo centralizador, sería permitir que las Comunidades Autónomas interviniesen (a través del Senado, por ejemplo, como ocurre en Alemania) en la elaboración de la posición que los representantes del Gobierno español se comprometen a adoptar en los órganos de decisión de la Unión.

3. En la última parte del libro, Solozábal centra su atención en los problemas que plantea en el plano constitucional la inserción de la autonomía vasca en el Estado español. En el primero de los dos artículos incluidos en este apartado final («Problemas constitucionales de la autonomía vasca») se aborda de nuevo la cuestión de las condiciones que podrían facilitar un acoplamiento estable y satisfactorio del País Vasco en el sistema constitucional. La cuestión es compleja porque el éxito de la operación, que estuvo a punto de alcanzarse en 1978, depende, en primer lugar, de la evolución de la cultura política y la actitud de las fuerzas políticas en el subsistema vasco, pero también del grado de flexibilidad del marco jurídico-político diseñado por la Constitución española. De ahí la conveniencia de adoptar una visión dinámica y dialéctica de estas relaciones: no hay una solución definitiva al problema vasco, sino una búsqueda permanente de un equilibrio forzosamente inestable. Estoy seguro, en todo caso, de que cuando el autor se refiere al problema vasco, no está asumiendo la imagen, tan cara a los nacionalistas, de un secular contencioso entre España y el pueblo vasco. Esa es una imagen falsa que intentamos desmontar quienes pensamos que el verdadero conflicto es, antes y ahora, el que enfrenta a vascos de distinta adscripción ideológica. El propio Solozábal se encarga de recordar que durante muchos siglos la integración del País Vasco, con su propio sistema foral, en la Monarquía española fue plenamente satisfactoria y no planteó problema alguno.

Solozábal no oculta su pesimismo: si el problema sigue sin resolverse después de tantos años, puede que sea por la sencilla razón de que es irresoluble. No es una conclusión descabellada. ¿Es posible encontrar una solución institucional a las demandas nacionalistas que no sea la independencia, esto es, la consecución de un Estado propio

mediante el ejercicio del derecho de autodeterminación?. Es la pregunta del millón. El escepticismo de Solozábal está justificado: la estrechez de miras y la falta de renovación de la doctrina nacionalista no invitan precisamente al optimismo. El ideario nacionalista se fabricó en un determinado momento, a finales del siglo pasado, en el contexto político de la Restauración y con las categorías teóricas de la época, y no ha sido objeto de revisión desde entonces, a pesar de que las circunstancias agónicas en las que se formuló han sido ampliamente superadas. El escenario ha cambiado por completo: hoy el nacionalismo vasco no es un movimiento de resistencia (como lo fue, por ejemplo, durante el franquismo); es la ideología hegemónica en el País Vasco y los partidos que se inspiran en ella, instalados en los centros de poder, disponen de enormes recursos institucionales. Pues bien, no se podrá avanzar en la solución del problema mientras el nacionalismo vasco no se tome en serio la ineludible tarea de redefinir su lectura sesgada y parcial de la historia y la realidad vascas y se decida a reconsiderar algunos de los clichés característicos del pensamiento integrista e independentista de Sabino Arana, producto, ya obsoleto, de la visión profética del fundador del PNV. Se echa de menos, en particular, un esfuerzo de reflexión teórica en orden a un futuro replanteamiento de su concepción rígidamente estatista, fiel al tradicional binomio nación-Estado. Esa concepción, que hay que situar en su contexto, está actualmente en crisis, porque ha quebrado el dogma de la necesaria e inexorable correlación entre nación y Estado. Hoy no se considera una aberración ni una frustración histórica la existencia de comunidades étnicas sin su propio Estado, siempre que tengan debidamente garantizado el respeto a su identidad. Pero a los nacionalistas les cuesta mucho renunciar a la visión esencialista del Estado, como una forma política natural y eterna, condición indis-

pensable para el logro de la felicidad colectiva, y adoptar una concepción secular e instrumental, que ponga la organización estatal, cuya existencia depende únicamente de la voluntad de los ciudadanos, al servicio de la convivencia pacífica y las libertades.

Esta tarea de modernización o puesta al día de la ideología nacionalista, con el fin de limar su estridente radicalismo inicial y los ingredientes arcaizantes y racistas de su literatura patriótica, sigue siendo una asignatura pendiente, aunque no han faltado iniciativas en ese sentido, comenzando por la emprendida de forma un tanto precipitada por el propio Arana al final de su vida.

Solozábal estudia a fondo las relaciones entre el fuerismo y el nacionalismo vasco hasta la aprobación de la Constitución de 1978, en la convicción de que difícilmente puede comprenderse el significado actual de los derechos históricos reconocidos en la Disposición Adicional 1ª y el entorno político en el que tiene lugar ese reconocimiento y la derogación de la legislación abolicionista de los fueros si no se conocen bien esos antecedentes.

La filosofía política que subyace al sistema foral, una forma de organización político-administrativa de estructura estamental que arranca de la Baja Edad Media y subsiste con algunos altibajos hasta el siglo XIX como pieza básica de la idiosincrasia vasca, es la del pacto: la integración de los territorios vascos en la planta común del Reino se hace sobre la base de la garantía de las propias instituciones y a través del monarca, figura clave en torno a la cual se construye el régimen absolutista. Esta concepción choca frontalmente con los principios del Estado constitucional moderno, en el que la soberanía reside en la nación española y el monarca pasa a ser un poder constituido más. Y con los intereses de la burguesía

liberal, que reclamaba un mercado nacional, un espacio económico y político homogéneo. Tampoco tenían fácil encaje en un ordenamiento jurídico moderno unos fueros de origen consuetudinario y de contenido indeterminado.

Así las cosas, a nadie puede sorprender la ofensiva contra los particularismos forales emprendida en el siglo pasado por las autoridades liberales: a la ley «confirmatoria» de los fueros de 1839 le siguió la ley abolicionista de 1876. Con todo, la poda foral no fue completa: los conciertos económicos se restablecieron a partir de 1887.

El nacionalismo vasco asumió desde el principio la reivindicación foral, no sólo para capitalizar políticamente un sentimiento de enorme resonancia popular, fácil de manipular en su versión mítica o idealizada, sino también porque, tácticamente, la identificación como formación fuerista permitía la presencia legal en la escena política española del PNV. Desde su fundación, este partido se ha debatido entre dos discursos: el foralista, revisado a partir de una lectura interesada de los fueros, que relativiza su carácter pactado y minimiza el papel desempeñado por el monarca español o su representante, y el independentista, reforzado en las últimas décadas con la apelación al derecho de autodeterminación de los pueblos. Como el propio Solozábal ha explicado en otro trabajo publicado en el nº 16 de esta misma revista, el nacionalismo vasco ha conservado siempre sus dos almas.

