

# Cuadernos de 26 Alzate

2002

Revista vasca de la cultura y las ideas

**NARCISO**



**UN POCO**

**NARXISTA**

Mayo 2002

S.B.

IDENTIDAD EUROPEA  
Y PLURALISMO

**María José Villaverde**

**Pablo Jáuregui**

**Elena García Guitián**

LITERATURA VASCA ACTUAL.  
CANON Y REALIDAD

**Francisco Javier Rojo**

**Lourdes Otaegui**

CONSTITUCIÓN, LENGUA Y  
PRÁCTICA INSTITUCIONAL

**Juan José Solozábal**

**Iñaki Iriarte López**

**Isabel M. Giménez Sánchez**

ANÁLISIS

**Emilio Guevara**

**Emilio Alfaro**

**Luis R. Aizpeolea**

**Juan Manuel Eguiagaray Ucelay**

NOTAS

**Manuel Pérez Ledesma**

**Marta Rodríguez Fouz**

**Abraham Sanz Encinar**



# Cuadernos de 26 Alzate

2002

Revista vasca de la cultura y las ideas

---

# Cuadernos de 26 Alzate

2002 Revista vasca de la cultura y las ideas

## Ilustraciones:

Seu Donimo

No me acuerdo muy bien de cuándo fue ni de qué tiempo hacía. Posiblemente llovía. Pero sé, porque me lo han dicho muchas veces, que nací junto a una fábrica de papel, al lado de un río marrón y espeso. Un humo amarillo y una lluvia que desteñía el negro de los árboles fueron las músicas de mi niñez. Un día, recuerdo, hice un barco de papel con un retal que encontré en la puerta de la fábrica. Lo boté sobre la espuma y me dejé llevar por la muy despaciosa corriente. Llegué al mar. Allí se me olvidó el olor que llenaba constantemente mi cabeza. Ahora sólo vuelve cuando baja demasiado la marea. Es entonces cuando tengo que hacer un paréntesis en mi trabajo. Llevo ya algo más de cuarenta años sentado aquí, quieto, oyendo al mar y ya casi distingo el suave ruido que hace la arena cuando cuento sus granos. Ya he llegado al 1.261.448.956 en este instante. Espero terminar la cuenta o, por lo menos, el cuento, relativamente pronto. No hay prisa alguna.

## Ilustración de portada:

*Aguinaga, mayo 2002*

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. 913 104 696

Fax: 913 194 585

e-mail: [editorial@fpabloiglesias.es](mailto:editorial@fpabloiglesias.es)

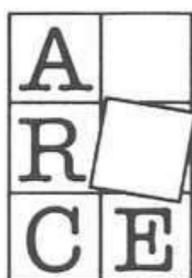
En Internet: <http://www.arce.es/alzate.html>

Realización Gráfica: EFCA

Depósito Legal: M. 6685-1986

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

Esta revista es miembro de la Asociación de Revistas Culturales de España y de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales



## 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, Ángel 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 Ángel García Herrera, Ángel García Ronda, Francisco Javier Gómez Piñeiro, Manuel González Portilla, José Luis de la Granja, Raúl 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, Carlos Martínez Gorriarán, José Antonio Maturana, José María Múgica, Marina Olabarría, Mario Onaindía, Ángel 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.

# ÍNDICE

## ESTUDIOS

<b>María José Villaverde</b> Europa y el sueño de la paz perpetua.....	5
<b>Pablo Jáuregui</b> Europeísmo y nacionalismo: Un estudio comparativo de Gran Bretaña y España.....	31
<b>Elena García Guitián</b> Escepticismo y tolerancia: una revisión de Isaiah Berlin .....	55
<b>Juan José Solozábal</b> Nación y Constitución.....	75
<b>Francisco Javier Rojo Cobos</b> Narrativa vasca actual: canon y diversidad .....	95
<b>Iñaki Iriarte López</b> Lengua e identidad .....	109
<b>Lourdes Otaegui</b> Escenarios literarios .....	137
<b>Isabel M. Giménez Sánchez</b> La no-Ley de Presupuestos Generales del País Vasco para 2002 .....	165

## ANÁLISIS

<b>Emilio Guevara</b> ¿Autonomía o independencia? .....	177
<b>Emilio Alfaro</b> Socialistas en el centro del torbellino .....	185
<b>Luis R. Aizpeolea</b> El difícil parto de la preilegalización .....	195
<b>Juan Manuel Eguiagaray Ucelay</b> Garaikoetxea y su tiempo.....	207

## NOTAS

<b>Manuel Pérez Ledesma</b> , Sobre el nacionalismo español; <b>Marta Rodríguez Fouz</b> , Razones prácticas y derecho; <b>Abraham Sanz Encinar</b> , Dibujando fronteras.....	217
--	-----



# EUROPA Y EL SUEÑO DE LA PAZ PERPETUA

María José Villaverde (\*)

Históricamente ha habido dos posturas encontradas e incluso antagónicas sobre el problema de la guerra. La primera, favorable a la paz, subraya los aspectos comunes que unen a los seres humanos y alimenta la fraternidad. La segunda enaltece la guerra de forma más o menos explícita. Ambas corrientes responden a dos visiones del mundo, a dos concepciones morales, a dos postulados antropológicos e históricos diferentes. Ambas han coexistido a lo largo de los siglos, entrecruzándose, bifurcándose, oponiéndose, y se han nutrido, por supuesto, de fuentes diferentes. La una del estoicismo, la otra de los valores del republicanismo.

Lo que me propongo en este artículo es analizar estas dos líneas de pensamiento para desvelar sus orígenes y sus bases ideológicas, y seguir la argumentación de sus exponentes más cualificados para entender mejor las conclusiones a las que llegan sobre la guerra. La pugna entre ambas corrientes deriva, a mi modo de ver, en un enfrentamiento entre republicanismo y cosmopolitismo que protagonizaron en el siglo XVIII Rousseau y Kant, y cuyas derivaciones han condicionado el futuro de la paz hasta nuestros días.

La posición que podríamos llamar —tal vez un tanto abusivamente— pacifista tiene sus raíces en la doctrina estoica que, como es sabido, surge con la apertura de Grecia al mundo gracias a las conquistas de Alejandro. Los estoicos hacen saltar por los aires la ideología exclusivista y casi xenófoba de la *polis*, ideología adaptada a unas sociedades cerradas, autárquicas en gran medida y replegadas sobre sí mismas. Comunidades que alimentaban los valores guerreros como un medio esencial

**En este trabajo se contrapone, como prefiguración de la *civitas* europea, el modelo kantiano, basado en la adopción de instituciones representativas y en la existencia de un gobierno moderado respetuoso de los derechos humanos y el modelo rousseauiano, con los pueblos cerrados sobre sí mismos y disponiendo de los derechos de libertad de sus integrantes.**

---

(\*) Profesora de Historia de las Ideas Políticas, Universidad Complutense.

para mantener su independencia ante los imperios circundantes. Desconocido aún el ejército permanente, la milicia de los ciudadanos armados constituía la salvaguardia de la *polis*. De ahí la importancia que, por ejemplo, concedía Esparta al entrenamiento militar de sus ciudadanos, que constituía la parte principal de su educación. Se ha dicho que esta *polis*, prototipo de la ciudad-estado, era un inmenso cuartel en donde los *iguales*, como se denominaban a sí mismos los ciudadanos espartanos, se ejercitaban incesantemente en el manejo de las armas entre los veinte y los sesenta años (1). Vida dedicada a la participación en los asuntos públicos y, como eje de lo público, el combate que era el gran medio de cohesión social de los ciudadanos de las *poleis*. Pero la guerra era también el principal recurso para la obtención de esclavos de los que se nutría su sistema productivo. Y era asimismo la forma de descargar tensiones cuando, en momentos de sobrepoblación, la tierra escaseó y el gran movimiento colonizador se puso en marcha acompañado de las guerras subsiguientes. La guerra jugaba, pues, un papel tan crucial en la existencia de estas sociedades que un ciudadano espartano, por ejemplo, podía perder su derecho de ciudadanía por carecer de arrojo en el combate.

Esta forma de vida que auspicia el patriotismo y la entrega total a la colectividad sufre un cambio radical con el helenismo. El mundo griego se transforma, las *poleis* se hunden con la instauración de la monarquía, la vida política se desvanece y los valores cambian. La doctrina estoica propaga ideales nuevos como la fraternidad universal y la igualdad de todos los seres humanos, independientemente de su condición socioeconómica, ensanchando así el restrictivo concepto de igualdad entre iguales, propio de la ciudad-estado. Como partícipe del *logos* universal, el hombre adquiere así una dignidad desconocida hasta entonces en la *polis*, cuyo desprecio hacia los desiguales y cuyo desdén hacia los *bárbaros*, esos seres inferiores que deben ser sometidos, en palabras de Aristóteles, son notorios. El estoicismo predica, por el contrario, el ideal cosmopolita en un mundo abierto a todos los seres humanos, donde el derecho de ciudadanía sea compartido por todos en la *polis* universal. La guerra no tendría sentido en esa sociedad regida por la razón que haría innecesarias las instituciones sociales. Aun así, y hasta que el reino de la razón acontezca, la recomendación estoica reza hacer bien al enemigo, consigna que el cristianismo elevará hasta poner la otra mejilla.

---

(1) Un libro clásico sobre este tema es el de Fustel de Coulanges, *La cité antique*, París, Hachette, 1927.

Doctrina pacificadora que impulsó los sentimientos humanitarios con lemas como consolar al que sufre o servir al prójimo, el estoicismo dejó su impronta sobre las costumbres y el derecho romanos que experimentaron un giro hacia la igualdad. Roma tomó conciencia de la necesidad de un derecho lo suficientemente amplio para abarcar a todos los seres humanos y no únicamente a sus ciudadanos, y dictó leyes para proteger a los esclavos contra la crueldad de sus amos, otorgó a la mujer capacidad jurídica y elaboró un derecho de gentes, el *ius gentium*, común a todos los pueblos.

Esta pugna entre los valores universalistas y los exclusivistas estalló también en el seno de la comunidad cristiana primitiva, la *Urgemeinde*, cuando san Pablo dio un golpe de timón a la doctrina judaica, trascendiendo los aspectos históricos que la circunscribían a un marco específico, el de Israel, y le otorgó un contenido universalista y espiritualista. El Mesías de los judíos se convierte así, por obra y gracia de la visión paulista — que desbancará a la judía ortodoxa que seguían los discípulos de Cristo—, en el Salvador de toda la humanidad. El componente «nacionalista» de la secta judeocristiana quedará así subvertido, transformándose en cosmopolita.

Pero, a pesar de la influencia humanizadora del cristianismo paulista, la corriente enaltecida de la guerra subsistía en los primeros siglos de la Edad Media, hasta el punto de que todo un estamento de la población estaba dedicado a ejercer la actividad guerrera, gozando, por tal motivo, de prestigio y respeto. Es cierto, sin embargo, que cuando las guerras de conquista de los carolingios cesaron, y la lucha por el botín se trasladó al interior del Imperio, desencadenando toda suerte de desmanes, pillajes y rapiñas, de los que fueron víctimas los campesinos y siervos desarmados de los dominios y los clérigos, la pugna entre las dos concepciones se agudizó. Como consecuencia, la alta consideración social de que disfrutaban los guerreros quedó empañada por la constante recriminación de los eclesiásticos, que les recordaban a todas horas que su modo de vida era incompatible con las enseñanzas de Cristo. No fue sino hasta la difusión de la ideología de la Paz de Dios por parte de los monjes cluniacenses en el siglo XI, cuando se pudieron conciliar ambas posturas y poner fin a la violencia interior, desviando el conflicto hacia los enemigos exteriores. Con las Cruzadas, la guerra quedó legitimada como guerra justa que perseguía un objetivo santificado. Con el tiempo, la reflexión sobre el concepto de guerra justa, emprendida por Vitoria, sentará las bases para el nacimiento del derecho internacional.

En el siglo XVI, los conflictos bélicos se agudizaron aún más como consecuencia de las guerras de conquista y de religión. Tradicionalmente, el pensamiento occidental se había sumado a la tesis, de origen bíblico, de la perversidad de la naturaleza humana. Salvo raras excepciones como el Séneca de las *Cartas morales a Lucilio*, la mayoría de los pensadores asumía que, como consecuencia de la maldad del hombre, la guerra era inevitable. Por ello, los bienintencionados filósofos y moralistas del Renacimiento pocas alternativas podían ofrecer, más allá de la condena moral de la guerra, de la exposición de los efectos devastadores que para las poblaciones conllevaba, de las exhortaciones a los gobernantes para que dominaran sus ímpetus guerreros, y de los tratados para educar a los príncipes en la mansedumbre y en los restantes valores cristianos.

No será hasta el siglo XVII, con el surgimiento del racionalismo, cuando se produzca una inflexión decisiva en el tema de la guerra, se trasciendan las típicas lamentaciones de los moralistas y se elaboren propuestas políticas, modelos racionales de organización social que buscan poner diques a la maldad humana y desactivar los enfrentamientos entre los hombres. Tales intentos surgen al calor de los descubrimientos de la física y de la astronomía, tras constatar que mientras en el mundo de la naturaleza reina la armonía y la regularidad, la sociedad humana aparece sumergida en el caos y la arbitrariedad. Tal contradicción resultaba particularmente lacerante a unos hombres que creían en la razón y que querían a toda costa racionalizar un mundo que percibían como ingobernable.

Ningún pensador en la órbita liberal supo describir mejor que Hobbes ese reino de la insociable sociabilidad del que hablará Kant más de un siglo después, y al que todos los autores de la época tratarán de poner remedio. Pero la obra hobbesiana denota además un cambio de mentalidad. Ya no se trata de culpabilizar al ser humano, ni de incriminarle por su maldad, como hacían los moralistas, de Montaigne a Pascal y La Bruyère, sino de aceptarle como es, como un compuesto de razón y de pasiones. En sus textos se apunta ya, no solo la superación del dualismo cartesiano, sino el reconocimiento del hombre en su totalidad y en su ambigüedad. Reconocimiento que más tarde retomará Spinoza, negándose a emitir juicios sobre la bondad o maldad de un ser que, siendo una parte más de la naturaleza, está determinado por leyes universales y, en particular, por la ley de la preservación.

Hobbes es el gran subversor, incómodo por su crudeza y en ocasiones por su cinismo, que rompe con la herencia platónica

y aristotélica, y marca la línea divisoria que inaugura la modernidad. Él es quien da testimonio de los cambios que se han producido, por ejemplo, en el concepto de justicia y quien la define (frente a la vieja escuela escolástica preñada de moral), como el mero cumplimiento de los pactos. Él es también quien, de manera aséptica, separa la moral de la economía y niega la existencia de un precio «justo» (como si fuera injusticia vender más caro de lo que se compra, ironiza), y el que se atreve a reconocer que el valor de un hombre es, como en el caso de las restantes mercancías, el precio que establece el mercado (2).

Hobbes no sólo hace un magistral retrato psicológico del hombre del siglo XVII en el marco del desarrollo del capitalismo, sino que emprende un análisis de las relaciones sociales que será asumido, de una manera u otra, por todos los autores posteriores, de Spinoza a Locke, de Montesquieu a Rousseau. A pesar de las críticas y reticencias que suscitaron sus obras, prohibidas en 1666 bajo la acusación de ateísmo y quemadas en Oxford después de su muerte en 1679, su modelo terminará por ser el punto de referencia obligado en todos los análisis de la sociedad humana. El estado de guerra de todos contra todos que describe, declarado o latente, marca las relaciones entre unos hombres ávidos de satisfacer sus apetitos, y cuya felicidad consiste en una permanente carrera en pos de la consecución de un deseo tras otro, que sólo termina con la muerte. En la búsqueda de esos bienes escasos que todos codician —riquezas, gloria, poder— se entrecruzan deseos e intereses y estalla la guerra. Una guerra sin fin, a pesar de que la voz de la razón exige una y otra vez buscar la paz para poner fin a una situación insostenible. Su mandato se hace oír a través de las dos primeras leyes de la naturaleza, pautas racionales de convivencia y de paz que el hombre, dominado por las pasiones, no escucha. En su visión mecanicista, tan propia del racionalismo del siglo XVII, Hobbes describe el desgarramiento del hombre escindido entre fuerzas contrarias. Pero el vector dominante, el de las pasiones, se impone. Nada podría hacer la razón para sacar al ser humano del estado de guerra si no fuera por la cooperación de algunas pasiones como el miedo a la muerte, pasión arrasadora que, aliada con la razón, le induce a pactar. Mediante el contrato social, los hombres eligen por consenso un poder político cuya misión consiste esencialmente en poner fin a la guerra. Así, el Estado aparece en el *Leviatán* como el señor de la paz, al que se sacrifica la preciada libertad en aras de la seguridad, y al que se rendirá obediencia siempre y cuando cum-

---

(2) *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983, págs. 190-191.

pla con su misión. Al reproche de que la situación de los súbditos en un estado semejante sería muy miserable, Hobbes contesta impertérrito que la condición del hombre nunca puede carecer de incomodidades (3).

Ésta es, en términos generales, la alternativa al problema de la guerra que contempla la mayoría de los autores de los siglos XVII y XVIII. Instaurar un Estado que imponga la paz. Es cierto que existen variantes importantes respecto a la salvaguardia de unos derechos u otros y respecto a la descripción del estado de naturaleza, pero en todos los casos el Estado se configura como el marco de legalidad racional en el que los individuos persiguen su felicidad en paz. Sin embargo, dicha institución, como es obvio, no acaba con el problema de la guerra, sino que tan sólo lo desplaza a otro ámbito, al externo. Fuera de sus fronteras, cada Estado permanece en situación de conflicto con las restantes naciones. Instaurar la paz en este nuevo contexto será el reto al que se enfrentarán algunos autores del siglo XVII y que dominará el escenario político del XVIII.

Siguiendo la estela de los teólogos españoles del siglo XVI, como Francisco de Vitoria con su *De iure belli*, pensadores como Grocio trataron en el siglo XVII de establecer normas para regular las relaciones entre los Estados y para imponer un orden racional en la sociedad internacional. *De iure belli ac pacis*, de 1625, que alcanzó once ediciones en latín y doce en holandés, muestra el interés que el tema suscitaba en la época. El derecho de gentes, ahora secularizado —recordemos que Grocio afirmaba que el derecho natural existiría aunque no existiese Dios— y que más tarde sería conocido como derecho internacional, iniciaba su andadura y cobraría en el siglo XVIII un auge notorio tanto en el plano doctrinal como en el institucional. También se agudizaba el debate sobre la licitud de la guerra y las condiciones que la hacían justa. La sensibilización ante el tema de la conquista de los pueblos indígenas, que había despertado con las recriminaciones y condenas de los teólogos españoles, desde fray Bartolomé de Las Casas al padre Vitoria, se irá incrementando hasta culminar en el alegato kantiano contra el colonialismo.

Dentro de esta paulatina toma de conciencia humanitaria, las guerras de religión del siglo XVI habían marcado un hito, al dejar exhaustos a los pueblos y a los Estados, y al auspiciar un clamor en demanda de paz que se empezará a extender por Europa. Uno de los máximos exponentes de ese primer pacifismo

---

(3) *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 277.

que nace en el siglo XVII fue el libro de Emeric Crucé, *Le nouveau cynée ou discours des occasions et mohines d'establir une paix generale, & la liberté du comerse par tout le monde* (4), publicado en 1623 en Francia. Crucé, hijo de un miembro de la Liga, el partido católico extremista que había propiciado la masacre de hugonotes durante la noche de San Bartolomé de 1572, había quedado traumatizado por los actos de violencia que había vivido en su infancia. Su escrito muestra una diferencia de talante radical con otro plan de paz de la misma época, el de Maximilien de Béthune, duque de Sully, contenido en sus memorias publicadas en 1640 y 1661, y conocido como el «Grand Dessen» (5). Es cierto que mientras el libro de Crucé, en el que se inspiraba, caía en el olvido, el proyecto de Sully, atribuido a Henri IV de quien fue amigo y consejero, se convirtió en referencia obligada en los tratados y proyectos de paz posteriores, como el del Abbé de Saint-Pierre. Sin embargo el escrito de Crucé es de más altos vuelos y es una muestra perfecta de tolerancia, de humanitarismo y de cosmopolitismo. Es un respetuoso intento de salvaguardar los intereses de todas las naciones y de respetar sus posesiones.

Ninguno de los tratados posteriores, salvo el de Kant, da prueba de una concepción tan elevada y de un amor por la humanidad tan sentido. «Solo hago humildes votos que serán tal vez inútiles. He querido, sin embargo, dejar este testimonio a la posteridad. Si no sirve de nada, paciencia. Es poca cosa gastar papel y palabras, y algunos de los que lean este pequeño escrito me lo agradecerán y honrarán mi memoria» (6). Alejado de la retórica habitual, su visión de la tierra como una ciudad común a todos los hombres y donde rige el derecho de hospitalidad (que Kant retomará), se aproxima a las concepciones universalistas estoicas.

El texto de Sully, por el contrario, se mueve en otros parámetros. No le animan sentimientos humanitarios como el sufrimiento y la miseria de los pueblos encadenados a guerras sin fin, ni tampoco ideales cosmopolitas como los que impulsan a Crucé, sino un objetivo pragmático y político como es el debilitamiento de la Casa de Austria. Pero hablar de paz en el marco de la Guerra de los treinta años (7) resta credibilidad a un plan

---

(4) París, Chez Jacques Villery, 1623.

(5) Bernard Barbiche, *Sully. L'Homme et ses fidèles*, París, Fayard, 1997.

(6) *Le nouveau cynée...*, *op. cit.*, pág. 226.

(7) El Tratado de Westfalia, que pone fin a la Guerra de los treinta años, es de 1648, ocho años posterior a la publicación de los dos primeros tomos de sus memorias.

que trastoca completamente el mapa europeo, que cambia fronteras y trocea Estados. Escudándose en el desequilibrio geopolítico de Europa que, desde el siglo XVI, es fuente permanente de tensiones y conflictos en las relaciones internacionales, reduce a quince los Estados europeos y elimina el imperio ruso y turco. Esa «Europa de los quince» estaría compuesta por seis reinos hereditarios —Francia, España, Gran Bretaña, Dinamarca, Suecia y Lombardía—, seis Estados electivos —el Papado, Venecia, el Imperio, Polonia, Hungría y Bohemia—, y tres repúblicas federativas —la República Helvética, la República de Italia y la República de los Belgas—. Estaría dirigida por un consejo general —idea que toma de Crucé— integrado por sesenta plenipotenciarios, que regularía las relaciones entre cada soberano y sus súbditos, y tendría autoridad para impedir la constitución de gobiernos tiránicos en el interior de los Estados miembros. Seis consejos particulares dirimirían las diferencias entre los Estados entre sí. El consejo general fijaría el contingente de hombres que cada potencia tendría que proporcionar así como las respectivas contribuciones económicas, y dirigiría las operaciones militares y el reparto de las conquistas. De esta manera, Europa gozaría de una paz perpetua.

Si la propuesta de Sully se circunscribía al ámbito europeo y reclamaba una unión de la Europa cristiana contra el Imperio turco (8), rememorando la *civitas cristiana* medieval, el libro de Crucé es un alegato a favor de la paz universal, que trasciende las diferencias religiosas y apuesta por un acuerdo entre cristianos, turcos, paganos y judíos. En su federación, junto a los monarcas cristianos y al Papa, se sienta el representante del Imperio turco y los reyes de Persia, China, Mongolia y Tartaria. Frente al objetivo que Sully marca a la Alianza europea de hacer la guerra a los musulmanes, incurriendo en la contradicción de querer establecer la paz a través de la guerra, Crucé muestra una tolerancia y un respeto a la diversidad de creencias que resultan extraordinariamente modernos. Pide respeto para todas las religiones argumentando que, a pesar de las diferencias de ritos y de ceremonias, todas persiguen el mismo fin. ¿Por qué habríamos de perseguir a quienes alegan milagros y exponen pruebas para adorar a Dios? La piedad es incompatible con la

---

(8) A pesar de las relaciones privilegiadas existentes entre Francia y el Imperio otomano desde 1536, fecha de las capitulaciones entre Francisco I y Solimán el Magnífico. Crucé, por el contrario, otorga al Sultán un rango preeminente, situándole después del Papa y antes del Emperador.

animadversión, afirma (9), y las diferencias de religión no deben obstaculizar la paz mundial.

Crucé, lejos de exhortar a los monarcas cristianos a unirse contra los turcos, o tratar de debilitar a unas potencias para favorecer a otras, como hace Sully, desvela las causas que incitan a la guerra y lanza un duro ataque contra una de ellas, el honor, al que califica de virtud miserable cuando se consigue mediante el derramamiento de sangre. Matar, añade, es cosa fácil pues hasta los animales más estúpidos son capaces de hacerlo. Las virtudes guerreras como la valentía, el coraje, el arrojo, el heroísmo, etcétera, deben ser apeadas del lugar privilegiado que ocupan en la escala de valores de la sociedad y sustituidas por el humanitarismo. Ninguna causa justifica, en efecto, para Crucé la guerra, ni siquiera la recuperación del trono usurpado. La grandeza de un rey no debe medirse por la extensión de su reino, dice, sino por su contribución a la propagación de la paz mundial. Solo así conseguirá que su nombre aparezca en letras de oro en las crónicas de la historia. La radicalidad de este discurso pacifista, en una época que valora por encima de todo las virtudes guerreras, resulta sorprendente.

Desde finales del siglo XVII, el debate sobre la paz se convirtió en materia favorita de discusiones y de escritos. La posibilidad de una paz duradera entre los Estados europeos era una idea que flotaba en el ambiente. Desde Leibniz a Bentham, desde el Abbé de Saint-Pierre a Kant, los pensadores europeos elaboraron propuestas y las Academias convocaron premios literarios. Muchos de estos escritos como el del landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels, el de William Penn, el de Mayer o los de La Harpe y Gaillard, premiados por la Academia francesa en 1767, cayeron en el olvido. Otros como los de Saint-Pierre, adquirieron fama internacional.

El mismo Leibniz, que en su juventud había soñado con la instauración de una República cristiana universal que, a partir de Alemania, se iría extendiendo en fases sucesivas al Sacro Imperio Romano, a Europa, a Rusia y a China, hasta abarcar todo el universo, se interesó por el proyecto. Como señala Concha Roldán (10), algunas de sus observaciones son auténticamente re-

---

(9) *Le nouveau cynée...*, *op. cit.*, pág. 55.

(10) En su excelente trabajo «Los “prolegómenos” sobre la paz perpetua», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza, Concha Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996. Es una recopilación de trabajos realizados con motivo del bicentenario de *Hacia la paz perpetua*.

volucionarias, como la propuesta de crear un Banco mundial controlado por el Consejo general, donde los soberanos europeos tendrían depositado parte de su capital, que les produciría intereses, pero que les sería retenido en caso de infringir las sentencias del tribunal europeo. Frente a la buena voluntad de los soberanos en la que se basaba Saint-Pierre, Leibniz recurría a garantías mucho más sólidas. Otra de sus iniciativas, la creación de sociedades científicas o de sabios como las Academias, buscaba trascender los intereses particularistas de las respectivas naciones, ejercer influencia sobre los Estados y servir los intereses universales. Estas *Sociétés de gens de lettres* —o República de las Letras, como se las conoció en el siglo XVII— con vocación cosmopolita, tenían como objetivo la unión de los hombres de conocimiento por encima de las diferencias religiosas y de las barreras políticas. Su embrión fue la *Royal Society of London* y las redes de correspondientes que, como el padre Mersenne en Francia, pusieron en contacto a pensadores y científicos europeos, de Hobbes a Descartes y de Spinoza a Boyle, y difundieron sus obras y sus descubrimientos.

Pero la celebridad del Abbé de Saint-Pierre en la Europa del Siglo de las Luces, lo que le valió el título de apóstol de la paz universal —aunque posiblemente este tratamiento correspondiera con mayor justicia a otros autores— se debió a la difusión de sus ideas llevada a cabo por Rousseau. Gracias a su fama de visionario, sus propuestas fueron toleradas por los círculos de la corte que las veían como los sueños quiméricos e impracticables de un hombre de bien. Se le consideraba más una especie de predicador que un político y se le dejaba hablar porque nadie le escuchaba. En sus cartas a Federico de Prusia, Grimm mencionaba lo absurdas que eran sus ideas, y Voltaire se refería con sorna al «optimismo beato del bonzo Saint-Pierre» (11). Era muy citado pero poco leído porque su desprecio hacia el estilo y la forma, de lo que se vanagloriaba, convertía a sus escritos en ilegibles. Era tan ingenuo como racionalista. Rousseau cuenta en sus *Fragments et notes sur l'abbé de Saint-Pierre* (12) que tenía siempre a su servicio sirvientas jóvenes con las que se acostaba, pero solo hasta que quedaban embarazadas, pues consideraba un deber procrear. De este modo engendró una cohorte de hijos bastardos a los que se complacía en pro-

---

(11) Sven Stelling-Michaud, Introducción a los *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau, París, Gallimard, 1964, III, pág. CXXIV.

(12) OC, *op. cit.*, pág. 660.

porcionar oficios útiles (entre los que no figuraba el de peluquero).

Saint-Pierre era miembro del club de l'Entresol, círculo reformista fundado en 1720 por el Abbé Alary, que se reunía los sábados por la tarde para tratar cuestiones fundamentalmente políticas, y del que formaron parte el marqués d'Argenson, que sería ministro de Asuntos exteriores de Francia y que se había declarado discípulo de Saint-Pierre en su libro *Pensées sur la réformation de l'Etat*, de 1736, Montesquieu y Ramsay, entre otros. En una de estas sesiones sometió a debate su plan de paz perpetua. El club fue clausurado por orden de Luis XV en 1731 ante el temor de que tales debates suscitaran algún tipo de agitación política. Entre los íntimos de Saint-Pierre se contaba asimismo Fontenelle, que fue el único académico que votó en contra de su expulsión de la Academia francesa a raíz de la publicación de su *Discours sur la Polysynodie*. El Abbé era también asiduo del salón de Mme. Dupin, quien dio trabajo a Rousseau primero como preceptor de su hijo y más tarde, cuando quiso escribir un libro a favor de las mujeres, de secretario. Su salón era frecuentado por Fontenelle, Buffon y Voltaire, además del propio Rousseau, quien debió ser presentado al Abbé en torno a 1743, poco antes de la muerte de éste. Fueron Mme. Dupin y el Abbé de Mably quienes propusieron a Rousseau hacerse cargo de los manuscritos y publicaciones de Saint-Pierre para extractarlos, hacerlos legibles y facilitar así su difusión.

Su proyecto de reforma buscaba, por un lado, introducir cambios en la monarquía francesa y, por otro, instaurar una Unión europea que garantizase la paz. La primera parte del plan estaba expuesta en el *Discours sur la Polysynodie*, publicado en 1718 pero redactado durante el reinado anterior, donde proponía sustituir la autocracia existente con Luis XIV por un sistema de consejos como el establecido por el regente Felipe de Orleans, pero mejorado. Se trataba de una forma de monarquía moderada en la que el rey reinaba pero no gobernaba, y en la que era asesorado por una pluralidad de consejos. Saint-Pierre pretendía rectificar un modelo que había cosechado durante la Regencia un descrédito total pero que a él le parecía extremadamente válido. El carácter novedoso de su aportación consistía en el sistema de elección de los consejeros, que debía realizarse mediante escrutinio entre los miembros de una «Academia política», así como en la circulación y rotación de los miembros de los distintos ministerios y consejos, para dotarles de un conocimiento general de los asuntos públicos. De su propuesta se deducía que la figura del monarca podía ser eliminada sin grandes obstáculos y sustituida por la del presidente

del «Consejo supremo». En la práctica, la opción política que presentaba era un gobierno mixto que combinaba monarquía y república.

Este plan de reforma interior iba acompañado por una reflexión sobre la sociedad internacional que figuraba en el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, de 1713, así como en otros dos escritos de 1717 y 1733. En ellos invitaba a los soberanos cristianos a suscribir un pacto para instaurar una Sociedad europea, cuyo senado o Dieta, dotado de poderes legislativos y judiciales, resolvería los conflictos entre las potencias por medio de un tribunal de arbitraje o, en caso necesario, de un ejército sufragado por todos los miembros, que defendería asimismo las fronteras de Europa. La presidencia sería rotativa e independiente del poder de cada Estado. La Federación estaría constituida por todos los Estados europeos a excepción del Imperio otomano, con el que firmaría un acuerdo de paz al igual que con otros pueblos del norte de África.

A diferencia del plan de Sully, al que hacía referencia, Saint-Pierre concebía la Unión como una alianza entre potencias que respetaba el *statu quo* internacional. No proponía cambios en el mapa político europeo ni en el interior de los Estados. Aceptaba la realidad política y confiaba en la sensatez de las monarquías europeas para sumarse a un plan que, creía, sólo podía reportarles beneficios. A diferencia de los moralistas franceses como La Bruyère o Fénelon, e incluso de los *philosophes* que, como el Voltaire de *Candide* o del *Dictionnaire philosophique*, condenaban la guerra desde un punto de vista estrictamente moral, Saint-Pierre se movía en un plano eminentemente racional. Como dice Rousseau, no era un corazón sensible que desbordase amor hacia la humanidad, sino que era frío y metódico —su única pasión era la razón— y si predicaba el humanitarismo (él fue quien creó el término de beneficencia) era porque su razón así lo exigía. Era buena persona simplemente porque había decidido serlo. Fue uno de los primeros y más insignes representantes de la Ilustración, tolerante, pacifista y creyente en el progreso de la razón universal. Aun así su proyecto de paz carece, como el de Sully, del talante cosmopolita que inspira a Crucé o más tarde a Kant.

Es una ironía del destino que Rousseau tuviera que ser su intérprete y su portavoz. Nadie, en efecto, era menos adecuado para ello porque sus ideas eran tan opuestas que ni siquiera la simpatía que le inspiraba el Abbé por su honestidad y su deseo de contribuir al bien común, podía superar el mundo que les separaba. Rousseau recibió en depósito veintitrés volúmenes que

contenían las obras completas y los manuscritos del autor de la *Polysynodie* para resumirlos y hacerlos legibles. Extractó la *Polysynodie* y el *Projet de paix perpétuelle*, escribió sus *Jugements* sobre ambas obras y después renunció al proyecto. La *Polysynodie* y los dos *Jugements* permanecieron inéditos hasta la edición póstuma de Moltou y Du Peyrou, publicada en Ginebra en 1782. Solo el *Extrait du Projet de paix perpétuelle* vio la luz (13), adquiriendo inmediatamente una enorme popularidad.

Dos fueron los motivos que impulsaron a Rousseau a abandonar ese trabajo. Por un lado, el miedo a que la actitud tolerante y comprensiva con la que se había tratado al Abbé se transformara, en su caso, en rigor por su condición de extranjero. Pero sobre todo sentía una gran incomodidad al verse convertido en portavoz de un pensador cuyas ideas le parecían no solo irrealizables, sino en ocasiones altamente reprobables. Aunque se había reservado el derecho de enjuiciar el proyecto de Saint-Pierre y de expresar sus propias opiniones, al final ocurrió lo que más temía, que su nombre y el del Abbé quedaron unidos para siempre y que a él le atribuyeron las opiniones del francés. Como recoge Sven Stelling-Michaud (14), ambos autores fueron ensalzados conjuntamente como filósofos de la paz, y el pensamiento de Rousseau se difundió en la Alemania de finales del siglo XVIII entrelazado con el del Abbé.

El *Extrait du Projet de paix perpétuelle* es un resumen crítico en el que, a pesar de la fidelidad y honestidad con que Rousseau quiso tratar el tema, las ideas de ambos autores se superponen y se solapan, hasta el punto de que el escrito se convirtió en un panfleto abiertamente antimonárquico que traiciona el espíritu de Saint-Pierre. Además, el ginebrino introdujo cambios fundamentales en el texto. Por una parte, sustituyó la idea de una unión de potencias por una federación de pueblos soberanos, fundamentando la paz internacional, no sobre la buena voluntad de los monarcas, sino sobre el consentimiento de los pueblos. Su ideal republicano se colaba así de rondón junto a las ideas del Abbé. Por otro lado, otorgó a la idea de Europa mayor contenido que Saint-Pierre. Si éste proponía un acuerdo de carácter exclusivamente político que condujese a desactivar

---

(13) Estaba previsto que apareciera en un periódico editado por Jean-François de Bastide que se publicaba en París y Versalles, *Le monde comme il est*, pero ante la rivalidad surgida con el *Mercure de France*, el principal periódico de la época, se editó en volumen aparte con un frontispicio grabado por Cochin que representaba los frutos de la paz.

(14) Citando a Kurt von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-München, 1953.

los conflictos en nombre de la razón, Rousseau pone de relieve, por el contrario, los rasgos comunes que han dotado a Europa de identidad cultural y que han contribuido a forjar una unidad y una realidad histórica y moral, en particular la herencia romana y la tradición cristiana (15). La mirada de Rousseau trasciende así los aspectos económicos y geopolíticos que conforman la visión del Abbé, y dota de un significado espiritual a ese conglomerado de pueblos unidos por lazos como el derecho, la religión, las costumbres, etcétera. No es de extrañar, pues, que como dice Sven Stelling-Michaud, Herder homenajeara en sus *Briefe zur Befreiung der Humanität* a Rousseau, a través del Abbé.