En el proceso constituyente de 1978, el PNV jugó la carta del fuerismo y reclamó la plena reintegración foral, mientras el representante de la izquierda «abertzale» (Letamendía) invocaba el derecho de autodeterminación, pero no se dió por satisfecho con la redacción de la Disposición Adicional 1ª y se abstuvo en la votación final

sobre el texto constitucional. Solozábal recuerda que las posiciones de unos y de otros llegaron a estar muy próximas, pero finalmente no pudo lograrse un acuerdo en este punto. Y sugiere que no se llegó a un compromiso por la falta de imaginación y generosidad de los participantes en la frustrada negociación. A mi modo de ver, las posiciones eran y son irreconciliables. La referencia al marco constitucional no era una cuestión menor, de matiz: era el meollo de la cuestión, una auténtica piedra de toque. Se llegó a un punto en el que no cabían componendas, porque era mucho lo que estaba en juego: la aceptación o no de la soberanía originaria del pueblo vasco. Ni unos ni otros podían transigir.

El reconocimiento del régimen foral en la citada Disposición Adicional y la inclusión del apdo. 2º de la Disposición Derogatoria no son simples gestos de deferencia o respeto, de carácter simbólico. Estamos hablando de normas jurídicas que encierran, además, potencialidades no previstas en su origen (las normas se independizan de sus autores, siguen su propio camino). Así, al amparo de la Disposición Adicional 1ª se aprobó la LORAFNA, que permitió a Navarra acceder a la autonomía.

La protección constitucional de los derechos históricos tiene también una importante dimensión *ad intra*, en la medida en que incide en la organización interna de la Comunidad Autónoma Vasca y, más concretamente, en las relaciones (potencialmente conflictivas) entre las instituciones comunes del País Vasco y los órganos de los Territorios Históricos (Juntas Generales y Diputaciones), que fueron reguladas por la controvertida Ley de 1983. El propio Estatuto, en su art. 37, expresa su respeto por el régimen foral y el ámbito competencial de cada uno de los Territorios Históricos. No podía ser de otra forma, puesto que los vascos no han compartido nunca institu-

ciones políticas o jurídicas y los fueros han sido privativos de cada Territorio Histórico. El nacionalismo no puede ignorar ese dato, el profundo arraigo de las divisiones provinciales: por esa razón, Sabino Arana concibe la patria vasca como una confederación de Estados vascos, voluntariamente unidos, que se organiza sobre bases igualitarias. Con este planteamiento, que se plasmará, años después, en el Estatuto de Estella (que atribuía un derecho de veto a los territorios históricos), Arana trataba de vencer las reticencias navarras y alavesas a una estructura política común, por encima de las provincias.

El autor dedica las páginas finales de este trabajo al estudio del alcance material del reconocimiento constitucional de la foralidad en la Disposición Adicional 1ª. En su opinión, lo que la Constitución ampara es el derecho foral que resulte compatible con sus preceptos. Es verdad que la Disposición Adicional del Estatuto vasco, según la cual la aceptación del régimen de autonomía que se establece en dicho Estatuto «no implica renuncia del pueblo vasco a los derechos que como tal le hubieran podido corresponder en virtud de su historia» supone el reconocimiento de un cierto poder político originario. Pero, a tenor de lo dispuesto en el inciso final de la misma, una vez en vigor el Estatuto, esos derechos sólo podrán actualizarse «de acuerdo con lo que establezca el ordenamiento jurídico», nunca al margen de los procedimientos previstos en el vigente ordenamiento.

Los problemas comienzan cuando se trata de dilucidar si el régimen foral es un conjunto de derechos cuya validez viene determinada por su efectiva vigencia histórica (se reconocen los derechos preexistentes) o una serie de atribuciones a definir en cada momento en consonancia con la imagen secular del autogobierno vasco. Y se complican aún más cuando se entra a

analizar la titularidad de los derechos históricos. ¿Quiénes son los titulares de esos derechos? ¿Los territorios forales sólo o también las instituciones de la Comunidad Autónoma? La cuestión no está clara, porque la Disposición Adicional alude literalmente a los derechos de los territorios forales, pero también es verdad que, en general, se suele identificar la autonomía estatutaria con la recuperación y actualización del régimen foral. Una vinculación que Solozábal parece aceptar sin reparos. No deja de ser significativo en este orden que el Estatuto de Guernica asuma algunas de sus competencias, como las de educación y orden público, en aplicación, se dice expresamente, de lo dispuesto en la mencionada cláusula constitucional. Por no hablar del concierto económico. En esta misma línea, cabe preguntarse si el reconocimiento de la tradición foral añade algo a la autonomía vasca, si la viene a reforzar mediante la atribución en favor de la Comunidad Autónoma de competencias adicionales, no previstas en el Estatuto.

A estas y otras cuestiones ha tenido que responder el Tribunal Constitucional. En su Sentencia 76/1988, que resuelve un recurso de inconstitucionalidad interpuesto por un grupo de senadores de AP contra diversos preceptos de la Ley de Territorios Históricos, el Tribunal matiza algunas afirmaciones anteriores y sienta una nueva doctrina. Así, por lo que respecta a los derechos históricos que son objeto de protección, se abandona la visión acumulativa o puramente histórica de los mismos y se adopta un enfoque global o sistémico, que pone el acento en la necesaria actualización de los mismos, labor que compete al legislador (estatutario o autonómico).

Pero la principal novedad de esta jurisprudencia radica en la utilización de la categoría dogmática de la «garantía institucio-

nal» para referirse a la protección constitucional de la foralidad. Lo que la Constitución protege en su Disposición Adicional 1ª, dice la Sentencia, no es una suma o agregado de potestades, facultades o privilegios, ejercidos históricamente por determinadas entidades territoriales, sino una imagen identificable del régimen foral tradicional, tanto en sus aspectos organizativos como competenciales, la imagen que de esa institución tiene la sociedad. Se intenta preservar, pues, como núcleo o reducto indisponible por el legislador, un sistema peculiar de autogobierno territorial, el régimen foral, en unos términos que permitan reconocerlo como tal. El legislador deberá respetar las líneas maestras de esa percepción social en su labor de actualización, no podrá suprimir o desfigurar ese núcleo esencial.