Pero, por encima de estas diferencias puntuales, lo que separa al ginebrino del Abbé es algo más profundo que tiene que ver con la estructura misma de su pensamiento, con el eje de su visión del mundo. Es su desconfianza en la razón, su rechazo del progreso, su negativa a creer en la capacidad de los hombres para mejorar su entorno, su pesimismo histórico radical, lo que le distancia de manera inexorable de Saint-Pierre y de los hombres de las Luces. Para Rousseau, el estado de guerra que enfrenta a los Estados es la prueba irrefutable del fracaso de los esfuerzos de la humanidad para alcanzar su desarrollo moral. Partiendo de la bondad natural de los seres humanos que recoge de Séneca, o más precisamente, de la amoralidad y asociabilidad de los primeros individuos que no mantienen entre sí más que esporádicos contactos, sexuales o de otra índole, Rousseau descarga en la sociedad toda la responsabilidad de la aparición del mal que viene a enturbiar la existencia placentera de unos seres autosuficientes y felices. Es, en efecto, el surgimiento de los primeros grupos humanos, como consecuencia probablemente del empeoramiento de las condiciones climatológicas, el motor que pone en marcha la perfectibilidad, esa cualidad latente en el hombre que se convierte en el germen de su perdición, al transformar al calor de los nuevos lazos sociales, el instinto de preservación o amor de sí, en amor propio.

Pero su argumentación es perversa pues elude la culpa del propio hombre, que en su interior porta la semilla del mal, y acusa a la sociedad de algo que ésta sólo pone en movimiento. Pues lo social es únicamente el caldo de cultivo que propicia el nacimiento del amor propio, el orgullo, el deseo de distinguirse y prevalecer sobre los demás y la vanidad, vicios que se convier-

---

(15) *Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*, en OC, *op. cit.*, v. III, pág. 567.

ten en fuente de conflictos. A partir de ese momento, las condiciones para la aparición de la propiedad privada y de la desigualdad están dadas, y el estallido de la guerra de todos contra todos es sólo cuestión de tiempo. Una vez llegados a esta situación, no hay vuelta atrás. El cuadro que Rousseau traza al final del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* es similar al que presenta Hobbes en el capítulo XVII del *Leviatán*. Pero si Hobbes propone como alternativa para implantar la paz la cesión de libertad por seguridad, por insatisfactoria que sea, Rousseau carece de cualquier propuesta (16). Lo único que puede ofrecer en *Le contrat social*, que es la continuación del *Discours*, es un mero deseo. ¡Ojalá las cosas hubieran ocurrido de otro modo! Su escrito nos cuenta, en efecto, cómo debería haberse realizado el pacto social para que, en vez de engendrar una sociedad política generadora de caos y de conflicto, hubiera dado lugar a una sociedad armónica y pacífica. Pero eso son meras lamentaciones. La historia ha conducido tanto a la guerra en el interior de cada Estado como entre los Estados entre sí, y las relaciones internacionales están dominadas por el derecho del más fuerte.

Desde la perspectiva del ginebrino, los conflictos bélicos entre las potencias europeas son inherentes al sistema político existente y tienen sus raíces en la política de expansión y de conquista de los soberanos, impulsados por intereses espúreos. La única solución posible sería la subversión del orden político establecido y la sustitución de una Europa de las monarquías por una Europa de los pueblos, de repúblicas en las que los propios ciudadanos se autogobernasen. Pero tal pensamiento es tan sólo un *desideratum*. Rousseau se niega a contemplar seriamente una posibilidad que comportaría aún mayores males. «Aun cuando todas las ventajas del plan fuesen indiscutibles, ¿qué hombre con sentido común se atrevería a abolir las antiguas costumbres, a cambiar las viejas máximas y a dar al Estado una forma distinta a la que le han otorgado mil trescientos años?» (17).

Su argumentación conduce así a un callejón sin salida. La guerra entre los Estados no tiene solución, como tampoco la tiene la guerra entre los individuos en el interior de los Estados. La única opción que vislumbra, más allá de los tratados pasajeros,

---

(16) Porque, como afirma en el *Jugement sur la Polysynodie*, «la tendencia natural conduce a la corrupción y, en consecuencia, al despotismo», *op. cit.*, pág. 639. La traducción es mía.

(17) *OC, op. cit, ibid.*, pág. 638. La traducción es mía.

es una unión de pequeñas naciones para defenderse de las grandes, una alianza defensiva de aquellas repúblicas europeas que aún no hubieran sucumbido ante el imparable proceso de degeneración de las monarquías. Pero tal alianza no pone fin a la guerra, sino que es tan sólo el procedimiento para poder subsistir en el seno del conflicto. Como señala gráficamente Stanley Hoffmann, «no señala la aparición del sol de la paz, sino que ofrece un cobijo contra la tempestad» (18).

Si Rousseau renuncia a su proyecto de elaborar la segunda parte del libro sobre las *Institutions politiques*, que completaría el *Contrat social*, es porque no tiene ninguna alternativa que ofrecer salvo, tal vez, a los pueblos que, como los corsos o los polacos, han conseguido sobrevivir a la degradación moral imperante. Pero el futuro de tales naciones es incierto. Sólo el repliegue sobre sí mismas, la autarquía más feroz y la ausencia de relaciones con el exterior pueden retrasar la tendencia natural a la degeneración. De ahí su oposición al comercio. Mientras todos los autores que han reflexionado sobre el tema de la paz universal, desde Emeric Crucé a Jeremy Bentham (19), ven al comercio como un factor de paz e, incluso, como una de las condiciones necesarias para la paz universal, Rousseau lo define en el *Projet de Constitution pour la Corse* como un «peligro para el hombre, (un) veneno para los pueblos y (una) causa de conflicto para las naciones». Si la mayoría lo considera como un elemento de unión entre los pueblos, al promover los intercambios pacíficos y el conocimiento mutuo, Rousseau lo denigra como factor de apertura. Porque en esa Europa donde reina el derecho del más fuerte, sólo cabe cerrarse a cal y canto al exterior.

Este pesimismo histórico comporta derivaciones de una extrema gravedad. En particular, imposibilita acometer planes de paz o emprender acciones que pudieran acabar con la guerra. Pero además, ¿sobre qué bases se establecería tal confederación? ¿Qué criterios de posible aceptación universal propondría Rousseau? ¿El respeto a los derechos individuales, que es inexistente en su sociedad ideal del *Contrato social* (20)?

---

(18) «Rousseau, la guerre et la paix», en *Annales de Philosophie politique*, nº 5, pág. 231. La traducción es mía.

(19) En *The Principles of International Law*, Bentham incluye un cuarto ensayo en el que presenta un plan de paz, «A Plan for an Universal and Perpetual Peace».

(20) En efecto, a pesar de que en un párrafo del *Discours sur l'Économie politique* (OC, III, págs. 256-7) y, bajo la influencia de Locke, reconoce di-

¿La tolerancia religiosa, que es desconocida en su ciudad-estado modélica, donde los ateos y los «papistas» son excluidos y donde los restantes ciudadanos se ven forzados a creer en Dios bajo pena de destierro o de muerte (21)?

Sus tesis conducen a estar siempre a la defensiva, a mirar con recelo todo lo exterior, y a una defensa a ultranza de los valores propios. Éste es el talante que delatan sus dos proyectos de constitución para Córcega y Polonia, en los que se percibe un fuerte sentimiento de temor hacia todo lo que pueda conducir a la uniformidad de las costumbres, que considera el primer paso hacia la anexión.

Estar alerta para evitar la propagación de los disolventes hábitos extranjeros. Fortalecer la identidad nacional mediante tradiciones imposibles de desarraigar. Levantar barreras tan infranqueables como las que alzaron los grandes legisladores de la Antigüedad, los Numa, Solón y Moisés para proteger a sus pueblos de las restantes naciones e impedirles mezclarse con ellas. Y sobre todo hacer del amor a la patria la pasión suprema. Estas son las recetas que Rousseau ofrece a los corsos y a los polacos, en esos dos textos, sus últimos escritos políticos, donde despliega todo un abanico de medidas para combatir las ideas y costumbres extranjeras y fomentar las nacionales. Tales propuestas van desde el fomento de las fiestas, juegos, gustos y todo tipo de usos propios, a la recuperación del traje nacional, al fortalecimiento de la memoria colectiva mediante el estudio de la historia del país, a la conmemoración de los grandes acontecimientos históricos, y a la erección de monumentos y la concesión de honores a los mártires de la patria. Pero es la instrucción el instrumento decisivo para encauzar las opiniones y los gustos del niño y lograr que «desde que abre los ojos no vea más que la patria y hasta su muerte no vea otra cosa». Para convertir a los habitantes de un país en «patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad» (22), la educación no debe dejarse nunca en manos de extranjeros que podrían inculcar ideas humanitarias y cosmopolitas. Pues, como afirma sin tapujos en las *Lettres écrites de la Montagne*, el patriotismo y el humanitarismo son incompatibles (23).

---

chos derechos, tanto el resto de la obra como sus otros escritos y, en particular, el *Contrat social* (OC, libro II, cap. III), se encargan de desmentirlo. Desarrollo más este aspecto en mi libro *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987.

(21) *Contrat social*, libro IV, cap. VIII.

(22) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, en OC, *op. cit.*, v. III, pág. 966.

(23) *Lettres écrites de la Montagne*, OC, *op. cit.*, v. III, pág. 706, nota.

Las filosofías humanitarias crean hombres justos y amantes de la paz y son por ello muy beneficiosas para el género humano, pero muy perjudiciales para las naciones al disolver los lazos políticos. De ahí que a la hora de abordar la educación haya que optar, como dice en *Émile*, entre formar hombres o ciudadanos. Y en esa disyuntiva, Rousseau no duda.

Pero educar a los individuos para ser ciudadanos supone impulsar el espíritu patriótico que, como dice en su carta a Monsieur Vsteri del 30 de abril de 1763, «es un espíritu exclusivo que nos induce a mirar como extranjero y casi como enemigo a todo aquel que no sea nuestro conciudadano» (24). Tal es el talante de los patriotas que, como escribe en *Émile*, son duros con los extranjeros que sólo son hombres, es decir, que no son nada (25). Lo esencial, añade, es ser buenos con nuestros vecinos, como lo eran los espartanos, que aún siendo ambiciosos, avaros e injustos con los extraños, eran desinteresados, justos y pacíficos con los suyos.

El pesimismo histórico de Rousseau y su desconfianza en la razón humana derivan así en una exaltación de las diferencias, de lo que desune, de lo nuestro frente a lo ajeno, que conduce *malgré lui* a la división, al enfrentamiento, al conflicto, e imposibilita, de hecho, la consecución de la paz (26). Rousseau no confía en la paz porque está convencido de que la situación de degradación a que ha llegado el género humano no tiene solución. Por ello cualquier intento de regular las relaciones internacionales, de mejorar el entendimiento entre los pueblos, resulta baldío. Porque, en el fondo, a pesar de la optimista visión que nos presenta de la primigenia naturaleza humana en su segundo *Discours*, Rousseau no cree en el hombre. No cree en las posibilidades de progreso moral del individuo, por pequeñas que puedan ser. Por ello sólo le cabe soñar con dotarle de una nueva naturaleza y arrancarle su egoísmo y su insolidaridad para convertirle en el ciudadano ideal de una sociedad perfecta (27). Las buenas

---

(24) *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, París, Armand Colin, 1924, IX, pág. 265. La traducción es mía.

(25) OC, *op. cit.*, v. IV, págs. 248-249.

(26) La tesis que sostengo es opuesta, por ejemplo, a la de Stanley Hoffmann en «Rousseau, la guerre et la paix», *op. cit.*, págs. 54 a 62.

(27) Prueba de ello es, por ejemplo, esta afirmación del *Contrat social*: «Celui qui ose entreprendre d'instituer un Peuple, doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque indivi-

instituciones sociales, afirma en *Émile* (28), son las que mejor saben desnaturalizar al hombre.

Frente a la utopía rousseauiana, los ilustrados nunca pretendieron edificar sociedades ideales pues, como le gustaba decir a Kant, con la madera torcida de la humanidad no se puede construir nada recto (29). Buscaron establecer un marco de convivencia donde los seres humanos pudieran desarrollar sus potencialidades en paz. Intentaron crear formas de asociación que no coartasen el «genio» de cada uno y que permitiesen el despliegue libre de la individualidad. Una individualidad, eso sí, racional (30).

Aceptaron al ser humano como es, con sus limitaciones y sus mezquindades, y trataron de sacar partido de sus defectos o, al menos, de neutralizarlos. Eso es lo que hace, por ejemplo, Montesquieu quien, reconociendo el ansia infinita de poder que anida en el corazón humano, quiere ponerle coto, oponiendo unos poderes a otros en su famosa teoría, incorrectamente llamada de la división de poderes (31). Esa es también la tesis de Mandeville en *The Fable of the Bees* (32), donde expone la conocida paradoja de que los vicios privados constituyen beneficios públicos, haciendo referencia a que la vanidad, la avaricia, el orgullo de los seres humanos, todos aquellos rasgos de su carácter que desde el punto de vista de la moral cristiana se definen como vicios, son en realidad la fuerza motriz que impulsa a la sociedad, que la hace prosperar. Y lo mismo pensaron Adam Smith (33),

---

du, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature», OC, *op. cit.*, pág. 381.

(28) OC, v. IV, pág. 249.

(29) Esta afirmación aparece tanto en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* como en su ensayo sobre *La religión*. Es también una idea que Isaiah Berlin repite constantemente.

(30) Tal objetivo enlaza en una misma línea de continuidad a autores como Spinoza o Kant, pero dicha línea ciertamente no pasa por Rousseau.

(31) No hay división de poderes porque, como es sabido, el Ejecutivo tiene derecho de veto sobre los proyectos de ley del Legislativo, porque el Legislativo está facultado para examinar cómo se cumplen las leyes, y porque los nobles no son juzgados por tribunales ordinarios. Sería más correcto hablar de equilibrio de poderes.

(32) Ver el libro de Esther Pascual López, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Sequitur, 2000.

(33) Para una comparación entre Mandeville, Adam Smith y Rousseau, ver Lucio Colletti, *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975, págs. 278 y ss.

con su teoría de la mano invisible, y Kant, para quien el antagonismo es el medio de que se sirve la naturaleza para lograr sus objetivos (34). Bienvenida sea la rivalidad que obliga a los hombres a competir y a desarrollar lo mejor de sí mismos, piensan estos autores. Sin ella las restantes cualidades humanas dormirían el sueño eterno. Sin ella la sociedad sería un páramo.

Los hombres de las Luces descubren así la ambigüedad de lo real, asumen que el bien puede nacer del mal y que de la inmoralidad y el egoísmo de los individuos pueden surgir la cultura y la civilización (35). Esta creencia les da alas para reformar el mundo. No es que cerrasen los ojos ante la evidencia de que la guerra tiene sus raíces en la naturaleza humana y de que las relaciones internacionales rayan en el estado de guerra. Kant no negaba la maldad del hombre ni tenía buena opinión de los monarcas europeos, siempre en pie de guerra y dispuestos a utilizar a sus súbditos como carne de cañón, pero confiaba en la posibilidad de introducir reformas tanto en las instituciones como en la moral, sin traumatismos, gracias a los frutos de la ilustración.

Probablemente Rousseau sonreiría de manera sardónica ante tal muestra de ingenuidad. Y menearía, escéptico, la cabeza ante el dicho kantiano de que hasta un pueblo de diablos podría instaurar una buena organización política (36), simplemente haciendo uso de su razón. Y dudaría aún más de que la paz pueda ser fundada. Porque la paz, según Kant, puede ser instituida o, al menos, tenemos la obligación moral de intentarlo. Del mismo modo que la razón exige a los hombres asociarse en un Estado para poner fin a sus conflictos, les impone también superar la guerra entre las naciones e instaurar una Unión de Estados. Ya no es suficiente con levantar un muro de contención ante la perversidad humana, como hiciera Hobbes en el *Leviatán*. La creación de un Estado mundial cosmopolita es, para Kant, un imperativo de la razón, un deber, porque sólo en ese marco será posible acabar con la guerra (37). Ese Estado de pueblos deberá regirse por un derecho cosmopolita —ya reclamado por Crucé—

---

(34) No entro aquí a discutir si las concepciones kantianas sobre filosofía de la historia, al introducir a la Naturaleza como garantía de la paz y, en consecuencia, una cierta idea de Providencia, terminan pervirtiendo el objetivo de Kant. Ver el artículo citado de Concha Roldán, págs. 150 y ss.

(35) Ver, por ejemplo, Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1987, págs. 9 y ss.

(36) *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 83-84.

(37) Ver *Metafísica de las costumbres*, 1ª parte: Teoría del derecho, secc. 3ª, conclusión.

que garantizará la hospitalidad universal a cualquier ser humano que recorra el planeta (38).

Para alcanzar dicho objetivo, Kant establecía, en su opúsculo sobre la paz perpetua (39), una serie de condiciones previas entre las que cabría destacar, además del principio de la buena fe que debía guiar las negociaciones, la desaparición total y progresiva de las fuerzas armadas, la no intervención por la fuerza en la constitución y gobierno de otros Estados, y la prohibición terminante de utilizar en conflictos posteriores medios deshonorosos, como la guerra de exterminio u otros similares, que hicieran inviable una paz futura. Además, requería que la forma de Estado de los firmantes fuera republicana por ser la más adecuada para alcanzar la paz, definiéndola como una constitución representativa y basada en la separación de poderes, que garantizaba los derechos humanos, innatos e imprescriptibles (40).

Kant asumía que la instauración del Estado universal y la paz perpetua eran ideas irrealizables, y que las naciones eran reacias a «sacrificar su salvaje libertad sin freno», es decir, a ceder una parte de su soberanía y a someterse a leyes internacionales. Si tal hecho acaecía, si las naciones se aferraban a su independencia y rechazaban constituirse en un Estado de naciones, entonces proponía, en lugar de la idea positiva de una república universal, el recurso negativo de una «Federación» (41) de pueblos para prevenir las guerras. Esta «Federación» no debía inmiscuirse en los asuntos internos de los Estados, ni tampoco exigir la cesión de una parte de su soberanía, teniendo como única misión proteger a sus miembros contra posibles ataques. Podía abandonarse en cualquier momento y debía ser renovada de tiempo en tiempo. Esta Liga de los pueblos o *Völkerbund*, término que, como señala Antonio Truyol (42), desig-

---

(38) Como señala Antonio Truyol, el derecho de hospitalidad, que probablemente tenga sus raíces en el *ius communicationis* de Francisco de Vitoria, se limita a un «derecho de visita». «A modo de introducción: *La paz perpetua* de Kant en la historia del derecho de gentes», *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, op. cit., pág. 27.

(39) Establece seis artículos preliminares y tres artículos definitivos, además de dos suplementos, como si se estuviera elaborando un auténtico tratado de paz.

(40) *La paz perpetua*, primer artículo definitivo. Ver también *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 27 y ss.