En cuanto a la titularidad de los derechos históricos, el Tribunal Constitucional rectifica y, en contra de lo sostenido en pronunciamientos anteriores, admite expresamente la posibilidad de que la Comunidad Autónoma pase a ser el sujeto titular de algunos de esos derechos. La actualización del régimen foral, explica el Tribunal, ha de llevarse a cabo primordialmente en el marco de los Estatutos de Autonomía y ello puede suponer que determinados derechos históricos imprescindibles para la configuración o funcionamiento de las Comunidades Autónomas sean atribuidos a estos nuevos sujetos por los propios Estatutos.

La obra que venimos glosando se cierra con un trabajo que con el título «Nacionalismo y autodeterminación» se publicó en 1997 en la revista *Claves*. Esta reflexión sobre el presunto derecho de autodeterminación del pueblo vasco desde el Derecho Constitucional no puede ser más pertinente a la vista de la tendencia, cada vez más acusada, de las fuerzas nacionalistas a adoptar posiciones abiertamente favorables

a su reconocimiento. Solozábal recuerda, en particular, la proposición no de ley sobre el derecho de autodeterminación promovida por los grupos nacionalistas y aprobada por el Parlamento Vasco el 15 de febrero de 1990, una declaración que marca un hito en la estrategia de fuga hacia adelante del nacionalismo y sirve de precedente a otras más recientes. En ella se atribuye al pueblo vasco la titularidad de un derecho de autodeterminación, cuyo contenido, inédito en la teoría constitucional, no consistiría en el reconocimiento de la libertad de una nación para decidir en un único acto el tipo de organización política que quiere darse, libertad que incluye la alternativa de constituir su propio Estado, sino en un impreciso derecho a la «plena realización nacional», que se ejercitaría de forma democrática y gradual, respetando el marco jurídico vigente.

Pese a que el contenido del derecho no se corresponde con el que se infiere generalmente de su formulación convencional, no cabe duda de que declaraciones de este tipo, que ponen en cuestión las bases de la organización común, denotan una quiebra de la confianza y la lealtad que deben presidir el funcionamiento de nuestro Estado de las Autonomías.

Aunque su relación con el principio de las nacionalidades del siglo pasado sea innegable, lo cierto es que, históricamente, el derecho de autodeterminación, como facultad para decidir soberanamente sobre el destino político de una comunidad (traslación a un sujeto colectivo del principio de libre desarrollo de la personalidad), sólo se ha reconocido (en instrumentos de Derecho internacional) en favor de las colonias o territorios dependientes de una metrópoli de la que se encuentran geográficamente separados. Y no se recoge, como es natural, en ningún ordenamiento constitucional. Pero hoy apelan a él diversas comunidades

étnico-culturales, que pretenden en la mayoría de los casos la secesión del Estado en el que se integran.

Para Solozábal, no estamos realmente ante un verdadero derecho, un derecho natural, evidente por sí mismo, irrenunciable, o lo que es lo mismo, no estamos ante una pretensión cuya realización pueda ser exigida por su titular desde postulados racionales. Antes bien, su ejercicio indiscriminado introduciría el caos en las relaciones internacionales, porque son miles los grupos étnicos que carecen de un Estado propio. Abrir la puerta a la revisión de las fronteras actuales sería una muestra de imprudencia con imprevisibles efectos desestabilizadores en todo el planeta.

La negación del derecho de autodeterminación no supone, pues, una mutilación insostenible de la identidad colectiva de un pueblo. Pero eso no quiere decir que esa comunidad étnico-cultural no tenga derechos colectivos, con una eventual dimensión política incluso, o que la autodeterminación no pueda ser presentada, bajo determinadas circunstancias, como un supuesto de legítima defensa frente a la opresión nacional, como última *ratio* para asegurar la supervivencia del grupo cuya identidad se ve amenazada. La secesión sería entonces la única respuesta apropiada a una política de asimilación que negase a una comunidad cualquier oportunidad de autogobierno para el desarrollo de su personalidad.

En condiciones normales, el derecho político fundamental de una comunidad no es indefectiblemente el de autodeterminación, sino el derecho al autogobierno, a una autonomía política suficiente para garantizar el libre desarrollo de esa colectividad nacional en todos los órdenes.

Es verdad que los nacionalismos periféricos no van a renunciar nunca al sueño de

un Estado propio (no hay que hacerse ilusiones en ese terreno), pero insinuar en este momento que la nación vasca o la catalana se encuentra oprimida y la única solución para recuperar su acosada identidad es la independencia es una manifestación de miopía política, que denota una percepción distorsionada de la realidad.

Estas consideraciones preliminares de carácter general, llenas de sensatez, colocan al autor en óptimas condiciones para abordar de forma correcta la problemática del derecho de autodeterminación en el Derecho Constitucional español. Solozábal parte, como es lógico, de la constatación de que nuestra Constitución no reconoce tal derecho. Ninguna Constitución (dejando a un lado la retórica del constitucionalismo soviético) admite que se cuestionen los supuestos mismos del orden que establece (la soberanía del pueblo español, en nuestro caso). Incurriría en una contradicción el Estado que aceptase expresamente el derecho a la secesión de una parte de su territorio. Un Estado es un orden político estable que ha de garantizar institucionalmente la observancia de sus mandatos. Y no podría hacerlo si la sujeción de los territorios que lo integran a su autoridad fuese voluntaria y pudiera replantearse en cualquier momento. Si se dejase abierta la posibilidad de la secesión, la credibilidad y la eficacia del Estado como aparato coactivo y como espacio de integración se vería gravemente afectada y su legitimación política se situaría bajo mínimos.

Conviene aclarar que, como juristas, nos movemos dentro de las exigencias lógicas del Derecho y con arreglo siempre a los parámetros normativos que el ordenamiento vigente establece. Hoy por hoy no cabe otra respuesta en términos jurídicos. Pero no hay que confundir los planos. Es evidente que las fuerzas políticas que defienden legítimamente la autodeterminación como

objetivo programático pueden impulsar e imponer pacíficamente, si logran un inequívoco respaldo popular, una modificación del marco jurídico. Es una hipótesis que no podemos descartar. Si no se desea ese cambio, si se piensa que el abandono de la vía estatutaria constituye un retroceso histórico, no basta con atrincherarse numantina-mente en la defensa de la Constitución, como último reducto, hay que trabajar en el terreno político para evitar en buena lid democrática que en el inmediato futuro se puedan plantear escenarios o situaciones límite que hagan políticamente insoslayable la reforma constitucional. Porque como el propio autor señala, nuestra Constitución es una norma abierta que puede modificarse en su integridad, por lo que, bajo ciertas condiciones, cabe una reforma que suponga una reconsideración de sus propias bases y presupuestos.