(41) La diferencia entre los términos de federación y de confederación no está clara en estos autores.

(42) Antonio Truyol y Serra, «La guerra y la paz en Rousseau y Kant», *Revista de Estudios políticos*, nº 8 (nueva época), págs. 57-58.

nará oficialmente en alemán a la Sociedad de Naciones constituida en 1920, se diferenciaba del mero tratado de paz en que éste ponía término a *una* guerra mientras que el objetivo de la «Federación» era poner fin a *todas* las guerras. El carácter provisional de esta asociación no era óbice, según Kant, para avanzar hacia la República universal siempre que se lograra articular una unión en torno a algún pueblo ilustrado —él tenía en mente a la República francesa— que sirviera de núcleo aglutinante a otros Estados. Ahora bien, mientras no se alcanzase el objetivo del Estado universal y perdurara el estado de naturaleza entre los Estados, el derecho a la guerra seguiría vigente, y su licitud sería reconocida ante determinados casos de agresión o de amenaza al equilibrio reinante. Debía, sin embargo, ejercerse de tal modo que no supusiera un obstáculo insalvable al establecimiento de la paz futura.

Si, como se ha dicho, el Estado mundial cosmopolita y la paz universal son el fin de la filosofía política kantiana, ¿cómo es posible que el filósofo de Königsberg se reconociera en Rousseau, incapaz, por su desconfianza en el género humano, de pensar la paz? ¿Qué le resultaba tan cercano y tan atrayente en el ginebrino, siendo sus visiones del mundo tan opuestas?

Kant pudo sentirse atraído por el personaje Rousseau —al igual que éste se sintió fascinado por la personalidad de Saint-Pierre— a pesar de sus divergencias ideológicas, pues no existe línea de continuidad entre ambos. Es mucho más comprensible que los nacionalistas alemanes, en particular Herder, ensalzaran las ideas camufladas de Rousseau bajo el manto del Abbé, y reivindicaran su canto a los incipientes valores nacionales. Pero lo que debió dejar impresionado a Kant fue la audacia de Rousseau al metamorfosear la idea de una Europa de las monarquías en una Europa de los pueblos. Ello suponía entronizar el sistema republicano y sentar como fundamento del Estado la libertad de los ciudadanos, es decir, la facultad de obedecer solamente las leyes a las que hubieran otorgado su consentimiento. El filósofo de Königsberg no podía sino adherirse con todas sus fuerzas a este principio.

Y, sin embargo, más allá de esta concordancia, reinan los desacuerdos. Nada más opuesto, en efecto, que los conceptos de república que manejan ambos autores. Mientras Kant parte del respeto a los derechos individuales, al sistema representativo y a la separación de poderes, Rousseau niega todos estos principios y no reconoce ni el derecho de reunión y de asociación

(43), ni el derecho a la vida (44), ni el régimen representativo (45), régimen abominable e incompatible con la libertad que el derrumbe del patriotismo habría encumbrado. Según el ginebrino, no existe libertad si el pueblo en persona no ratifica las leyes.

Nos encontramos así con dos modelos de democracia opuestos, la moderna, representada por Kant (46), y la antigua, cuyo paradigma sería la ciudad-estado grecorromana y donde la libertad consistía en la participación en las instituciones públicas. El concepto antiguo de libertad que, como recordó oportunamente Benjamín Constant en el siglo XIX, fue enarbolado por Rousseau, significaba que la colectividad —en realidad, el reducido grupo de los ciudadanos— no dependía de instancias externas sino que era *autónoma*, es decir, que estaba facultada para darse el *nomos*, la ley. Y dicha concepción no sólo no comportaba el reconocimiento de ninguno de los derechos individuales, derechos desconocidos en la *polis*, sino que coexistía sin mayores problemas con una flagrante ausencia de libertad individual que, a nuestros ojos, rayaría en coacción (47).

Para Kant, tal forma de Estado recibe el nombre de despotismo (48). Y despóticas fueron, según él, las repúblicas de la Antigüedad en las que se inspira el ideal de Rousseau, cuya visión republicana, al negar el reconocimiento de los derechos del hombre tal y como fueron formulados por Locke, la división de poderes y el sistema representativo, supone una vuelta atrás, un retroceso a los valores grecorromanos y a la herencia cívica que simboliza Maquiavelo.

---

(43) Ver el *Contrat social*, OC, I.II, cap. III, *op. cit.*, pág. 371, en donde afirma que los ciudadanos no deberán mantener entre sí ninguna comunicación durante las deliberaciones de la Asamblea, ni deberán constituir asociaciones parciales.

(44) Ver, *ibid.*, I.II, cap. V.

(45) La crítica al sistema representativo figura en *ibid.* I.III, cap. XV.

(46) Con las limitaciones sabidas, como la exclusión de la ciudadanía de sirvientes y asalariados, que todos los autores en la órbita liberal, después de Locke, aceptan.

(47) Según figura en *Las leyes*, donde Platón se inspira en Esparta para dibujar un modelo de sociedad estructurado y reglamentado —aunque no tanto como en *La República*— donde, por ejemplo, los matrimonios eran vigilados para garantizar la procreación, y donde los ciudadanos solteros eran penalizados con multas así como con la exclusión de cargos políticos. Existían también guardianes de la moral y no había libertad religiosa.

(48) Como expone con toda claridad en el primer artículo definitivo de *La paz perpetua*.

El florentino es quien rompe con los valores individuales que el cristianismo había ido propagando a lo largo de la Edad media —y cuyo eje central era la salvación—, ideales que tenían que ver con la búsqueda de la perfección individual, para retornar a las antiguas virtudes de raigambre social que entroncan con el engrandecimiento del Estado. El ideal humano de la honestidad, humildad, modestia, etcétera, queda descartado en aras del arrojo, la valentía, el desprecio de la vida y demás cualidades que conducen al patriotismo. Maquiavelo es el legitimador de un ideal social donde el bien máspreciado, lo que da sentido a la vida, no es el ámbito de lo privado, la familia, el trabajo, los amigos, sino la participación política. Pero se trata de un mundo donde el bien público puede servir de coartada para justificar el uso de medios perversos. Matar, engañar, traicionar, todo puede ser legitimado en nombre de la patria. No es que el florentino defendiese la inmoralidad, como a veces se ha dicho, sino que despreciaba la ética cristiana e individual (49) en aras de una ética social, la de la ciudad-estado que perseguía la gloria, la riqueza y el prestigio de la patria.

De esta visión patriótica se deriva necesariamente un canto a los valores guerreros, que está presente en sus exhortaciones a los Estados para que aviven su apetito de poder y no caigan en la decadencia, en sus consejos para que mantengan a los ciudadanos en la pobreza y en pie de guerra, eficaces acicates contra la degeneración, así como en sus propuestas para promover una religión cívica —aunque sea falsa— que incentive la solidaridad social y el amor a la patria.

Es cierto que Rousseau no alcanza la ferocidad republicana de Maquiavelo ni su apología de la guerra. Tanto su personalidad como el contexto histórico en el que vivió tendían más hacia la paz. Es verdad también que, en sus *Fragments sur la guerre*, condena los conflictos que estallan entre las potencias europeas para disputarse parcelas de poder y riquezas. Poco les importa a los súbditos de tales Estados salir victoriosos o vencidos, dice. La guerra no va con ellos (50). Y es indudable asimismo que, en su dedicatoria a Ginebra del segundo *Discours*, se muestra partidario de un Estado pacífico (51). E incluso a los polacos les recomienda que no hagan conquistas. Aún así, su exaltación del patriotismo y su equiparación entre ciudadano y patriota le

---

(49) Ver Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, págs. 199 y ss.

(50) OC, *op. cit.*, v. III, pág. 613.

(51) *Ibidem*, pág. 113.

alejan inexorablemente del pacifismo. Como dice Stanley Hoffmann, la débil línea de demarcación entre patriotismo y nacionalismo se borra, a pesar de sus buenas intenciones (52). Su confederación de pequeñas repúblicas no busca ser el embrión de una sociedad cosmopolita integrada por ciudadanos del mundo, sino de patriotas revestidos de orgullo cívico, cuando no de vanidad nacionalista. Esos pequeños Estados aparecen blindados hacia el exterior y con una identidad nacional reforzada. Frente a las sociedades abiertas a otras culturas, que hacen hincapié en los aspectos racionales que unen a los hombres, Rousseau preconiza sociedades cerradas donde los aspectos que separan —la religión, la lengua, la cultura, las costumbres—, cobran preeminencia. ¿Cómo puede fundarse así la paz?

Si Kant sitúa el imperativo de la paz en el corazón mismo de su filosofía, este objetivo resulta ajeno a Rousseau. Solamente el encargo de extractar las obras de Saint-Pierre coloca este tema en el centro de su reflexión. Pero sólo durante un tiempo pues Jean-Jacques no puede pensar soluciones de paz ni para el mundo ni para Europa. Porque, a pesar de lo que se ha dicho, tampoco cree en Europa. Es cierto que, a diferencia de Saint-Pierre, percibe con toda claridad los lazos que la historia, la religión y las costumbres han forjado a través de los siglos en las instituciones europeas, pero tal maraña de vínculos, lejos de conducir al entendimiento y a la concordia entre los pueblos, ha atizado aún más sus rencillas y las ha envenenado con la crueldad y la virulencia propias de las guerras civiles. La pretendida fraternidad de los pueblos europeos es un escarnio. Europa está gobernada por el derecho del más fuerte (53). Ni el comercio, que supuestamente fortalece los intereses comunes, pero que en realidad agudiza la rivalidad entre los Estados, ni el derecho internacional, totalmente ineficaz, ni la política de equilibrio entre las potencias, han sido capaces de torcer esa tendencia. Rousseau es consciente de que la ausencia de un poder transnacional favorece la guerra, pero no cree que una federación europea o mundial pudiera ser la solución al problema. Ni siquiera en el caso hipotético e ideal de una confederación de repúblicas independientes y autárquicas sería posible la paz, pues tarde o temprano la comparación y el amor propio harían su aparición y estallarían la guerra.

---

(52) Stanley Hoffmann, *op. cit.*, pág. 233.

(53) *Extrait du Projet de paix perpétuelle*, OC, *op. cit.*, págs. 568-569.

Contrariamente a Kant y a los hombres de las Luces que, al destacar los aspectos racionales que unen a los seres humanos, buscaron fórmulas de entendimiento entre los pueblos y sentaron las bases para la creación de las actuales organizaciones internacionales, el patriotismo, que con Rousseau cobra nuevos bríos, nutrirá la intransigencia y la hostilidad entre las naciones y dará armas a los nacionalismos posteriores. Mientras sigan vigentes, la paz perpetua seguirá siendo un sueño.

---

# EUROPEÍSMO Y NACIONALISMO:

## Un estudio comparativo de Gran Bretaña y España

Pablo Jáuregui (\*)

*Las naciones no son eternas. Emergieron,  
y algún día desaparecerán.  
Una confederación europea probablemente  
las reemplazará (1).*

Ha transcurrido más de un siglo desde que Ernest Renan se atrevió a hacer este pronóstico en su célebre discurso *¿Qué es una nación?*, pronunciado en la Sorbona en 1882. ¿Hasta qué punto podría decirse que esta visión profética coincide con la realidad actual? ¿Sería correcto afirmar que, en efecto, a principios del siglo XXI, una confederación europea ya ha empezado a reemplazar a las naciones europeas, y a sus respectivos nacionalismos? Es evidente que, desde la época de Renan, se han dado algunos pasos muy significativos para lograr el viejo sueño de una Europa unida. La existencia de un espacio territorial que hoy llamamos «Unión Europea», con sus propias instituciones políticas, jurídicas y económicas, así como de símbolos como la bandera europea, el himno europeo, celebraciones rituales como el Día de Europa, y, sobre todo, los euros que ya llevamos millones de ciudadanos europeos en nuestros bolsillos, demuestran que Renan dio en el clavo, y que Europa aparentemente se está encaminando hacia «una era posnacional» (2).

No obstante, basta observar las pasiones eufóricas que siguen levantando periódicamente competiciones deportivas como el

**Este estudio compara la emergencia histórica de dos discursos muy diferentes en torno al proyecto de integración europea: Europa como símbolo de decadencia y fuente de vergüenza colectiva en el caso de Gran Bretaña, y Europa como símbolo de prestigio y fuente de orgullo colectivo en el caso de España. Este contraste demuestra que el nacionalismo y el europeísmo no son ideologías opuestas que siempre se repelen, sino corrientes afectivas que se fusionan con mayor o menor éxito, dependiendo del impacto que tenga la pertenencia a Europa sobre el orgullo nacional de un país.**

(\*) Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por el Instituto Universitario Europeo de Florencia.

(1) E. Renan, «What is a Nation», en S. Woolf (ed.), *Nationalism in Europe, 1815 to the Present*, Londres, Routledge, pág. 59.

(2) A. Touraine, «European Countries in a Post-national Era», en C. Rootes y H. Davis (eds.), *A New Europe? Social Change and Political Transformation*, Londres, UCL Press, 1994.

Mundial de fútbol o las Olimpiadas para comprobar que los sentimientos de identificación nacional evidentemente no han desaparecido dentro del contexto de la Unión Europea. De hecho, no sólo en el deporte, sino en la política, la economía, la ciencia o la cultura, cada triunfo que logra el «nosotros» nacional —ya sea por alguna victoria diplomática, por la concesión de un Premio Nobel de Literatura, o la entrega de un Oscar a la Mejor Película Extranjera— se airea continuamente en el lenguaje que utilizan los líderes políticos, así como los medios de comunicación. Incluso las cumbres del Consejo Europeo suelen reflejar esta persistente tendencia al narcisismo nacional, ya que las grandes proclamaciones en las ruedas de prensa posteriores, así como los titulares de los periódicos al día siguiente, suelen enfatizar ante todo las victorias que ha logrado cada país, o las derrotas que ha padecido, en defensa de su «interés nacional». Desde este punto de vista, la profecía de Renan más bien parece una fantasía utópica, mientras que las palabras que escribió otro intelectual francés, Raymond Aron, hace casi cuarenta años, se aproximan mucho más a la realidad: «Creo que la conciencia nacional sigue siendo infinitamente más fuerte que un sentimiento de pertenencia a Europa... Las viejas naciones siguen viviendo en los corazones de los hombres, y el amor hacia la nación europea aún no ha nacido, si es que algún día lo hace» (3).

Sin embargo, ¿es la identificación emocional de los ciudadanos con «las viejas naciones» incompatible con «el amor hacia la nación europea»? ¿Son los sentimientos del nacionalismo y el europeísmo corrientes necesariamente conflictivas o ideologías irreconciliables que jamás podrán entenderse? Esta parece ser una creencia bastante extendida. Son muchos los analistas que han definido los sentimientos nacionales como los principales obstáculos que siempre han impedido, y que continúan impidiendo hoy mismo, el progreso hacia la anhelada unidad europea (4). De hecho, desde sus comienzos, el europeísmo siempre

---

(3) R. Aron, «Old Nations, New Europe», en S.R. Graubard (ed.), *A New Europe?*, Boston, Houghton Mifflin, 1964, págs. 60-1.

(4) Por ejemplo, se ha argumentado que la carencia de «una identidad o un sentimiento europeo» se debe fundamentalmente a «la fijación emocional predominante sobre nuestros estados nación» (S. Papcke, «Who Needs a European Identity and what Could it Be?», en B. Nelson, D. Roberts y W. Veit (eds.), *The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity*, Oxford, Berg, 1992). Otro autor ha afirmado que «el nacionalismo de los pueblos» es uno de los «principales problemas que obstaculizan la idea de un super-estado-nación europeo» (J. R. Llobera, *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford, Berg, 1994).

se ha definido en contraposición al nacionalismo, como un movimiento que pretende erosionar, eliminar y *reemplazar* — como reza la citada profecía de Renan— a los viejos sentimientos nacionales con una nueva lealtad hacia la idea de Europa.

Este estudio pretende analizar con mayor detenimiento la interrelación entre los sentimientos nacionales y el proceso de integración europea. Su objetivo es demostrar que es un grave error establecer una distinción rígida entre los sentimientos de afiliación nacional y los ideales europeístas, como si estas dos corrientes afectivas tuvieran que ser necesariamente opuestas, contrarias o incompatibles. Tras una breve introducción teórica en la que se expone el enfoque hacia el estudio del orgullo nacional que propuso el sociólogo alemán Norbert Elias, se analiza la emergencia histórica de dos discursos muy diferentes en torno a la idea de Europa en los casos concretos de Gran Bretaña y España. Mediante una comparación de la retórica política que se utilizó en estos dos países para legitimar (o cuestionar) la decisión de «entrar en Europa», se demuestra cómo este acontecimiento impactó de una forma muy diferente sobre la autoestima colectiva de sus ciudadanos. Mientras que en el caso británico, la decisión de formar parte de la Comunidad Europea se asoció inevitablemente con un proceso histórico de decadencia tras la humillante pérdida del *Empire* y de un *Great Power status*, en España, por el contrario, el hecho de «hacernos europeos» simbolizó el triunfo de la transición a la democracia y la recuperación del prestigio internacional que se había perdido durante cuarenta años de dictadura franquista. Por este motivo, la pertenencia a Europa se convirtió en una fuente crucial de orgullo nacional para los españoles, de una forma que jamás hubiera podido producirse en el contexto de la memoria colectiva británica. La conclusión que se deriva de este contraste es que la supuesta dicotomía entre «nacionalismo» y «europeísmo» es totalmente engañosa, ya que, en realidad, lo que se ha producido en cada Estado miembro de la UE es una fusión más o menos armónica entre los sentimientos colectivos de orgullo nacional y la pertenencia a Europa.

En su magnífico estudio sobre el nacionalismo alemán, Norbert Elias recalcó la importancia que tenían los sentimientos de orgullo colectivo para comprender el fenómeno de la identidad nacional (5). Inspirado por su mentor intelectual, Sigmund Freud, Elias propuso en la introducción de este libro una especie

## **EL ORGULLO Y LA VERGÜENZA NACIONAL: UNA PROPUESTA TEÓRICA**

---

(5) N. Elias, *The Germans*, Cambridge, Polity Press, 1996.

de *psicología sociohistórica* para analizar las emociones de autoestima colectiva que habían surgido en cada país a lo largo de su trayectoria histórica. El objetivo central de este análisis sería analizar las vicisitudes por las que había pasado cada nación en el escenario internacional, para diseccionar los sentimientos de orgullo y vergüenza colectiva que habían marcado a sus poblaciones. Para Elias, el orgullo herido de la Alemania derrotada al final de la Primera Guerra Mundial era fundamental para comprender el surgimiento del Tercer Reich, pero el caso alemán era tan sólo una manifestación especialmente exacerbada de un fenómeno que en definitiva podía observarse en todas las naciones:

La cuestión no es si uno piensa que el orgullo nacional es algo bueno o malo. El hecho es que existe. Si hacemos un análisis objetivo de los hechos, es evidente que todos los pueblos en todos los Estados del mundo tienen que enfrentarse al problema del orgullo nacional... Hasta en los países más poderosos, el orgullo nacional sigue siendo una herida dolorosa en la personalidad de sus ciudadanos. Esto es especialmente cierto en países que han decaído a lo largo del tiempo de una posición superior a otra inferior en la pirámide de los Estados (6).

Desde esta perspectiva, Elias afirmó que el nacionalismo es «una forma de amor propio» (1996: 152) (7), una variante moderna del narcisismo colectivo que siempre ha caracterizado a las sociedades humanas en su búsqueda de poder y prestigio frente a «los otros».

Más recientemente, el sociólogo estadounidense Thomas Scheff también ha enfatizado la importancia de esta misma dimensión afectiva de la identidad nacional (8). Según este autor, el orgullo y la vergüenza son los sentimientos humanos que se desencadenan en respuesta a la posición o al prestigio social de un individuo o un grupo. El orgullo es el sentimiento de los ganadores que gozan de admiración, mientras que la vergüenza es el sentimiento de los perdedores que sufren rechazo. Desde esta óptica teórica, Scheff ha definido la autoestima humana como una «balanza de orgullo y vergüenza» que se va inclinando

---

(6) *Op. cit.*, pág. 17.

(7) *Ibid.*, pág. 152.

(8) T. Scheff, «Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism», en C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994, y *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War*, Boulder, Westview, 1994.

en una u otra dirección, dependiendo de los éxitos o fracasos que va cosechando un individuo o un grupo a lo largo de su existencia.

En el caso de las naciones, la historia de cada país suele narrarse precisamente como una trayectoria de episodios que se perciben como fuentes colectivas de orgullo (o, por el contrario, de vergüenza), ya sea por triunfos o derrotas en el ámbito militar, diplomático, económico, cultural, científico, o deportivo. Incluso la ética, como muy bien señaló Emile Durkheim, puede convertirse en un criterio fundamental mediante el cual se mide el prestigio, y por lo tanto, el orgullo, de las naciones:

Mientras existan los Estados, existirá el orgullo nacional, y sobre esto no hay ninguna duda. Pero las sociedades pueden obtener su orgullo no por el hecho de ser las más poderosas o las más ricas, sino por ser las más justas, las más organizadas y las que poseen la mejor constitución moral (9).

Durkheim creía que si valores universales como la libertad individual, la democracia y la convivencia pacífica se convirtiesen en la fuente más importante de orgullo nacional, entonces el patriotismo podría ser compatible con un proyecto cosmopolita universal. En cualquier caso, lo que parece innegable es que la respetabilidad ética, así como el poder político, la prosperidad económica, o el prestigio cultural y científico, son los criterios fundamentales que clasifican a las naciones en una jerarquía de prestigio mundial, y que condicionan los sentimientos de orgullo o vergüenza de sus ciudadanos.

Este enfoque teórico, como intentará demostrar este estudio analizando los casos concretos de Gran Bretaña y España, puede proporcionarnos las claves fundamentales para comprender el mayor o menor atractivo que ha tenido el concepto de Europa en el imaginario colectivo de los diferentes países miembros de la UE.

Cuando el proyecto de integración europea empezó a gestarse tras la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña aún conservaba intacto el título de *World Power*, y por lo tanto seguía ejerciendo el papel de una Gran Potencia con aspiraciones y responsa-

---

(9) E. Durkheim, *Professional Ethics and Civil Morals*, Londres, Routledge, 1992.

**EL CASO  
BRITÁNICO:  
EUROPA COMO  
SÍMBOLO DE  
DESPRESTIGIO  
Y FUENTE  
DE VERGÜENZA  
COLECTIVA**

bilidades a escala mundial (10). El pueblo británico, como proclamaban sin cesar los discursos dominantes de la época, se había enfrentado solo a los nazis, había evitado una ocupación extranjera de forma ejemplar y heroica, seguía estando a la cabeza de un glorioso *Empire*, y, por lo tanto, disfrutaba de una clasificación jerárquica muy alta en la «pirámide de Estados» de la que hablaba Norbert Elias. En definitiva, el Reino Unido era uno de los *Big Three*, los «Tres Grandes» del planeta, con una plaza asegurada en la *Top Table*, la «Mesa Superior» de la diplomacia internacional. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que la idea de sumergir a esta «gran nación» en una federación europea era absolutamente inconcebible para sus líderes, ya que Gran Bretaña se consideraba «mucho más que un país europeo» (11).

De hecho, esta imagen de *British national greatness* —«grandeza nacional británica»— quedó perfectamente reflejada en el célebre discurso que pronunció Winston Churchill en Zúrich el 20 de septiembre de 1946, cuando proclamó la necesidad de crear «una especie de Estados Unidos de Europa» (12). Este discurso fue uno de los acontecimientos más importantes que inicialmente impulsó al proyecto de integración europea, y le ganó a Churchill —junto a Jean Monnet y Robert Schuman, entre otros— el título de «padre fundador de Europa». No obstante, Churchill dejó muy claro en su discurso que Gran Bretaña no formaría parte de esta asociación «continental». Más bien, junto con las otras «grandes potencias» del mundo, los británicos apoyarían y alentarían la construcción de Europa desde fuera:

Gran Bretaña, la Commonwealth británica de naciones, la poderosa América, y, confío también en que la Rusia Soviética —ya que, entonces, todo iría bien—, serían los amigos y mecenas de esta nueva Europa, y apoyarían su derecho a vivir.

La visión europeísta de Churchill, por lo tanto, no incluía a Gran Bretaña en los futuros «Estados Unidos de Europa», ya

---

(10) Sobre la identidad nacional británica en el contexto de la integración europea, ver S. Haseler, *The English Tribe: Identity, Nation, and Europe*, London, Macmillan, 1996, y G. Radice, *Offshore: Britain and the European Idea*, Londres, I. B. Tauris & Co. 1992.

(11) Esta es la frase que utilizó el Ministro de Asuntos Exteriores laborista Ernest Bevin en 1946, para definir la posición de Gran Bretaña tras el final de la Segunda Guerra Mundial (citado en Haseler, *op. cit.*, pág. 125).

(12) *The Times*, 20 de septiembre de 1946.

que esto sería totalmente incompatible con su papel de *Great Power* en el escenario internacional. Como mucho, los británicos apoyarían cariñosamente a sus vecinos europeos en sus esfuerzos por sobrevivir mediante la creación de una unión política y económica a escala continental, desde una cómoda posición de poder e influencia mundial. Es decir, mientras que «ellos, los europeos», tenían que unir sus fuerzas porque no tenían más remedio, «nosotros, los británicos», podían permitirse el lujo de mantener aspiraciones mucho mayores en el tablero internacional.

Vale la pena detenerse a analizar con más detalle la retórica churchilliana, teniendo en cuenta la influencia histórica de este líder y su papel simbólico como uno de los héroes venerados de la patria británica moderna. La idea de Gran Bretaña por la que Churchill siempre abogó fue una visión de liderazgo mundial angloamericano. En el prefacio de su famoso *History of the English-Speaking Peoples*, publicado en 1956, el líder británico escribió estas emotivas palabras:

Por segunda vez en el presente siglo, el Imperio Británico y los Estados Unidos se han enfrentado juntos a los peligros de una guerra a la mayor escala jamás vista por los hombres, y desde que los cañones han dejado de disparar y las bombas han dejado de explotar, somos más conscientes de nuestras obligaciones con la humanidad... Muchas personas en ambas orillas del Atlántico han experimentado un profundo sentimiento de hermandad (13).

Por lo tanto, la idea de Gran Bretaña que Churchill defendió y promocionó públicamente fue el mantenimiento del liderazgo y el prestigio mundial británico, mediante una unión atlántica con los Estados Unidos, más que una fusión con los europeos. Su visión del mundo colocaba al Reino Unido en el centro de tres grandes círculos: el Imperio británico, América, y Europa. Desde esta perspectiva, los lazos del pueblo británico con *the Continent* no eran más que un aspecto menor de su influencia mundial como Gran Potencia. Esta visión, que era ampliamente compartida por la clase política británica, tanto entre los laboristas como entre los conservadores, el círculo del Imperio, y la llamada «relación especial» con los Estados Unidos, eran fuentes mucho mayores de orgullo nacional que la denigrante idea

---

(13) W. Churchill, *A History of the English-Speaking Peoples*, Vol. I: *The Birth of Britain*, Londres, Cassel & Co., 1956.

de formar parte de una federación europea en la que Gran Bretaña perdería su grandeza y soberanía.

Aunque la guerra había debilitado enormemente a la economía británica, el discurso dominante de sus líderes políticos seguía reflejando la permanencia de esta orgullosa visión de su papel en el mundo (14). A pesar la relativa inferioridad británica en el plano militar, en comparación con las dos nuevas «superpotencias», Gran Bretaña se veía como una nación de gran prestigio que seguía manteniendo una influencia especial en el mundo, desde luego mucho mayor que la de cualquier país europeo. Incluso aunque fuese evidente que la época de mayor esplendor del *Empire* había llegado a su fin, el Reino Unido seguía teniendo una misión especial en el tablero internacional, fomentando el desarrollo de las antiguas colonias que ahora formaban parte del Commonwealth, y actuando como un mediador entre los estadounidenses y los soviéticos.

Este contexto histórico y sociopsicológico resulta fundamental para comprender el hecho de que cuando eventualmente se decidió que Gran Bretaña debía «unirse a Europa», fue muy difícil legitimar y promocionar esta idea ante los ojos de la opinión pública, ya que inevitablemente se interpretó como un descenso a la segunda división del escenario internacional. Como ha escrito David Allen, cuando el Reino Unido se acercó a Europa, esta decisión se produjo «tras un proceso de eliminación, más que por elección propia» (15), cuando la pérdida de poder había erosionado por completo el mantenimiento de su antiguo papel de Gran Potencia. La idea de «entrar en Europa» difícilmente podía convertirse en una fuente de orgullo nacional en el contexto británico de memoria colectiva, ya que en buena medida parecía simbolizar el reconocimiento humillante de una derrota, el final de una aspiración mucho más ambiciosa, el colapso del *national greatness* tal y como se había entendido este concepto hasta entonces.

Durante muchos años, la clase política británica mantuvo una actitud de indiferencia y distanciamiento ante los principales pasos que se dieron inicialmente en el proceso de integración

---

(14) Ver M. Blackwell, *Clinging to Grandeur: British Attitudes and Foreign Policy in the Aftermath of the Second World War*, Londres, Greenwood Press, 1993.

(15) D. Allen, «Britain and Western Europe», en M. Smith, S. Smith y B. White (eds.), *British Foreign Policy: Tradition, Change, and Transformation*, Londres, Unwin Hyman, 1988, pág. 169.

europaea: la creación de la Comunidad del Carbón y del Acero en 1952 y el Tratado de Roma en 1957. Por lo general, se daba por hecho que la Commonwealth y la «relación especial» con los Estados Unidos asegurarían el mantenimiento de la prosperidad y el prestigio del Reino Unido, sin tener que recurrir a la pérdida de soberanía que implicaría la pertenencia al proyecto europeo. Sin embargo, episodios traumáticos como la crisis de Suez en 1956 empezaron a desvelar claramente un proceso que el historiador británico Christopher Hill ha definido como una caída «desde la primacía hasta la ordinariez» (16). A comienzos de la década de los sesenta, Gran Bretaña ya no poseía en absoluto el peso militar del pasado, se había vuelto completamente dependiente de los Estados Unidos para asegurar su defensa frente a un potencial ataque nuclear, había perdido su Imperio e incluso estaba empezando a dar muestras de una debilidad económica que la clasificaba por debajo de los países miembros del Mercado Común (17). Por consiguiente, la vieja imagen de grandeza británica empezó a perder toda su credibilidad, y de hecho la decisión de «entrar en Europa» fue un aspecto crucial de la dolorosa adaptación que padecieron los británicos a la realidad de un mundo en el que ellos ya no se encontraban en la cúspide. Cuando otras aspiraciones más ambiciosas habían fracasado de forma estrepitosa, los británicos llamaron a las puertas de Europa para evitar la posibilidad de que la caída fuera incluso más dura. En este sentido, Europa fue para los británicos una especie de salvavidas, pero nunca una medalla que pudieron lucir con orgullo.

Teniendo en cuenta este contexto de memoria colectiva, no es de extrañar que el 31 de julio de 1961, cuando el Primer Ministro Harold Macmillan anunció tímidamente la decisión que había tomado su gobierno sobre la necesidad de que el Reino Unido iniciara negociaciones para entrar en el Mercado Común, sus palabras fueron interrumpidas por un grito que retumbó por toda la Cámara de los Comunes: «*Shame!*» («¡Vergüenza!») (18). Un miembro exaltado de su propio partido, Anthony Fell, se levantó de su escaño y definió al Primer Ministro como «un desastre nacional» por poner en peligro la soberanía —y, por lo tanto, la dignidad— del pueblo británico. Sin embargo,

---

(16) C. Hill, «The Historical Background: Past and Present in British Foreign Policy», en M. Smith, S. Smith y B. White (eds.), *British Foreign Policy: Tradition, Change, and Transformation*, Londres, Unwin Hyman, 1988, pág. 34.

(17) Ver D. Sanders, *Losing an Empire, Finding a Role: British Foreign Policy since 1945*, Londres, Macmillan, 1990.

(18) Citado en *The Times* y *The Guardian*, 1 de agosto de 1961.

al mismo tiempo, el anuncio de Macmillan también fue recibido con un cálido aplauso por los parlamentarios que veían en Europa una nueva esperanza para una Gran Bretaña en decadencia. De hecho, lo que se inauguró aquel día en la Cámara de los Comunes fue una dura pelea verbal y emocional en la que estaba en juego el destino de la nación británica y su relación con Europa —un conflicto apasionado entre dos visiones del futuro nacional que incluso hoy todavía sigue vivo: la imagen de una Gran Bretaña cuyo orgullo dependía fundamentalmente del mantenimiento de su papel de Gran Potencia, mediante el liderazgo de la Commonwealth y su «relación especial» con Estados Unidos, frente a una nueva visión que buscaba una nueva fuente de prestigio y orgullo, a través de la participación de Gran Bretaña en la construcción de una Europa unida.

En el discurso con el que el Primer Ministro Macmillan intentó legitimar su decisión de abrir negociaciones con la CEE, se enfatizó mucho la idea de que en aquel momento, la mejor esperanza para mantener la seguridad y la prosperidad, tanto para Gran Bretaña como para su Commonwealth, sólo podría encontrarse en Europa. Durante un mensaje televisado a la nación que se emitió durante el transcurso de las negociaciones con la CEE, Macmillan pidió al pueblo británico que aceptara la realidad, por muy dura que fuese:

Ya no podemos engañarnos. Es natural que algunas personas quieran volver al mundo de antes, al de antes de la guerra. Muchos miran para atrás, pero la verdadera pregunta que tienen que hacerse ustedes es si son capaces de mirar hacia el futuro (19).

En aquel momento de la historia nacional, Macmillan aseguró a sus compatriotas que la mejor manera de mantener la mayor influencia posible en el mundo era mediante la incorporación al proyecto europeo. El Primer Ministro proclamó que «la gran razón histórica» que le había llevado a su gobierno a tomar esta polémica decisión era su deseo de «preservar el poder y la fuerza de Gran Bretaña en el mundo». La estrategia del líder británico fue, por lo tanto, apelar directamente al orgullo nacional de sus conciudadanos: Europa era el mejor camino, la alternativa más realista para mantener la dignidad nacional, ahora que la grandeza del pasado se había esfumado. El mensaje estaba muy claro: Europa era a lo que más podían aspirar los británi-

---

(19) *The Times*, 21 de septiembre de 1962.

cos en aquella encrucijada histórica, aunque no resultara fácil reconocerlo.

Sin embargo, como es lógico, la vieja imagen del *British national greatness* no podía morir de un día para otro, y de hecho fue defendida a capa y espada por el líder de la oposición en aquel momento, el laborista Hugh Gaitskell. Tan sólo un día después de que Macmillan emitiera su mensaje televisivo, Gaitskell aprovechó la primera oportunidad que tuvo para hablar delante de una cámara de televisión, para proclamar que Europa no era en absoluto la única manera de mantener una Gran Bretaña «fuerte y próspera». Al contrario, el líder laborista advirtió al pueblo británico que entrar en una potencial federación europea constituiría un golpe mortal a todo lo que había representado el Reino Unido desde su nacimiento:

Digamos claramente lo que significa. Nos convertiríamos en poco más que Texas o California en los Estados Unidos de Europa. Significa el final de mil años de historia. Significa el final del Commonwealth, porque el Commonwealth no puede ser una simple provincia de Europa (20).

Gaitskell añadió que el pueblo británico se sentía mucho más unido a países como Australia, Nueva Zelanda y Canadá, con las que compartía «nuestras instituciones y nuestro idioma», que a los países de Europa. Además, el líder laborista añadió que la Commonwealth era la mejor esperanza para el bien de la humanidad en su conjunto, ya que abarcaba a muchos pueblos y civilizaciones por todo el planeta. Por lo tanto, representaba un proyecto nacional mucho más noble, y una fuente moralmente legítima de orgullo nacional:

La Commonwealth es una fuerza tremenda para la paz porque se compone de tantas razas y de tantos continentes. No vayan a pensar que el pueblo británico, si se le concede la oportunidad de decidir como es debido, abandonará una herencia tan grande de historia en un momento de locura.

Los dos principales líderes británicos, por lo tanto, presentaron dos visiones radicalmente opuestas de lo que suponía entrar en la CEE: Europa como la opción más realista para mantener la prosperidad y la influencia de Gran Bretaña en el mundo, frente

---

(20) *The Times*, 22 de septiembre de 1962.

a Europa como una ofensa inaceptable y humillante a la dignidad histórica del pueblo británico. Resulta muy significativo, en cualquier caso, que ambos líderes apelaron directamente a la sensibilidad del ego nacional, argumentando que los británicos podrían mantener la cabeza bien alta dentro de Europa y sentirse muy orgullosos de su país o, por el contrario, que Europa supondría la mayor vergüenza imaginable.