Por eso mismo, me parece especialmente interesante el detallado análisis que el autor hace del procedimiento que habría que seguir en el supuesto de que se adoptara, en un clima de entendimiento (sin poner en peligro la estabilidad y la continuidad del Estado), la decisión política de acceder a las demandas de autodeterminación de una determinada comunidad dentro de las actuales fronteras de España. Las exigencias procedimentales, dirigidas a garantizar la pureza democrática del proceso, tienen en este caso una importancia capital, porque no es una decisión cualquiera, es una decisión traumática y en buena medida irreversible.

Hay que suponer, en primer lugar, que este derecho se ejercería mediante la celebración de un referendun en el territorio afectado. Pero un referendun de estas características no podría convocarse sin una previa reforma constitucional, que modificase, por el procedimiento regulado en el art. 168, la redacción del art. 2, suprimiendo la referen-

cia a la nación española como patria común e indivisible de todos los españoles y posibilitando de ese modo la atribución de la titularidad de la soberanía a un sujeto distinto del pueblo español.

En opinión de Solozábal, que se interna sin vacilaciones en un terreno apenas explorado, esa iniciativa de reforma debería ir precedida de un referendun en el territorio que aspira a ejercer la autodeterminación. Es un criterio cabal que no podemos sino compartir: no parece prudente poner en marcha el complicadísimo procedimiento del art. 168 (una auténtica carrera de obstáculos) sin haber comprobado antes, de modo fehaciente, el estado de la opinión pública respecto de la necesidad de una consulta sobre la autodeterminación, un hecho insólito en los países de nuestro entorno. Este referendun, no previsto en nuestro ordenamiento, serviría para constatar la seriedad y la urgencia de la pretensión o aspiración autodeterminista. Si la mayoría de los ciudadanos no está convencida de la oportunidad de un pronunciamiento de este tipo no vale la pena abrir un proceso de incierto resultado.

Tanto en este referendun preparatorio sobre el reconocimiento del derecho, como en el definitivo, que se convocaría posteriormente para que el cuerpo electoral ejerciese ya su derecho a la autodeterminación, previamente reconocido, se plantea el problema de la identificación de los titulares de ese derecho, que son los llamados a participar en estas consultas. Se supone, en principio, que el referido derecho se reconoce a una nacionalidad, a una comunidad nacional y no a otros sujetos (a una provincia, por ejemplo). En este caso, al pueblo vasco, constituido desde 1979 en Comunidad Autónoma, con un territorio y un cuerpo electoral determinados. Esta posición acerca el sujeto titular del derecho es discutible, pero el autor no

entra a fondo en esta cuestión, que le llevaría muy lejos. Estaríamos, pues, ante un referendun convocado por el Gobierno de la Nación que se celebraría en el territorio de la Comunidad Autónoma, dividido en tres circunscripciones provinciales. En relación con la mayoría exigida para la aprobación del referendun, parece razonable exigir, a la vista del especial protagonismo de los territorios históricos en el País Vasco y de la gravedad de la decisión, los mismos requisitos que el más riguroso de los referenda autonómicos, el previsto en el art. 151 CE para la ratificación de la iniciativa autonómica, que exige para la aprobación de la consulta el voto afirmativo de la mayoría absoluta de los electores de cada provincia. Alcanzada esa mayoría, la propuesta de reforma constitucional podría ser presentada por el Parlamento Vasco (art. 166 CE) y, si prospera, daría paso a la celebración del referendun definitivo.

Es obvio que para recorrer un camino tan accidentado como el que se acaba de describir resulta imprescindible un amplio consenso entre las formaciones políticas y una actitud flexible por parte de todos. Y en este orden de cosas, creo que merece la máxima atención la exigencia de una pregunta inequívoca y una mayoría clara (no se precisa el porcentaje, pero parece excluir la mitad más uno) formulada por el Tribunal Supremo de Canadá en su reciente decisión (agosto de 1998) sobre las condiciones de un eventual referendun sobre la secesión de la provincia francófona de Quebec. Una decisión de enorme trascendencia porque niega, a la luz de la Constitución canadiense y del Derecho internacional, que la citada provincia sea titular de un derecho a declarar unilateralmente su independencia. La eventual ruptura será, en todo caso, objeto de negociación, para garantizar, entre otras cosas, el respeto de los derechos del resto de los canadienses.

Solozábal concluye este último trabajo con un alegato en favor del Estado de las autonomías como marco de integración en el que pueden realizarse todas las potencialidades del pueblo vasco. Un marco que, lejos de suponer una imposición frustrante, ha permitido al País Vasco alcanzar un nivel de autogobierno sin precedentes en su larga historia. Frente a los que enarbolan la bandera de la autodeterminación, Solozábal reitera su idea de que el derecho fundamental del pueblo vasco no es el derecho a la autodeterminación, sino el derecho al autogobierno, que es precisamente el que la Constitución y el Estatuto reconocen y hacen posible. Es de agradecer la honestidad intelectual del autor, una claridad que a

veces se echa de menos en este debate interminable sobre la validez del marco constitucional y estatutario. En un artículo que titulaba «El problema de fondo» (EL PAIS, 30 de octubre de 1997), Joseba Arregi reclamaba a todos transparencia: «Es importante que se explicita en el debate si la pluralidad de la sociedad vasca, no sólo lingüística y cultural, sino de autocomprensión política, es considerada como elemento negativo a superar o como valor a preservar». Pues bien, Juan José Solozábal no esconde sus cartas, ha apostado siempre y sigue apostando hoy por los valores del pluralismo, la razón y la libertad. Esta espléndida obra viene a demostrar que lo hace, además, con fundamento.