De cualquier forma, esta primera tentativa de entrar en Europa fracasó, debido a la oposición frontal de Charles de Gaulle, quien temía que la entrada del Reino Unido reduciría la posición predominante de Francia dentro de la CEE, y la dejaría en manos de los británicos y sus hermanos anglosajones en Washington. No obstante, en 1967, Gran Bretaña —esta vez bajo el liderazgo del Primer Ministro laborista Harold Wilson— volvió a tocar en la puerta de la CEE para intentar encontrar una solución a su imparable declive económico, y una nueva fuente de influencia política. Unos años antes, durante el primer intento auspiciado por Macmillan, Wilson se había opuesto a la entrada del Reino Unido en la CEE teniendo en cuenta su «posición en el mundo» (21). De hecho, tras ganar las elecciones en 1964, Wilson seguía defendiendo la vieja imagen gloriosa de Gran Bretaña, y proclamó que «somos una potencia mundial o no somos nada» (22). Sin embargo, a Wilson le bastaron tres años de gobierno para llegar a la conclusión de que, para una Gran Bretaña en declive, no había ninguna alternativa realista a la CEE, y el 2 de mayo de 1967 anunció su decisión de reiniciar negociaciones con Bruselas. De la misma forma que Macmillan durante el primer intento, Wilson volvió a apelar a los sentimientos nacionales británicos para intentar vender la idea de Europa a sus compatriotas, asegurándoles ante las cámaras de la BBC de que la CEE podría llevar al Reino Unido nuevamente a una posición de influencia mundial: «Este es el comienzo de una nueva era de grandeza para Gran Bretaña. Creo que es un gran momento histórico» (23). Sin embargo, una vez más, la oposición del General de Gaulle dejó fuera del Mercado Común a los británicos, a pesar del consenso que se había empezado a generar entre ellos sobre la necesidad irremediable de entrar en la CEE.

---

(21) Citado en U. Kitzinger, *The Second Try: Labour and the EEC*, Oxford, Pergamon Press, 1968, pág. 11.

(22) Citado en K. Robbins, *The Eclipse of a Great Power. Modern Britain: 1870-1992*, Londres, Longman, 1994, pág. 272.

(23) Citado en *Daily Mirror*, 9 de mayo de 1967.

Fue finalmente bajo el liderazgo de un Primer Ministro conservador, Edward Heath, cuando el Reino Unido «entró en Europa» en enero de 1973. Heath estaba convencido de que una Gran Bretaña en decadencia sólo podría resucitar de sus cenizas imperiales mediante el trampolín que podría proporcionarle la Comunidad Europea. Esta visión quedó perfectamente reflejada en el discurso televisivo que pronunció el Primer Ministro en julio de 1972, cuando su gobierno concluyó las negociaciones que hicieron posible la entrada del Reino Unido en la CEE. Una vez más, la intervención del líder británico estuvo repleta de invocaciones patrióticas y apelaciones al orgullo nacional de los ciudadanos británicos:

¿Por qué debemos entrar? Como Primer Ministro, mi respuesta es que debemos entrar si queremos permanecer una Gran Bretaña, y tener la oportunidad una Gran Bretaña aún más grande... Repasemos los hechos. Hoy ya no ocupamos el lugar en el mundo del que solíamos disfrutar... La Comunidad Europea nos proporciona la oportunidad ideal. Nos abre uno de los mayores mercados del mundo. Nos da la oportunidad de crecer de nuevo, de convertirnos en una Gran Bretaña más grande en un Europa más grande... Esta es una nueva oportunidad para ser grandes. No podemos perderla (24).

De nuevo, el mensaje al pueblo británico era que los días de gloria imperial habían llegado a su fin («ya no ocupamos el lugar en el mundo del que solíamos disfrutar»), y por lo tanto, lo único que podía hacer Gran Bretaña para seguir siendo «grande» en el mundo era fusionarse con otros países en el proyecto de la construcción europea.

No obstante, Heath inevitablemente tuvo que enfrentarse a los nostálgicos de la Gran Bretaña imperial, quienes seguían considerando el dominio potencial de Bruselas sobre su país como una derrota humillante. Un buen ejemplo de este patriotismo antieuropeo fue el «funeral por la democracia británica» que celebraron un grupo de manifestantes cuando el Parlamento británico aprobó la entrada del Reino Unido en la CEE, en el que se proclamaron las siguientes palabras:

Desde hoy es el deber de todos los ciudadanos patrióticos —todos los que quieren salvar a este país del inevitable declive nacional que se producirá si nos obligan a

---

(24) Citado en *The Times*, 9 de julio de 1971.

entrar en la CEE— a resistir la legislación propuesta por el Gobierno por todos los medios a nuestro alcance (25).

Y cuando Heath, acompañado por la Reina Isabel II, acudió a inaugurar una serie de eventos culturales que se organizaron para celebrar la entrada de Gran Bretaña en Europa en enero de 1973, fue recibido por otro grupo de «patriotas antieuropeos» que llevaban una efigie ahorcada del Primer Ministro, y gritaban «¡Heath traidor!» (26).

Todo esto demuestra, por lo tanto, que la decisión de «entrar en Europa» siempre fue motivo de polémica en el contexto británico, y que tanto los defensores como los detractores de la pertenencia a la CEE apelaron al orgullo nacional para promover sus respectivas causas, enfrentando una visión que presentaba a Europa como «salvación nacional» con otra que la veía como un «desastre nacional». Según el historiador británico Kenneth O. Morgan, a pesar de las invocaciones patrióticas a las que recurrió constantemente el Primer Ministro Heath para promocionar la idea de Europa entre los británicos, la entrada de Gran Bretaña en la CEE estuvo marcada «por una resignación fatalista, más que por un entusiasmo apasionado» (27). De hecho, un portavoz del gobierno de Heath confesó que, a pesar de toda la propaganda gubernamental que intentó asociar la pertenencia a Europa con una renovación del orgullo británico, la CEE seguía provocando un rechazo popular muy fuerte en la población: «Es como ir al dentista. El país sabe que tenemos que entrar, pero no quiere» (28).

En definitiva, como todavía hoy reflejan las agrias polémicas sobre la moneda común en el Reino Unido, la pertenencia a Europa nunca ha sido una fuente generalizada de orgullo nacional en el contexto británico de memoria colectiva. Al contrario, para muchos ciudadanos de este país ha simbolizado la humillante decadencia de su nación —obligada por circunstancias adversas a rebajarse a un nivel inferior en el escenario internacional—, y por lo tanto se ha convertido en una fuente de vergüenza colectiva.

---

(25) Citado en U. Kitzinger, *Diplomacy and Persuasion: How Britain Joined the Common Market*, Londres, Thames & Hudson, 1973, pág. 247.

(26) *The Times*, 4 de enero de 1973.

(27) K. O. Morgan, *The People's Peace: British History, 1945-89*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pág. 317.

(28) Citado en D. Spanier, *Europe. Our Europe*, Londres, Secker & Warburg, 1972, pág. 175.

## EL CASO ESPAÑOL: EUROPA COMO SÍMBOLO DE PRESTIGIO Y FUENTE DE ORGULLO NACIONAL

La trayectoria histórica de los españoles, por el contrario, convirtió a Europa en una gran aspiración colectiva, una esperanza de modernidad y prestigio. Para cuando España se incorporó oficialmente a la CEE a principios de 1986, la idea de «entrar en Europa» se percibía como un logro imprescindible para recuperar plenamente la autoestima colectiva, tras la desaparición del régimen franquista y la transición a la democracia. Por lo tanto, a diferencia del caso británico que acabamos de analizar, la incorporación a Europa se convirtió en una fuente crucial de orgullo nacional en el contexto de la memoria colectiva española.

Es evidente que la ideología del régimen franquista era totalmente incompatible con el proyecto de integración europea. Basta recordar que el propio Franco definió su proyecto nacional en 1936 como una «cruzada» para proteger las esencias católicas de la patria de las doctrinas «bastardas, afrancesadas y europeizantes» del liberalismo moderno (29). En el discurso franquista, el orgullo nacional se fundamentaba en el recuerdo —y en el intento de recuperar— la gloria de la España de los Reyes Católicos, la España Imperial cuya misión era defender y extender la doctrina católica por todo el mundo. Lo «europeizante», por el contrario, era uno de los conceptos aborrecibles que se asociaban, desde esta perspectiva, con la vergüenza nacional de una España decadente y corrupta que jamás hubiera sobrevivido sin el levantamiento liderado por Franco contra la Segunda República.

En este contexto, y a pesar de los esfuerzos diplomáticos que llevó a cabo el régimen para intentar formar parte de la CEE, España lógicamente no pudo «entrar en Europa» mientras duró la dictadura franquista (30). Pero por este mismo motivo, el europeísmo se convirtió en un elemento fundamental del proyecto nacional promovido por los españoles que se opusieron al régimen y exigieron la democratización de su país. Para ellos, el régimen franquista era una dolorosa fuente de vergüenza colectiva, un símbolo de atraso y de aislamiento en el contexto de la

---

(29) F. Franco, *El pensamiento político de Franco*, Madrid, Ediciones del Movimiento, 1975, pág. 116.

(30) Sobre las relaciones entre España y la CEE durante la dictadura franquista, ver M. T. La Porte, *La política europea del régimen de Franco, 1957-62*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992, R. Bassols, *España en Europa, Historia de la adhesión a la CE, 1957-85*, Madrid, Estudios de Política Exterior, 1995, y A. Moreno Juste, *Franquismo y construcción europea (1951-1962): Anhelos, necesidad y realidad de la aproximación a Europa*, Madrid, Tecnos, 1998.

Europa moderna, y la única vía para que el pueblo español recuperase su dignidad era la democracia. La aspiración de «entrar en Europa», tras recuperar la libertad perdida, era en este sentido la máxima aspiración de los demócratas españoles.

En el contexto español, el concepto de Europa ya era un ideal de modernidad para muchos intelectuales de la Generación del 98, que generalmente se contraponía a «África» como símbolo de atraso y barbarie. Joaquín Costa proclamaba que para salvar a España de su humillante decadencia, había que «europeizarla» y por lo tanto «desafricanizarla» (31). Y José Ortega y Gasset, en su célebre conferencia «La pedagogía social como programa político», pronunciada en 1910, defendió este mismo proyecto nacional, evocando a Costa:

Regeneración es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva —la angustia, la vergüenza y el anhelo— se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución (32).

Desde la perspectiva orteguiana del «patriotismo del dolor», los españoles sólo podrían recuperar la dignidad perdida si cogían el tren de la ciencia, la educación y el progreso, y ese tren se llamaba Europa.

Sin embargo, frente a esta Europa como símbolo de modernidad se alzaron las voces defensoras de la España católica y tradicional que eventualmente se aglutinaron en torno a Franco. Es curioso observar cómo la «verdadera España» por la que decían luchar «los nacionales» en la Guerra Civil supuestamente formaba parte de una «verdadera Europa». Desde este punto de vista, la cruzada del «nacional catolicismo» que representaban las fuerzas franquistas formaba parte de una lucha a escala continental, cuyo objetivo era preservar la civilización cristiana de Europa frente a las amenazas que representaban para ella el liberalismo y el comunismo. De la misma manera que, en siglos precedentes, la misión de España en el mundo había sido salvar a Europa de «los moros», el nuevo papel que ahora debían des-

---

(31) Citado en J. M. Beneyto, *Tragedia y Razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 23.

(32) J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Vol. I, Madrid, Alianza, 1983, pág. 521.

empeñar los españoles con orgullo era proteger a la Cristiandad europea de un nuevo peligro aún más grave. El propio Franco explicó sus objetivos de esta manera en un discurso que pronunció en Burgos durante el transcurso de la Guerra Civil:

Es la lucha en defensa de Europa y, una vez más, cabe a los españoles la gloria de llevar en la punta de sus bayonetas la defensa de la civilización, de mantener una cultura cristiana, de mantener una fe católica (33).

Tras la victoria de «los nacionales» en 1939, la propaganda franquista clasificó a la sociedad española en dos bandos: los vencedores, que supuestamente representaban a la «verdadera España», y los vencidos, que pertenecían a la «anti-España». De esta forma, se intentó vincular la propia supervivencia de la nación española con el mantenimiento del régimen, mientras que todos sus oponentes —incluyendo los que eran denigrados como «europeizantes» o «rojos»— se consideraban «traidores». Hasta el final de la dictadura, ésta fue la visión de España y de sus «enemigos externos» se aireó continuamente en los medios de comunicación controlados por el régimen.

Tras la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, los vínculos y las simpatías de Franco con la Italia fascista y la Alemania nazi condenaron a España a un periodo inicial de ostracismo internacional. No obstante, como es bien sabido, el acuerdo bilateral alcanzado con Estados Unidos en 1953 proporcionó al régimen una fuente muy importante de ayuda económica y legitimidad internacional. En el contexto de la Guerra Fría, la propaganda franquista presentó a España como el «centinela de Occidente», un aliado respetable en la lucha de todos los «países civilizados» contra el comunismo soviético. No obstante, el régimen tuvo mucha menos suerte al solicitar el ingreso de España en la Comunidad Económica Europea en 1962, para intentar obtener una fuente adicional de respetabilidad internacional. A pesar de que el régimen proclamó que España tenía una «vocación europea», y que deseaba participar fervientemente en el proyecto del Mercado Común, seguía denigrando los principios democráticos sobre los que se cimentaba el proyecto de integración europea. Por este motivo, la España franquista jamás tuvo ninguna posibilidad de ingresar en la CEE.

---

(33) F. Franco, *El pensamiento político de Franco*, Madrid, Ediciones del Movimiento, 1975, pág. 49.

Pero simultáneamente, en contra de la «vocación europea» que el discurso oficial del régimen intentaba propagar, muchos de los españoles que —tanto en el exilio como en el interior del país— deseaban la democratización de su país, convirtieron el «europeísmo» en la principal bandera de su causa (34). El evento más significativo que impulsó este proyecto político fue sin duda el IV Congreso del Movimiento Europeo que se celebró en Múnich en 1962, donde un nutrido grupo de opositores al régimen exigió que la España franquista fuera excluida de la CEE. Uno de los principales protagonistas de este encuentro, Salvador de Madariaga, resumió la actitud de los demócratas españoles con estas emotivas palabras:

Europa no es sólo un mercado común ni el precio del carbón y del acero; es también, y sobre todo, una fe común y el precio del hombre y su libertad. ¿No va Europa a considerar como esencial que la vida pública circule por todos sus miembros? (35).

La reunión de Múnich fue definida por los órganos oficiales del régimen como «el contubernio de la traición», y Franco les acusó públicamente de haber traicionado a la patria. No obstante, los hechos posteriores demostraron que, con el tiempo, el tipo de patriotismo español que defendía el régimen se erosionó casi por completo, y en su lugar emergió el proyecto democrático y europeísta que defendieron los antifranquistas de Múnich. En otras palabras, frente a un discurso oficial que presentaba un sistema político autoritario como una fuente gloriosa de orgullo nacional, poco a poco fue ganando fuerza un proyecto nacional que veía la democracia como la única forma posible de recuperar el prestigio internacional de España y la dignidad de sus ciudadanos.

En el caso de España, por lo tanto, una trayectoria histórica y sociopsicológica muy diferente a la del Reino Unido eventualmente convirtió el objetivo de «entrar en Europa» en una gran aspiración colectiva —un logro imprescindible para que España recuperara su respetabilidad en el mundo. Tras la muerte de Franco, y a lo largo de todo el periodo de la transición, un nuevo discurso dominante promocionó la visión de una España que deseaba recuperar la libertad y la democracia— dos ideales

---

(34) Ver X. Tusell, *La oposición democrática al franquismo*, Barcelona, Planeta, 1977.

(35) Citado en J.M. Beneyto, *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1999, págs. 191-192.

que se identificaban plenamente con la ambición de ser «modernos» y «europeos». Sin duda es muy significativo, por ejemplo, que en su primer discurso como Rey de España, Juan Carlos I, tras afirmar que «una sociedad libre y moderna requiere la participación de todos en los foros de decisión», proclamó que:

Europa deberá contar con España, pues los españoles somos europeos. Que ambas partes así lo entiendan y que todos extraigamos las conclusiones que se derivan es una necesidad del momento (36).

De hecho, la aspiración de formar parte de la Comunidad Europea fue uno de los objetivos sobre los que existió un amplio consenso entre todas las fuerzas políticas que hicieron posible el éxito de la transición. Como afirmó Fernando Morán, Europa tuvo durante este periodo «un valor metapolítico» y constituyó uno de los hechos fundamentales sobre los que se estableció la unanimidad que hizo posible el cambio de la dictadura a la democracia (37). En este sentido, sin duda es significativo que en la campaña electoral que tuvo lugar antes de las primeras elecciones en junio de 1977, los dos partidos que obtuvieron el mayor número de votos, la UCD y el PSOE, aludieron a la idea de Europa como símbolo democrático en sus carteles publicitarios: «Vota Centro. Las ideologías que hacen posible una Europa democrática. Las personas que harán posible una España democrática»; «La llave de Europa está en tus manos. Vota PSOE» (38). Y en la primera rueda de prensa que convocó Adolfo Suárez después de ganar estas primeras elecciones, el flamante Presidente del Gobierno proclamó con una nueva confianza democrática que «España es Europa y forma parte de ella», y prometió que uno de los principales objetivos de su gobierno sería lograr el ingreso de España en la CEE (39).

Por consiguiente, en el contexto español, el objetivo de «entrar en Europa» se convirtió en una condición imprescindible para recuperar plenamente el prestigio internacional y la respetabilidad ética, tras cuarenta años de dictadura franquista. Si es verdad,

---

(36) *ABC*, 23 de noviembre de 1975.

(37) F. Morán, *Una política exterior para España*, Barcelona, Planeta, 1980, pág. 289.

(38) Citado en L. Desfor-Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pág. 57.

(39) Citado en R. Bassols, *España en Europa, historia de la adhesión a la CE, 1957-85*, Madrid, Estudios de Política Exterior, 1995, pág. 187.

como ha demostrado Paloma Aguilar, que la memoria de la Guerra Civil fue la tragedia del pasado que se quiso evitar a toda costa durante el periodo de la transición (40). podríamos decir que Europa fue la aspiración de futuro que la mayoría de los españoles deseaba alcanzar. Tras las primeras elecciones de 1977, aún tuvo que pasar casi una década hasta que este deseo se hiciera realidad en 1986 bajo un gobierno socialista. No obstante, este largo periodo de espera no hizo más que incrementar el «hambre de Europa» de los españoles. Los discursos triunfalistas que emergieron en el momento de la adhesión a la CEE reflejan hasta qué punto Europa se había convertido en un símbolo de prestigio internacional, y por lo tanto en una fuente crucial de orgullo colectivo, en el contexto español.