CULTURA Y MOVILIZACIÓN EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Javier Pérez Núñez (*)

R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*; Madrid, Alianza Editorial, 1997

Desde los años setenta se asiste a una serie de cambios fundamentales en la historia de los movimientos sociales, ocasionados, de una parte, por el surgimiento de los llamados «nuevos movimientos sociales» (estudiantil, feminista, ecologista o pacifista, por citar los más importantes) y, de otra parte, por el colapso del paradigma hasta entonces dominante, generado por una pérdida de prestigio derivada de su vinculación con el marxismo y por la crisis de éste último como alternativa política. A partir de aquí se generan alteraciones, por un lado, en la visión del modelo de conflicto que, dejando de girar exclusivamente en torno a la contradicción de clase, de asentar su desencadenante inmediato en la coyuntura económica y de tener como objetivo central la revolución, empieza a ser considerado multiforme, a la vez que como algo normal, y en alguna manera positivo, para la convivencia y el desarrollo del mundo industrial capitalista, aparte, por supuesto, de hacer participar además otros muchos elementos en su eclosión; y, por otro lado, de los sujetos del enfrentamiento que, dada la complejidad de situaciones existente en la sociedad industrial, dejan de ser definidos exclusivamente por

el concepto de clase o el factor económico, para agregar a los mismos otros componentes relacionados con las diferencias jurídicas, religiosas, geográficas y, sobre todo, nacionales.

A la consiguiente ampliación del espectro de los estudios de historia de los movimientos sociales que esos cambios conllevan, le corresponde una radical transformación del sustrato teórico con el que se intenta analizarlos y explicarlos. En primer lugar, se encuentra la llamada teoría de la movilización de los recursos que, siendo dominante desde hace década y media, sobre todo en mundo anglosajón, establece un solo modelo de acción colectiva (no hay diferencia entre las vías institucionales y las que no lo son), al fijarse de forma predominante en los recursos materiales y políticos de que disponen los participantes y al analizar su actuación ajustándola al modelo microeconómico de la elección racional, es decir, de acuerdo al cálculo coste/beneficio. En segundo lugar, se desarrolla desde hace una década la denominada perspectiva de los nuevos movimientos sociales o de la construcción social de la acción colectiva que, considerando que los actores colectivos no son algo dado, pone su acento en el proceso de formación, en el que los individuos crean símbolos y códigos culturales con los que se identifican, es decir, definen una identi-

(*) Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid.

dad colectiva y las formas de acción conjuntas a ella aparejadas.

Ahí, en esta última tendencia de renovación de la historia social, que considera que la cultura juega un papel decisivo en la actuación de los sujetos históricos; ahí, en la llamada historia socio-cultural, que no excluye los factores estructurales, pero que estima que más que datos objetivos son el resultado de construcciones culturales realizadas por los actores, es donde se enmarcan las colaboraciones recogidas en *Cultura y movilización en la España contemporánea*, cuyos editores —Manuel Pérez Ledesma y Rafael Cruz— las arropan, respectivamente, con una presentación y un capítulo introductorio, en los que se profundiza con más rigor en los aspectos antes destacados (1). Además, en este capítulo Rafael Cruz acota y conceptualiza los recursos culturales (en especial, aspectos como los discursos políticos, los códigos culturales, las formas y rituales de movilización y las identidades colectivas) en los que ponen el énfasis los distintos estudios contenidos en el libro. Entre los distintos recursos culturales, que se utilizan y emplean los actores para interpretar y asignar significados a la realidad social, a los problemas que les acucian, y que sirven para en un sentido amplio moldear su comportamiento social, destaca el indicado a la construcción de las identidades colectivas. Y lo hace no sólo

(1) Para una introducción a la evolución de la historia de los movimientos sociales se puede recurrir, como nosotros lo hemos hecho, a José Álvarez Junco, «Aportaciones recientes de las ciencias sociales al estudio de los movimientos sociales» en C. Barros (9 ed.), *Historia a debate*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1995, tomo III, pp. 97-111; y a Manuel Pérez Ledesma «“Cuando lleguen los días de la cólera” (Movimientos sociales, teoría e historia)», *Zona Abierta*, 69 (1994), pp. 51-120; y para un estudio más pormenorizado a la amplia bibliografía recogida por Rafael Cruz en dicho capítulo.

porque sea el hilo conductor dominante que atraviere esta obra colectiva, sino porque en su primigenia definición se asienta la génesis de la nueva forma de aprehender los movimientos sociales que aquí se nos presenta. Lógicamente, nos referimos al replanteamiento del concepto de clase realizado por E.P. Thompson, quien al tratar de explicar la formación de la clase obrera inglesa, en obra más divulgada publicada en 1963, lo hace a partir de la experiencia vivida, de sus formas de vida, sus expectativas, sus tradiciones, sus supersticiones y, en definitiva, de su cultura propia. Esta ampliación de concepto de clase, que pone su acento más en una órbita sociocultural que socioeconómica —a la que referirá Manuel Pérez Ledesma en el estudio que aporta acerca de la formación de la clase obrera en la España contemporánea— supuso uno de los mayores revulsivos para el desarrollo de una nueva historia social, desembocando en un cambio en el tipo de historia que hasta entonces se hacía. En esta metamorfosis es donde hunde sus raíces este libro, con el que, con un sustrato teórico más depurado (2), la cultura, como señala Rafael Cruz, regresa al primer plano en los análisis de la acción colectiva y de los movimientos sociales.

Desde esa perspectiva se aborda en primer lugar el ámbito por excelencia en la historia contemporánea en el que produce la más estrecha vinculación entre la cultura y la movilización social, la formación de las identidades nacionales. Así, teniendo presente que la guerra ocupa un lugar relevante en el «imaginario colectivo» y contribu-

(2) Sobre todo para los aspectos relacionados con la identidad colectiva los estudios de Alberto Melucci. Una aproximación en su artículo «Assumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales», *Zona Abierta*, 69 (1994), pp. 153-180.

ye por ello a la cristalización de los procesos de identificación nacional, José Alvarez Junco se acerca al nacionalismo español tomando como eje cuatro episodios bélicos: la guerra de la independencia, la llamada guerra de Africa (1859-60), la de Cuba y la guerra civil. En su recorrido, complementario de otras visiones que muestran la debilidad integradora de la construcción jurídico-política del Estado español contemporáneo, derivada en gran medida del exclusivismo y patrimonialización del mismo por parte de una reducida élite conservadora, se puede observar como a ese proceso, incluida la guerra de la independencia, es ajeno un verdadero discurso nacional moderno. El nacionalismo español contemporáneo dominante, que tiene como objetivo el mantenimiento de la unidad política y del orden social establecido, es estrictamente retrospectivo, tradicional, vinculado en gran medida a la religión católica.