Un ejemplo muy ilustrativo de esta visión fue el discurso televisado que pronunció Felipe González el 29 de marzo de 1985, una vez que finalizaron las negociaciones que hicieron posible el ingreso de España en la CEE:

Hoy, con honor y satisfacción, me dirijo a todos los ciudadanos y los pueblos de España para transmitirles el mensaje de esperanza en nuestro futuro. En la madrugada de hoy, se ha dado un paso trascendental, irreversible, para nuestra integración en la Comunidad Económica Europea... Para España, este hecho supone mucho. Como realidad histórica supone la superación de un aislamiento secular. Supone también la integración, la participación en un destino común con Europa occidental. Para la España democrática, para la España de la vivencia en libertad, supone también la culminación de un proceso de lucha de millones de españoles que han identificado la libertad y la democracia con la integración en la Europa occidental. Para España como realidad social, como realidad económica, supone sin duda un desafío, un desafío de modernidad y competencia, un desafío al que estoy seguro que van a estar en condiciones de responder claramente nuestros trabajadores, nuestros investigadores, nuestros profesionales, la sociedad entera... Ciudadanos, yo creo que el futuro de España puede construirse desde esa voluntad. Yo creo que tenemos la obligación y que vamos a cumplir con esa obligación de dejar a nuestros hijos una España con mayor nivel de educación, con ma-

---

(40) P. Aguilar, *Memoria y olvido de la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 1996.

yor nivel de cultura, con mayor nivel de eficacia económica, con mayor capacidad de solidaridad (41).

La entrada en Europa, por lo tanto, simbolizó en aquel momento un resurgimiento triunfal de España en el plano político, económico y cultural, el final de un aislamiento internacional que se consideraba vergonzoso, y la culminación de un proceso de transformación política del que los ciudadanos podían sentirse orgullosos.

Los principales periódicos nacionales también celebraron este triunfo colectivo con un discurso muy parecido al del Presidente del Gobierno. El entonces director de *El País*, Juan Luis Cebrián, escribió un artículo titulado «Aleluya por Europa», en el que afirmó que entrar en Europa significaba «el descubrimiento de un espacio mental e ideológico todavía novedoso para nosotros en el que las palabras solicitadas secularmente por los intelectuales españoles —tolerancia, libertad, y derechos— poseen un arraigo del que inevitable y felizmente nos beneficiaremos» (42). De una forma similar, el editorial de *ABC*, titulado «Un día histórico», definió la entrada en la Comunidad Europea como «un giro que nos ancla, para mucho tiempo, en la órbita de las naciones en que los derechos individuales, la iniciativa libre y la libertad de las ideas se imponen sobre cualquier tentación totalitaria... un espacio que sigue siendo, a pesar de todo, la plataforma geográfica de la razón y la libertad» (43). Y un columnista de este mismo periódico proclamó que, desde ese momento, Europa ya no terminaba «en los Pirineos», y que la entrada en la CEE suponía un «genuino bautismo democrático» que había salvado «nuestra dignidad» (44).

La entrada en Europa, por lo tanto, se identificó plenamente en España con los principales ideales —libertad, democracia y modernidad— que se habían convertido en fuentes cruciales de orgullo nacional para un país que hasta hace muy poco había sufrido el estigma del atraso y el aislamiento internacional. Por este motivo, y a diferencia del caso británico, los sentimientos nacionales españoles se fusionaron de una forma fluida y armónica con el proceso de integración europea. Esta

---

(41) Citado en *El País*, 30 de marzo de 1985.

(42) *El País*, 31 de marzo de 1985.

(43) *ABC*, 29 de marzo de 1985.

(44) Manuel Blanco Tobío, «¿Daremos la talla?», *ABC*, 31 de marzo de 1985.

es una actitud que básicamente se ha mantenido hasta hoy, como han vuelto a demostrar recientemente los discursos triunfalistas que han rodeado la llegada del euro en España, donde este evento se ha presentado como una demostración de que los españoles no han perdido esta vez «el tren de la historia» (45).

**CONCLUSIÓN: LOS  
SIGNIFICADOS  
AFECTIVOS DE  
EUROPA EN CADA  
CONTEXTO  
NACIONAL DE  
MEMORIA  
COLECTIVA**

Empecé este artículo citando la vieja profecía de Renan sobre una futura Europa en la que las naciones supuestamente desaparecerían, y serían reemplazadas por una federación continental. Los casos de Gran Bretaña y España, sin embargo, demuestran claramente que los avances innegables que se han logrado en el proceso de la construcción europea no han erosionado o eliminado los sentimientos nacionales. Por el contrario, el orgullo nacional ha ejercido una influencia determinante en la emergencia de los discursos o representaciones colectivas de «Europa» que han surgido en los diferentes Estados miembros de la UE. En estos diversos contextos nacionales, la pertenencia a Europa se ha legitimado con mayor o menor éxito, dependiendo de la forma en la que se ha percibido su impacto sobre los intereses y el prestigio internacional de cada país. Desde este punto de vista, y adoptando la terminología del sociólogo británico Jack Barbalet, podríamos definir el concepto de Europa como un símbolo variable que posee diferentes «significados afectivos» en cada contexto nacional de memoria colectiva (46).

El llamativo contraste que hemos analizado entre Gran Bretaña y España es especialmente ilustrativo en este sentido, ya que refleja cómo los sentimientos nacionales de orgullo colectivo pueden producir dos actitudes muy diferentes hacia Europa: una de rechazo o reticencia, y otra de entusiasmo o apoyo prácticamente unánime. Como he intentado demostrar, este contraste se debe fundamentalmente a que, en el caso británico, la aproximación a Europa simbolizó una pérdida de poder y prestigio en el escenario internacional, mientras que en el contexto español sucedió exactamente lo contrario. Por este motivo, para los españoles Europa se convirtió en una fuente crucial de or-

---

(45) Esta es la frase que utilizó José María Aznar en mayo de 1998 para celebrar el hecho de que España lograra entrar en el primer grupo de países que formaría parte del euro (citado en E. Barbé, *La política europea de España*, Barcelona, Ariel, págs. 169-170).

(46) J. Barbalet, *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macro-sociological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

gullo nacional tras el periodo de la transición a la democracia, mientras que esto era prácticamente impensable en el contexto británico de decadencia política y económica.

Los sentimientos nacionales, por lo tanto, no siempre actúan como obstáculos que impiden el avance de la construcción europea. De hecho, el caso español es un ejemplo claro de cómo la búsqueda de prestigio y orgullo nacional puede identificarse plenamente con la pertenencia a Europa, y fomentar el apoyo de la opinión pública al proyecto de integración europea. Para muchos españoles, «entrar en Europa» significó la superación definitiva del vergonzoso atraso franquista, y la recuperación de la dignidad del pueblo español, tras el éxito de la transición a la democracia. Los sentimientos nacionales, en este sentido, no pueden ni deben clasificarse *a priori* como barreras que bloquean la construcción europea, sino como emociones colectivas que pueden combinarse de una forma más o menos armónica con la pertenencia a Europa.

En definitiva, aunque no cabe duda de que —como dijo Raymond Aron— «las naciones siguen viviendo en el corazón de los hombres», esto no quiere decir que un «amor por la nación europea» sea inconcebible o imposible. El nacionalismo evidentemente es incompatible con el proyecto de integración europea, si entendemos por «nacionalismo» la canalización de emociones patrióticas hacia la xenofobia y la dominación sobre «los otros». Pero los sentimientos nacionales de un pueblo pueden hacerse compatibles con la unidad de Europa, e incluso con el «patriotismo planetario» por el que aboga Edgar Morin (47), si la paz, la solidaridad y el respeto por los derechos humanos se convierten en una fuente esencial de orgullo colectivo, mientras que la violación de estos valores se convierten en una fuente insoportable de vergüenza nacional (48). □

---

(47) E. Morin, *Homeland Earth*, Creskill, Hampton Press, 1999.

(48) Este artículo resume las ideas centrales de mi tesis doctoral, leída en el Instituto Universitario Europeo de Florencia en septiembre del 2001. Por su apoyo y sus sugerencias, deseo expresar mi gratitud a Joaquín Abellán, José Ignacio Torreblanca, Paloma Aguilar y Luis Moreno.

# LOS ÁRBOLES ¿POR QUÉ LLORAN?



*Por preguntar, se quedó de cuadro. Julio 2001*

# ESCEPTICISMO Y TOLERANCIA: UNA REVISIÓN DE ISAIAH BERLIN

Elena García Guitián (\*)

A pesar de haberse convertido en uno de los valores y virtudes morales, sociales y políticos más importantes de las sociedades contemporáneas, el realizar una primera aproximación al significado de la tolerancia no deja de producir cierto desconcierto. Como sucede con todos los conceptos básicos y centrales de la teoría moral y política, nos encontramos con una evolución y ampliación de ese significado que se ha separado de su sentido original y que ha incorporado matices y rasgos nuevos que nos llevan a plantearnos si no estaremos realmente ante varios conceptos distintos y no uno solo. En este caso concreto, la articulación inicial de un concepto de tolerancia en términos esencialmente negativos parece acabar con el esbozo de un concepto complementario de tolerancia denominado positivo y que no es bien recibido por todos los teóricos. Pero, además, la tolerancia parece sugerir un contenido distinto cuando la consideramos desde la perspectiva de la coexistencia entre grupos culturales diferentes, dentro de la comunidad política bajo la estructura del Estado-nación, o como virtud personal en un orden plural y democrático. Por ello, aunque no es naturalmente el objetivo de este trabajo realizar una descripción conceptual definitiva ni esbozar un mapa de todos los significados y ámbitos que abarca, resulta inevitable comenzar con una breve aclaración de algunos de estos aspectos para centrar el debate en la cuestión concreta que aquí nos va a ocupar: la presunta conexión establecida entre la asunción de un alto grado de escepticismo moral y la defensa de la tolerancia. En relación con este tema, pensamos que la hoy celebrada recuperación de las propuestas de Isaiah Berlin es perfecto reflejo de la progresiva aceptación de esa controvertida relación, por lo que utilizaremos su obra para analizarla.

**La adopción de una idea amplia —o positiva— de la tolerancia ni admite la transigencia con la vulneración de los derechos humanos en nombre del pluralismo, ni puede conducirnos a renunciar a nuestros esfuerzos para decidir, frente a otras propuestas, lo que consideremos más adecuado y razonable.**

---

(\*) Universidad Autónoma de Madrid.

## LOS SIGNIFICADOS DE LA TOLERANCIA

La tolerancia comienza a convertirse en término fundamental del vocabulario político moderno después del estallido de las guerras de religión que asolan Europa tras la Reforma protestante. La construcción de los Estados modernos implicaba una cada vez mayor exigencia de lealtad directa entre súbditos y soberano que se reflejó en la imposición de nuevos controles por parte del poder político y que dio lugar a procesos crecientes de homogeneización. En un mundo que giraba en torno a la religión y cuyo único objetivo compartido era la salvación personal, la legitimidad del monarca y, por tanto, el fundamento de dicha lealtad era la comunidad de fe. Por ello, la Reforma protestante desató un periodo de guerras inacabable en Europa que puso en peligro la estabilidad política de muchos de los nuevos Estados y suscitó la urgente necesidad de encontrar nuevas formas de legitimar tanto a los detentadores del poder político como la propia razón de ser de la comunidad. En ese momento histórico, la tolerancia religiosa se justificaba fundamentalmente por razones de orden público (mantener la paz civil) y se articulaba como un concepto compuesto por elementos negativos. Implicaba realizar un juicio moral negativo, ya que se reafirmaba el desprecio por la «otra» religión y, al mismo tiempo, los que estaban en posición de intentar aniquilarla decidían no hacerlo por razones prudenciales y simplemente «dejaban estar». Una abstención que significaba que la proclamación de la tolerancia coexistía con la defensa por parte del poder público de la religión oficial y con una discriminación en todos los órdenes de los que profesaban las religiones toleradas (que tampoco eran todas).

A pesar de este claro origen reciente en la cultura política europea, hay que señalar que la idea de tolerancia no es nueva y algunos autores (p. e. Walzer, 1997) nos recuerdan que los imperios de la Antigüedad construían su dominio como un régimen de tolerancia en el que se respetaba la diversidad de las comunidades conquistadas, que coexistían de forma pacífica. Dichas comunidades mantenían un alto grado de autonomía religiosa, legal, política y cultural inimaginable en la época moderna, bajo un régimen autocrático que sólo les imponía ciertos límites y ante el cual se encontraban subyugados por igual.

También los expertos (Nederman y Laursen, eds., 1996) en pensamiento medieval y primera modernidad (siglos XVI y XVII) muestran que son muchos los autores que ya entonces habían teorizado sobre la tolerancia, ofreciendo una gama muy amplia de razones para defenderla: respeto del libre albedrío, imposibilidad de imponer la fe por la fuerza, obligación de la autoridad política de proteger a todos sus súbditos, etcétera.

Sin embargo, no se trata de presentar aquí una historia de la tolerancia, sino de indicar que tanto en su realización práctica como en su articulación teórica inicial es un concepto eminentemente negativo. El autor más representativo de esa articulación (aunque para muchos no el más acertado) es sin duda J. Locke, quien, en su *Epistola de tolerantia*, basaba su defensa de la tolerancia religiosa en dos argumentos principales (Mendus, 1989): la irracionalidad de intentar obligar a alguien a adoptar otras creencias religiosas y la inestabilidad política que puede generar la intolerancia. No hay en su propuesta ninguna celebración de la diversidad religiosa como tal, ni una concepción de la buena sociedad como la que es capaz de acomodar en igualdad de condiciones a quienes persiguen proyectos de vida buena alternativos. Más bien al contrario, estamos ante un autor racionalista que cree en la verdad de una única religión y forma de vida: la vida racional siguiendo la ley natural a través de la cual se hacen efectivos los preceptos divinos. No obstante, con su obra Locke realiza una defensa de un régimen de gobierno liberal en el que se establecen unos límites (el respeto a los derechos naturales irrenunciables) a la intervención del poder político que garantizan la existencia de un ámbito privado en el que los individuos pueden perseguir su proyecto de vida individual, que es vital para una forma de entender la tolerancia que es la que ahora está más extendida.

A partir de esta concepción de tolerancia (T1) se identifican los tres conocidos elementos que caracterizan el núcleo del concepto entendido como una decisión deliberada de no interferir en una conducta que se desapruueba (Horton y Nicholson, 1992):

- a) Se realiza un juicio que supone desaprobación de una conducta;
- b) Se decide que no se va a intervenir para impedir dicha conducta cuando se está en condiciones de hacerlo;
- c) Se trata de una decisión de no intervenir meditada (no es mera impotencia ni indiferencia).

Esta concepción de tolerancia sigue teniendo sentido sobre todo en los casos límite, cuando se está ante creencias o actitudes consideradas especialmente relevantes y causantes de daños morales, pero no se corresponde totalmente con el uso generalizado que se ha ido imponiendo en las modernas sociedades liberales occidentales. El término tolerancia forma parte ahora del vocabulario básico de la teoría política con un

significado que supera esa enunciación. Podríamos decir siguiendo a Nicholson (1985) que lo que se ha producido es un desarrollo de las razones «positivas» para defenderla que han otorgado a la tolerancia un valor moral intrínseco (no meramente instrumental). Esta transformación, acaecida de forma paralela a la extensión y desarrollo de los principios del liberalismo democrático, se corresponde con una visión distinta de la naturaleza humana en la que se otorga valor moral al hecho de que son los propios individuos los que deciden su proyecto de vida, al desarrollo de la individualidad o autonomía. Y para que sus elecciones tengan sentido y se realicen entre opciones diferentes y suficientes se requiere diversidad. La tolerancia (T2) pasa a ser entonces uno de los valores políticos básicos de la organización política y social, y se identifica con la existencia de amplios ámbitos de libertad donde los individuos pueden perseguir sus proyectos de vida diferentes y respecto a los cuales se exige al menos cierto grado de neutralidad estatal. Supone la consagración del pluralismo político, cuyo alcance e intensidad ha ido aumentando en las sociedades occidentales con el tiempo.

En términos rawlsianos (Rawls, 1993), esto implica que en el momento de definir los principios que van a regir la comunidad política hay que contar con todos los que asumen proyectos de vida «razonables». Por eso ahora se asume que las sociedades más tolerantes son las que integran los proyectos de vida más dispares en condiciones de igualdad, exceptuando los de los que no aceptan las propias exigencias de la tolerancia: el reconocimiento del respeto debido a los demás y el propio ideal de tolerancia, así como las normas de convivencia que se derivan de estos principios, pues serían los que no cumplirían los criterios de «razonabilidad». En estos casos sería el concepto originario de tolerancia el que operaría, y la decisión sobre ser o no tolerantes con los considerados intolerantes se basaría sobre todo en razones prudenciales, entre otras la evaluación del daño que podría originar el intentar acabar con ellos.

Lo que nos permite apreciar esta breve descripción de la evolución del concepto es que no resulta conveniente intentar depurar el concepto de tolerancia para restringirlo a su significado más estrecho, pues dejaría sin sentido su uso en gran parte de la teoría política moderna y contemporánea. Pero, por otro lado, sí es importante tener en cuenta esa multiplicidad de significados y especificar a cuál nos estamos refiriendo.

Ya hemos adelantado, sin embargo, que en esta presentación no ambicionamos ofrecer un análisis exhaustivo del concepto de

tolerancia, sino abordar una cuestión concreta: la de la relación entre defensa de la tolerancia y escepticismo moral. En este sentido, lo que esta moderna concepción de la tolerancia a la que acabamos de referirnos nos muestra es que no presupone necesariamente que se atribuya un igual mérito a estos proyectos, actitudes o ideas razonables que deben ser toleradas, sino que se apoya en el respeto a quienes las defienden (Nicholson, 1985: 165). Es decir, la asunción del pluralismo político no implicaría necesariamente partir del escepticismo moral (Mendus, 1989: 76; Horton y Nicholson, 1992: 4), lo que, en nuestra opinión, por lo menos arroja dudas sobre esa conexión directa que en muchas ocasiones se intenta establecer entre ellos. En efecto, a menudo se suele identificar como una razón fundamental para la tolerancia el reconocimiento de que no existe una única verdad, de ahí que se defienda el mismo estatus de creencias, proyectos de vida o prácticas diversas. Pero muchos autores señalan (Tuck, 1988) que la adopción de un planteamiento escéptico históricamente fue compatible con la defensa de actitudes intolerantes por razones prudenciales (mantenimiento de la paz civil). Y, a la inversa, podemos afirmar que la tolerancia se ha justificado en diversas ocasiones por su papel como instrumento para tratar de alcanzar la verdad teniendo en cuenta la falibilidad humana (Popper, 1987).