De esa manera, la identidad nacional cívica y laica es terriblemente lábil, no logrando desplazar por completo a la religiosa, incluidos los momentos en que sus propugnadores, como ocurre en la II República, dominan el Estado. Esto es por lo menos lo que se desprende del trabajo de Pamela Radcliff sobre el nacionalismo español durante ese período, ya que estima que el régimen republicano fracasó en su intento de inventar una tradición. No sólo no fue capaz, subraya la autora, de crear o de sostener un conjunto de rituales y símbolos lo suficientemente fuertes como para integrar a la distintos sectores de la población, sino que además fue incapaz de neutralizar las fuertes pervivencias del universo simbólico religioso que, tras la caída del régimen, llegarían a su plenitud con el nacional-catolicismo franquista.

Una débil identidad nacional y en correspondencia a ella fuertes identidades colectivas, que no sólo se nos presentan sino que

configuran verdaderas alternativas a aquella. Algo que se produce sobre todo en movimientos de larga persistencia como ocurre en el carlismo. Este, para Jordi Canal en estudio que al respecto presenta, asienta en la familia y en su carácter específico (autoritarismo paterno, convivencia trigeracional, importancia de las mujeres en la reproducción, trascendencia de la casa y de la herencia.) la clave de la transmisión y pervivencia de su tradición o cultura política. El marco familiar era, por tanto, la base de de la socialización política y el modelo que, a través de los centros educativos y distintas entidades del partido, se acaba proyectando para articular la gran familia carlista.

Ese modelo, el mantenimiento de la idea de comunidad ancestral tiene un fuerte arraigo en el País Vasco, pero ese no es el objeto principal del estudio que sobre este territorio elabora Jostxo Beriain, sino que su esfuerzo se dirige a desvelar su identidad política, como resultado de una realización histórica generada en el choque de «irreductibles constelaciones de valor», representadas por la recuperación de la tradición en cuanto tal del fuerismo y el carlismo, por la emergencia de la «cuestión social» que trae consigo la industrialización y por la invención de la tradición del primer nacionalismo vasco. Para Jostxo Beriain, la aparición de éste, en cuya articulación se fija de forma especial, no supuso una «reunificación» de la conciencia colectiva vasca, ya diferenciada, en torno a su «religión política», sino más bien un incremento de la pluralidad de la vida política vasca.

El republicanismo más que una gran familia configura un mundo porque, como destaca Angel Duarte —autor de la aproximación al tema—, la esperanza republicana se convierte en la España de los años 1868 a 1936 en el referente cultural y resorte que impulsa numerosas energías individuales y

la acción colectiva de amplios sectores sociales populares. El atractivo que genera la cultura republicana articulada en distintas cosmogonías democráticas e integrada por elementos dispares de larga tradición (recelo a los poderosos, economía moral plebeya, anticlericalismo) se asienta en la capacidad de definir la identidad de pueblo y de forjar a partir de ella la ciudadanía. Pues bien, esta virtualidad cultural, para Angel Duarte, contrasta con las dificultades encontradas para la plasmación y consolidación institucional, a la que no es ajena la incompetencia para convertir al pueblo en agente colectivo de la acción de gobierno.

El anticlericalismo es uno de los elementos que configuran el mundo republicano, pero antes de esta asimilación ha tenido una larga trayectoria en el tiempo. Así, para Demetrio Castro Alfín, que lo estudia en las páginas de este libro, presenta una manifiesta continuidad a lo largo del tiempo, con una reiteración de unas mismas o similares pautas, en cuya virtud se podría defender que constituye un rasgo de cultura estable, en un proceder característico de determinados sectores sociales revelador no sólo de una ideología, sino de una visión del mundo más honda e inspiradora de comportamientos. Con todo, indica que se puede hablar de una ruptura o metamorfosis entre el antiguo anticlericalismo popular y el nuevo anticlericalismo político, y también popular, de los siglos XIX y XX, cuya diferencia estriba en el uso de la violencia sacrofóbica colectiva como algo usual y conveniente.

Partiendo de la definición de clase de E. P. Thompson, resumida en la célebre frase «La clase no es un ser, sino un ocurrir, un *happening*», Manuel Pérez Ledesma, en su estudio sobre la formación de la clase obrera, la contempla como el resultado de la acción continuada de los integrantes del movimiento obrero, a partir de de la inter-

pretación de las experiencias y difusión de marcos conceptuales comunes. Para la construcción cultural de la nueva identidad y sustitución de identidades precedentes o alternativas, señala, fue necesario el desarrollo de un lenguaje de clase, la formulación de conceptos como los de explotación y emancipación, la elaboración y difusión de mitos, rituales, pero también algunos requisitos previos como el trabajo por cuenta ajena, el malestar provocado por las condiciones laborales y salariales, la desaparición de las expectativas de ascenso social, e incluso el temor a un deterioro de la situación existente. En España, concluye Manuel Pérez Ledesma, las dos últimas décadas del siglo XIX representaron el momento inicial de ese proceso.

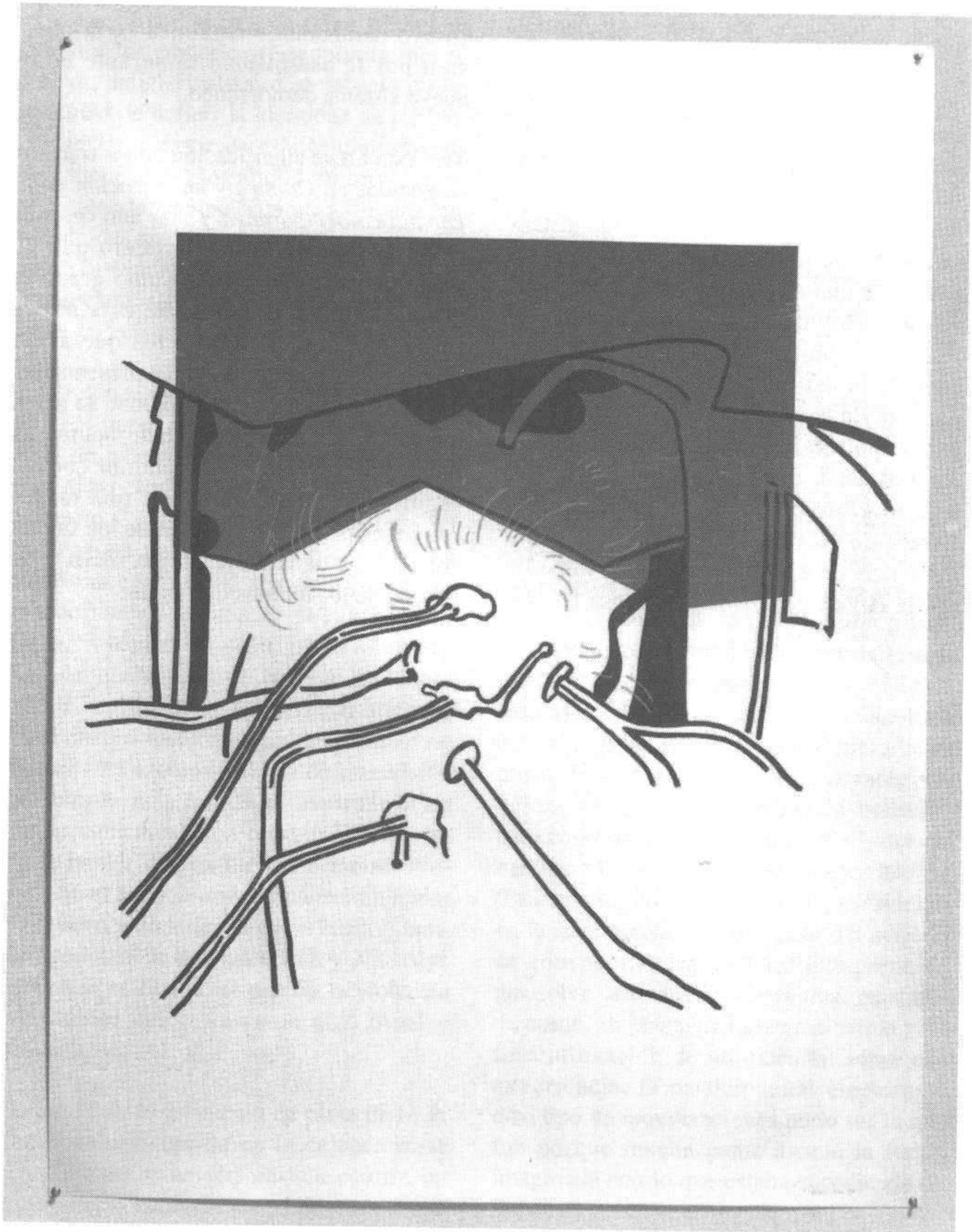
Avanzando en el tiempo, por una parte, Fernando del Rey Reguillo, observa como el miedo en los propietarios y patronos a los obreros organizados en la ofensiva sindical de 1916-1923 no derivó hacia posturas patológicas e irracionales condenadas a una apreciación incorrecta de la realidad, sino que activó la lucidez y la racionalidad en los comportamientos del empresariado, permitiéndoles edificar una estrategia -defensiva al principio, ofensiva después- para contrarrestar los peligros derivados de esa movilización. Por otra parte, Rafael Cruz analiza las repercusiones que tuvieron en la acción colectiva española del periodo de entreguerras las distintas interpretaciones sobre la revolución soviética, mostrando como, en buena medida gracias a la profusa utilización de un discurso sobre esa experiencia, la participación electoral y otro tipo de movilizaciones pudo ser la que fue porque mucha gente asoció la Rusia imaginada con lo que estaba sucediendo en España.

La influencia de la memoria colectiva de la II República y de la Guerra Civil está presente en las dos últimas colaboraciones

que, enmarcadas en el período de la transición y consolidación de nuestra democracia actual, se recogen el libro. En la primera, referida a la amnistía y a las movilizaciones que se produjeron en pos de la misma, su autora, Paloma Aguilar Fernández, observa que la demanda de amnistía política estuvo fundamentalmente vinculada a un deseo de reconciliación de los españoles, siendo considerada para muchos de sus propugnadores un requisito *sine qua non* para la instauración de la democracia en España; y advierte como el recuerdo de los conflictivos años treinta afectó tanto al carácter pacífico y limitado de las movilizaciones como a la actitud transigente del poder político. En la segunda relativa a la participación política, María Luz Morán, que la analiza, señala que la visión restrictiva y el bajo nivel de participación política en la España de los ochenta responde a la doble influencia de una cultura política marcada por la larga carencia de la práctica partici-

pativa y por las escasas oportunidades que ofrece el sistema institucional para implicación de los ciudadanos en la vida pública, a la que no es ajena, frente a la agitación del ensayo democrático republicano, la obsesión por la estabilidad imperante en el nuevo sistema democrático.

Tras esta breve significación de los trabajos contenidos en *Cultura y movilización en la España contemporánea* y más aún después de su lectura rigurosa, considero que no sólo quedará reducido en sumo grado el grupo de los detractores de esta nueva forma de hacer historia a los que alude Manuel Pérez Ledesma en la presentación del libro, sino que dado que con él se abren nuevas líneas de investigación apunta en muchas direcciones, que tendrán que ser seguidas si se quiere lograr una mayor comprensión de la formación de los sujetos colectivos y de la movilización social en la España de los últimos dos siglos.



LA GUERRA CIVIL EN NAVARRA Y ÁLAVA

Andrés de Blas Guerrero

Javier Ugarte Tellería: *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y Alava*; Biblioteca Nueva, Madrid, 1998

El libro de Javier Ugarte Tellería es una sugerente e innovadora aproximación a la dimensión espacial de la guerra civil de 1936 a través del estudio del llamado bando nacional en las provincias de Navarra y Alava. De entrada, este libro pulveriza una hipótesis de la historiografía nacionalista vasca empeñada en ver la Guerra Civil como un conflicto de «Estado y nación» que enfrenta en el País Vasco a un proyecto nacional vasco con otro español. Por debajo de la constatación de la complejidad inherente a las actitudes dominantes ante el conflicto en Navarra y Alava, el libro reflexiona sobre el engarce que las clases medias navarras y alavesas aportan entre la conspiración del «establecimiento» y una parcial movilización popular indispensable para un levantamiento que se configura como un «asalto al Estado» en lugar de una operación de mero blindaje de ese Estado. El papel central del Ejército en esa conspiración del «establecimiento» no anula las condicionantes del siglo en cuanto a la necesidad de un apoyo popular a una operación de toma del poder irrealizable desde los viejos planteamientos de un mero golpe de Estado. El carlismo y Falange Española son las fuerzas políticas que aportan ese apoyo popular facilitado por la labor de intermediación de unas clases medias navarras y alavesas.

En paralelo a la trama conspirativa del golpe del «establecimiento» a través de los viejos y tupidos lazos que el grupo dirigente había tejido en su modo de relacionarse, la movilización de las provincias circula también a través de una red social en que esa movilización «fue antes el resultado de la amplia trama social que unía capilarmente a aquella sociedad que producto de una disciplina orden de levantamiento. Se enviaron emisarios, hubo órdenes de movilización, pero todo ello circuló, funcionó a través de esa red social compleja, variada pero fortísima».

Se estudian en el libro las dificultades de enlace antes del golpe entre los miliares y los carlistas, constatándose la victoria sobre las resistencias de estos últimos gracias a la colaboración de prohombres carlistas insertos en el «establecimiento» (Conde de Rodezno, José Luis Oriol) y de líderes sociales mesocráticos de Pamplona y Vitoria. Una vez estallada la Guerra Civil, se estudia el proceso de acogida de la aldea por la ciudad, realizando con mayor entusiasmo en Pamplona que en Vitoria, y la organización de la marcha sobre Madrid. Sobre la visión de la provincia y cierta tradición castiza se construyó una idea nacional que tomó la forma de un nacionalismo tradicionalista. Dentro de este juego, la provincia trataría de salvar a

la capital dominada por otras culturas extranjerizantes. En esta marcha sobre Madrid se reflejará el origen de la guerra en los pueblos: «Las unidades militares, antes que como agrupaciones de individuos, se formaban como mancomunidades de pueblos». El mayor entusiasmo pamplonés será el reflejo de la mejor incardinación de la capital navarra con su campo y el mejor trenzado de sus relaciones sociales tradicionales. Ello no impedirá la victoria militar sobre el movimiento popular reflejada en el encuadramiento de los voluntarios carlistas en la estructura organizativa del Ejército.

Subyace a la tesis de J. Ugarte el empeño en integrar la situación española dentro de una coyuntura europea en la que el movimiento carlista, en lugar de permanecer encajonado en sus nostalgias históricas, conecta con los proyectos autoritarios y totalitarios de la hora, prestando así perspectiva europea al conflicto civil español.

En su análisis ideológico se echa en falta una mayor reflexión sobre el engarce del provincialismo navarro y alavés con un proyecto nacional español, así como las circunstancias que explican el amplio

consenso anti-republicano en el seno de las sociedades navarra y alavesa. Un consenso que habrá que relacionar con la imprudencia política religiosa de la república y la crisis del orden público que registra la vida española, con un punto de referencia especial en la revolución de 1934. La interpretación del levantamiento en las dos provincias quizá minimiza la resistencia republicana al mismo en ambos territorios, y centra toda su atención en el mayoritario movimiento carlista, desconociéndose prácticamente otros componentes populares del levantamiento que pueden reflejar la larga memoria de enfrentamiento entre carlismo y liberalismo. Me refiero, concretamente, al papel de la minoritaria Falange navarra y alavesa como lugar de acogida a los sublevados ajenos a la tradición carlista. Se trata en todo caso de un estudio muy original, realizado sobre un buen número de entrevistas a los supervivientes de la guerra que, como subraya Luis Castells en su introducción, aborda la contienda civil a través de una perspectiva social y cultural en que ideas como comunidad, bandos, redes sociales e identidades sociales se erigen en los soportes desde los que se explican las actitudes mayoritarias de navarros y alaveses ante el conflicto de 1936.

REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS

(Nueva Época)

Director: Pedro de Vega García - **Secretario:** Juan J. Solozábal Echavarria
Sumario del nº 103 (Enero-Marzo 1999)



ESTUDIOS

Competitivos, jerárquicos e igualitaristas en Galicia: Prosopografía, *José Vilas Nogueira*

Un príncipe clásico. François Mitterrand frente a una lección comparada de gobierno, *Tilo Schabert*

De la utilidad negativa y de la positiva, *Luis Núñez Ladeveze*

La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente, *H.C.F. Mansilla*

Mill y la formación del ciudadano, *David Ortega Gutiérrez*

La regulación de la libertad de expresión en internet en Estados Unidos y en la Unión Europea, *María Luisa Fernández Esteban*



NOTAS

El grupo terrorista BAADER y la doble nacionalidad, *Juan Rodríguez-Drincourt Alvarez*

El sistema de Cánovas del Castillo: las verdades madres en política, *Jesús M.^a Osés Gorraiz*

El derecho de resistencia y su «constitucionalización», *Juan Ignacio Ugartemendia Eceizabarrena*

Control ideológico y ritual: El ceremonial del inquisidor general en un manuscrito de la segunda mitad del siglo XVII, *Concepción Gómez Roan*

La temática europea en el discurso del Partido Nacionalista Vasco, *Geraldine Galeote*

Derecho y poder en la crisis de la soberanía, *Antonella Attili*

Fascismo y filosofía del derecho, *Roger Campione*



RECENSIONES - Noticia de Libro



PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL

España	6.100 ptas.
Extranjero	8.800 ptas.
Número suelto España	1.700 ptas.
Número suelto Extranjero	2.700 ptas.

Suscripciones y números:

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

Fuencarral, 45 - 6^º - 28004 Madrid

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Cuadernos de 19 Alzate

1998

Revista vasca de la cultura y las ideas

C/. Monte Esquinza, 30 - 28010 MADRID

TARIFA (2 números)

ESPAÑA	2.000 ptas.
EUROPA (correo ordinario)	2.500 ptas.
(correo aéreo)	3.500 ptas.
AMÉRICA (correo aéreo)	4.000 ptas.
RESTO DEL MUNDO (correo aéreo)	6.000 ptas.

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad C. P.

Teléfono Suscripción a partir del N.º

FORMA DE PAGO

Adjunto talón bancario

Giro postal N.º

Tarjeta de crédito:

Visa

Núm.:

Caduca:

Domiciliación bancaria:

Sr. Director de
sucursal n.º ruego atienda hasta nuevo aviso los
recibos que anualmente les pasará la revista CUADERNOS DE ALZATE en
concepto de suscripción contra mi c/c.

Entidad Oficina D.C. N.º de Cuenta

Firma:

Si desea recibir algún ejemplar en concreto al precio de 1.000 ptas. contra reembolso, marque a continuación el número

Puede también suscribirse por teléfono 91 310 43 13, fax 91 319 45 85 o e-mail: fpi@ctasa.es

Cuadernos de 19 Alzate



Precio de este ejemplar: 1.000 Ptas.