Pero hay un segundo argumento que se utiliza para conectar escepticismo moral y tolerancia. La idea es que la tolerancia fuerza a entender las ideas y actitudes que se rechazan, lo que implica una obligación de reinterpretar y analizar la propias de forma que pueden llegar a modificarse. La tolerancia desempeñaría entonces un papel activo en el impulso de una visión escéptica que, a su vez, sería la única que daría lugar a una actitud verdadera y auténticamente tolerante. No obstante, esta referencia a la tolerancia se identifica ya con un concepto diferente: el de tolerancia positiva (T3), que exige ese esfuerzo de comprensión y la posible revisión de las propias convicciones. Es muy importante, por tanto, para evitar confusiones, diferenciar entre los «aspectos positivos» (Nicholson, 1985) de la tolerancia (T2) y la concepción «positiva» (T3) (Thiebaut, 1999). Dichos aspectos positivos surgen del reconocimiento del respeto debido a las personas consideradas agentes morales racionales, algo que no está vinculado a nuestra evaluación de los méritos de las creencias que profesan. Dicha evaluación podría dar lugar a la comprensión de sus creencias o hábitos, e incluso a la revisión de las propias creencias, mas como un mero producto secundario que no afectaría al valor moral intrínseco de la tolerancia. La esencia de la concepción positiva (T3), por el contrario, es la «comprensión» y la posible aceptación de la

igual validez de las creencias de los demás. Esta exigencia, en opinión de los que describen este concepto, constituiría la otra cara de la moneda de la dimensión negativa de la tolerancia y estaría presente desde un principio en su articulación (desde el momento en que el tolerado demanda su reconocimiento). Sin embargo, sólo con el paso del tiempo generaría su efecto más importante: la puesta en cuestión de lo que se considera verdadero y racional (Thiebaut, 1999: 63), términos estos que verían rebajadas considerablemente sus pretensiones. Ligaría así la asunción de una postura escéptica moralmente con la práctica de la tolerancia en su sentido más auténtico y evolucionado, lo que no significaría, sin embargo, perder la capacidad de juicio. Existirían criterios suficientes (de justicia, contextuales, etcétera) para fundamentar nuestra decisión de tolerar o no ciertas prácticas, creencias o actitudes, porque el escepticismo no debe confundirse con el relativismo, y en esa decisión jugaría un papel fundamental el debate público. Porque la idea es que no existen razones absolutas, y lo único legítimo es el ejercicio público de la racionalidad (Thiebaut, 1999: 83).

Lo que esta nueva descripción nos obliga a plantearnos es la conveniencia y el sentido de seguir hablando de tolerancia o si, por el contrario, nos encontramos ya ante otro tipo de precepto moral. O si no resulta conveniente resaltar las diferencias que existen (y que dan lugar a exigencias diversas) entre la tolerancia concebida como valor político o como virtud personal. Teniendo en cuenta la diversidad de enfoques que podemos utilizar para abordar el tema, para analizar con un poco más de profundidad estas conexiones, en lo que sigue vamos a utilizar el trabajo de I. Berlin, quien con su defensa del pluralismo de valores se ha convertido en los últimos años en autor de obligada referencia y en uno de los que más ha popularizado esa relación.

## **LA PROPUESTA DE ISAIAH BERLIN**

El reconocimiento del pluralismo de valores articulado por Weber (y, en opinión de algunos, por Nietzsche) aunque está presente en el vocabulario moral y político desde hace tiempo, ha adquirido protagonismo en la discusión teórica sobre todo en los años noventa. Esto se puede apreciar claramente en la recepción que ha tenido el pensamiento de un autor como Isaiah Berlin, quien si bien hasta final de los años ochenta era conocido como autor representativo del liberalismo más clásico, impulsor de esa popular distinción entre libertad negativa y positiva, en la década siguiente pudo ver cómo el estudio de su obra era abordado desde una óptica bien distinta. Lo que entonces se situó en primer plano fueron los rasgos de ese pluralismo valo-

rativo con el que Berlin se identifica y que está en la base de su ataque al racionalismo de la tradición filosófica occidental y su desconfianza ante el pensamiento utópico. El liberal de antaño se difuminó para dejar paso al escéptico crítico de la razón y el universalismo, con una visión posibilista de la política que consideramos muy representativa del pensamiento de fin de siglo. El resultado es que tanto en la propia obra de Berlin como en la de muchos pensadores que han buscado en él inspiración se realiza una conexión entre pluralismo valorativo (escepticismo moral) y pluralismo político (tolerancia y libertad) y, a la inversa, entre racionalismo y universalismo moral (monismo valorativo) y autoritarismo y totalitarismo político (pensamiento utópico) que es necesario matizar. Lo que aquí cuestionamos es que la asunción del pluralismo valorativo excluya automáticamente caer en soluciones políticas autoritarias, y lo contrario, que creer en valores universales tiene consecuencias políticas perversas y conduce necesariamente a posturas intolerantes.

Para poder entender mejor estos argumentos habría que diferenciar, por un lado, su célebre crítica a lo que denomina el «monismo» de la tradición de pensamiento occidental, para lo que utiliza a los autores calificados como «contra-corriente»; y, por otro, habría que delimitar la peculiaridad de su visión pluralista, que intenta desmarcarse en todo momento del relativismo moral.

No es de extrañar que las primeras páginas de su célebre *Contingency, Irony and Solidarity* (1989: 7) Rorty atribuya a los románticos el mérito de haber puesto de relieve la relatividad de los valores y en una cita expresa haga suyo el reconocimiento por parte de Berlin de esta «verdad». Muy a su pesar, creemos, la crítica de Berlin a la Ilustración y sus brillantes ensayos sobre el movimiento romántico y los pensadores que denomina «contra-corriente» (Maquiavelo, Vico, Herder,...) han originado cierta confusión. En opinión de nuestro autor, el mérito de estos últimos fue haber descartado la existencia de valores eternos y universales que debieran inspirar la vida de las personas en cualquier época y lugar, creencia que caracterizaría la «tradición racionalista occidental», dentro de la cual se encuadraría como uno de sus representantes más característicos el movimiento ilustrado. Y puede que esto sea cierto, pero lo que resulta desconcertante son las ambiguas consecuencias que nuestro autor extrae de ello, muy celebradas en la actualidad por sus seguidores. Desde un punto de vista teórico, debe ser gratificante haber encontrado autores «contra-corriente» originales que desconfiaran de la existencia de tales valores y del alto grado de utopía que ello parece implicar. Pero otra cosa son los efec-

tos políticos de esa constatación. Y en esto Berlin es muy poco claro. Aunque en algunos momentos recuerda que el romanticismo y su relativismo de valores están detrás del nacionalismo, el irracionalismo y el fascismo, en otros, como por ejemplo al final de su celebrado y recientemente publicado trabajo *The Roots of Romanticism*, por haber acabado con el «monismo occidental», los románticos aparecen como impulsores (¡muy a su pesar!) de la tolerancia, la libertad y el liberalismo (Berlin, 1999: 147).

La misma idea está presente en su trabajo sobre el primer autor que cabría considerar «contra-corriente»: Maquiavelo. Su mérito habría sido mostrar la incompatibilidad de dos sistemas de valores diferentes: el cristiano y el del mundo pagano, ambos valiosos pero entre los cuales hay que escoger, porque no se puede ser a la vez un buen ciudadano y un buen cristiano. Y esta necesidad de elegir, que puso al descubierto Maquiavelo (pero al que no afectó, pues creía en la superioridad de la moral pagana), descartaría que pudiera haber una única solución para los problemas de la humanidad y «daría paso al empirismo, al pluralismo, a la tolerancia y al compromiso» (Berlin, 1979: 78).

De forma simplificada podríamos concluir que la tesis berliniana básica es que la adopción de una visión monista, núcleo común de esa tradición que comienza en Sócrates y que incluye visiones tan dispares como la de los pensadores de las grandes religiones occidentales, la filosofía medieval, el racionalismo, el empirismo, el marxismo, etcétera, es decir, la gran mayoría de las corrientes y autores de dicha tradición, con contadas excepciones, incorpora elementos que conducen inevitablemente al autoritarismo y ha sido la creencia que ha causado los mayores sacrificios en el altar de la humanidad. Y que los pocos pensadores que rechazaron esa visión y dudaron de la existencia de un único conjunto de valores fundamentales, que es posible identificar y que debe regir la vida de las personas en todo tiempo y lugar porque se deriva de la propia condición humana, constituyendo además un todo armónico y ordenado que no da lugar a conflictos ni contradicciones, con sus dudas permitieron el avance de la tolerancia, el pluralismo y el liberalismo.

Pero a pesar de que esté claro que ésta es la tesis que parece desprenderse de los ensayos de Berlin, en muchas ocasiones sus comentarios resultan contradictorios. Nuestro autor es consciente, por ejemplo, de que Maquiavelo no era en absoluto liberal. Y también reconoce expresamente la vinculación de los románticos con el nacionalismo y el fascismo, y considera a los

pensadores ilustrados grandes liberadores de la humanidad. ¿Qué queda entonces de esa tesis tan fuerte e históricamente tan poco defendible? Creemos que la explicación reside en la asunción por el propio Berlin del pluralismo moral (concebido como el «descubrimiento de una verdad») y su entusiasmo por los escasos pensadores que pudieron desmarcarse de la tendencia general (la adopción de una visión monista). Al final la gran crítica al monismo no debería basarse en el hecho de que haya generado las consecuencias políticas más desastrosas para la humanidad sino en que es una visión falsa. Pero aún hay más, esta convicción se asocia con otra idea, la de que una visión pluralista presupone una actitud política tolerante y liberal que, sin embargo, debe ser analizada de forma independiente.

En el citado trabajo sobre Maquiavelo, Berlin (1979: 78) afirmaba: «La tolerancia es históricamente el producto de la constatación de la imposibilidad de reconciliar fes igualmente dogmáticas, y la escasa probabilidad práctica de una victoria completa de una sobre otra. Aquéllos deseosos de sobrevivir se dieron cuenta de que tenían que tolerar el error. De forma gradual empezaron a apreciar los méritos de la diversidad y, por tanto, se volvieron escépticos respecto a soluciones definitivas a los asuntos humanos». Este comentario muestra claramente que la tolerancia, concebida en su sentido original, no es resultado de la adopción de una postura escéptica, sino que se justifica por razones prudenciales o pragmáticas. Lo que parece sugerir Berlin es que la práctica de la tolerancia favorece la asunción de dicha visión escéptica, que implica una apreciación positiva de la diversidad, y que este escepticismo a su vez aporta razones para defender la tolerancia. Se trataría entonces de una tolerancia que incorpora ya esos elementos positivos a los que antes nos hemos referido (y que aparece como más auténtica o desarrollada que la presupuesta en el concepto original). Sin embargo, aquí debemos precisar a qué tipo de escepticismo nos estamos refiriendo. Los verdaderos impulsores del liberalismo y mayores defensores de la tolerancia en la época moderna, como ya hemos indicado al comienzo, fueron monistas (racionalistas) que a pesar de creer en valores universales y en el progreso histórico justificaron el pluralismo político. El escepticismo moral no tiene por qué traducirse necesariamente en una reivindicación del pluralismo político, puede también acabar en una imposición de los valores propios porque sí, porque son los míos (como defiende el nacionalismo más excluyente). Y, a la inversa, la creencia en valores universales y eternos no implica ser insensible a las diferencias ni dejar de respetar a los «otros», aunque se tenga la convicción de que están equivocados. Este es el caso de autores como Montesquieu

o J. S. Mill, a los que Berlin presenta como defensores de la tolerancia, la libertad y el liberalismo aunque creyeran en esos valores eternos y universales. Sobre el primero, Berlin escribe (1979: 159): «Montesquieu no fue relativista respecto a la verdad. Al igual que los hombres más ilustrados de su época creía que era posible descubrir la verdad objetiva en todos los ámbitos. Pero creía aún más profundamente que las sociedades que no garantizaban una libertad de elección entre ideales, tomando todas las precauciones contra la guerra abierta entre sus adherentes, declinarían y perecerían de forma inevitable». Y lo mismo sucede con J. S. Mill (Berlin, 1969), pues a pesar de defender valores universales y creer en la existencia de verdades objetivas y universales, fue un apologeta de la diversidad, del respeto a la elección individual y de la consciencia de la falibilidad humana que descartaba cualquier imposición de un modelo de vida buena.

La conclusión que es posible extraer es que asumir presupuestos morales racionalistas, pluralistas o escépticos no predetermina ninguna actitud política ni un especial énfasis en la tolerancia. Porque si bien hay que reconocer que ha habido doctrinas morales monistas que se han traducido en propuestas políticas autoritarias, otras han dado lugar al liberalismo político.

En relación con ello, hay autores (Walzer, 1995) entre los que se encuentra el propio Berlin que insisten en que, aunque quizás no exista una relación lógica entre ellos, la realidad política demuestra que la asunción de cierto grado de escepticismo moral está relacionada con un planteamiento liberal. A esta opinión cabe objetar que puede que sea cierto, pero que es así sólo porque en las sociedades en las que vivimos valores como la autonomía personal o la libertad política, o la valoración positiva de la diversidad, que domesticar y limitan ese pluralismo, están ampliamente reconocidos y no necesitan reivindicar constantemente su primacía. Como ha señalado acertadamente Rawls (1993), el grado de pluralismo que puede aceptar una comunidad política es inevitablemente limitado, y el pluralismo radical puede chocar de frente con la concepción que tenemos de la tolerancia y los principios liberales. Por eso algunos defensores del pluralismo valorativo se desmarcan del liberalismo asumiendo una postura política pluralista (p.e., Kekes, 1993; Gray, 1994 y 1995) la cual, en su opinión, deja mayores márgenes para el reconocimiento de la diversidad que aquél.

Pero vayamos un poco más allá, y refirámonos con más detalle a la distinción ya mencionada entre pluralismo y relativismo. Aunque la referencia de Berlin son los románticos, éstos fueron

relativistas al considerar a las personas «creadoras» no «descubridoras» de valores morales fundamentales. El pluralismo valorativo que aquél defiende, por el contrario, es una postura ética peculiar que intenta diferenciarse del relativismo defendiendo la objetividad de los valores (no son infinitos ni mero fruto del capricho personal, están limitados por la naturaleza humana), aunque sean diversos, se ordenen de forma distinta en lugares y épocas diferentes y puedan chocar entre sí. Pero, además, Berlin refuerza su posición mediante una justificación historicista de unos derechos humanos mínimos que permiten fundamentar con algún grado de objetividad los juicios de valor (García Guitián, 1999). El resultado es que este planteamiento cumple una función similar al que presupone la existencia de valores universales y eternos pero incorpora cierto escepticismo a la hora de considerar la posibilidad de que inspiren el comportamiento humano a corto y medio plazo, además de rechazar los medios que sería necesario utilizar para imponerlos a toda costa, postura que atribuíamos a autores como Montesquieu o Mill. La gran diferencia, si se aceptan sus presupuestos, es que el pluralismo valorativo se aproximaría más a lo que es «verdad» acerca de los seres humanos y, desde un punto de vista teórico, el haberlo enunciado sería un logro y un avance en el conocimiento.

Después de esta breve introducción, veamos con más detalle cuál es la repercusión desde la perspectiva del análisis de la tolerancia de los presupuestos berlinianos: su crítica al monismo y su consecuente defensa del pluralismo valorativo, que ofrecen una base para pensar sobre ella abordando sus aspectos negativos, positivos e incluso para justificar ese concepto de tolerancia positiva que identificamos en tercer lugar.

Asumir el pluralismo de valores, como hemos dicho, supone reconocer que los valores más básicos y fundamentales que inspiran la vida humana, aunque no son infinitos, pueden ser diversos y, sobre todo, se ordenan de forma diferente en distintas épocas y sociedades. Porque a pesar de que la naturaleza humana impone ciertas limitaciones, su seña de identidad verdadera es la diversidad. Lo común permite que comprendamos las diferentes formas de vida, aunque estén muy lejos de la nuestra, y, a pesar de esa distancia, que las consideremos legítimas en el contexto en el que se desarrollan. Esto supone descartar que podamos juzgarlas sin más aplicando un conjunto de valores universales e intemporales, considerados racionales y derivados de la inmutable naturaleza humana y, sobre todo, acabar con el ideal de una sociedad perfecta en la que todos los valores positivos se combinen sin conflicto para orientar la vida humana.

La consecuencia importante que se deriva de este reconocimiento es la necesidad de realizar un acto de «comprensión» (1) antes de proceder a nuestra evaluación de lo diferente. Es decir, la propia percepción de la inevitabilidad y razón de ser de la diferencia actuaría como un antídoto ante la tentación de realizar juicios de valor sin más desde una perspectiva etnocéntrica. Y el resultado probable de esa exigencia sería lograr una evaluación positiva del hecho de la diversidad, que se traduciría sin duda en un mayor respeto en el trato de la diferencia. En este sentido, nuestro autor afirma (Berlin, 1992: 73): «Aceptar que pueda haber más de una respuesta válida a un problema es en sí mismo un gran descubrimiento. Conduce al liberalismo y a la tolerancia».

Este planteamiento explicaría la celebración de Berlin de los autores que fueron capaces de romper con el monismo, por ser los que a él le abrieron los ojos a la percepción de la pluralidad de los valores, pero también por considerar que produjeron un estado de cosas que ayudó a acabar con la visión dominante, aunque sus puntos de vista tuvieran otras consecuencias no deseables o no fueran del todo correctos (por relativistas, en el caso de los románticos, o racionalistas, en el caso de algunos liberales como Montesquieu, o incluso Vico y Herder). El argumento de fondo entonces es la convicción de que la constatación de la legitimidad de la diversidad, en último término derivada de la propia naturaleza humana, exige el acto previo de la comprensión que nos conducirá a una ampliación del ámbito de lo que consideramos tolerable e incluso a la propia revisión de nuestros principios y valores. Y esto tiene una indudable repercusión en la descripción de la tolerancia.

Cuando nos centramos en el concepto más restringido de tolerancia (T1), el que opera en el momento de la decisión de los límites, la postura berliniana parece convencional. El acto de comprensión puede acabar en condena, y Berlin (1994: 81 y sig.) considera que cuando los valores que otros persiguen pueden ser dañinos para los que inspiran mi propio modo de vida, como es el caso de los nazis, hay que luchar contra ellos, por lo que de nuevo serían razones prudenciales (su peligro potencial para la estabilidad política) las que decidirían el límite de la tolerancia. Sin embargo, el haber realizado ese juicio desde una perspectiva pluralista, parecen sugerir sus defensores, garanti-

---

(1) Berlin utiliza a Vico y a Herder para insistir en la necesidad y posibilidad de comprender, que no es fácil, sobre todo respecto a sociedades lejanas en el tiempo. Ver, por ejemplo, Berlin, 1976.

zaría que esa decisión se vaya a adoptar desde el respeto al otro y a las razones que aduce para justificar su propia postura, lo que significaría reducir al máximo lo que se considera intolerable.

En relación con ese significado más amplio de tolerancia (T2), que incluye sus aspectos positivos, el pluralismo se traduciría en una exigencia de integración en la comunidad política del mayor número posible de modos de vida, encarnada en cierto tipo de liberalismo que se distancia de la tradición clásica por el rechazo de su contenido racionalista y su negativa a dar prioridad a determinados valores como principios ordenadores absolutos. Porque uno de los rasgos que caracterizaría la postura pluralista es haber mostrado que los valores últimos, fundamentales y objetivos, no sólo se ordenan de modo distinto en diferentes sociedades y épocas históricas, sino que pueden chocar entre sí, y no pueden organizarse a partir de un único principio creando una jerarquía sin fisuras. Y en política esto se traduciría en que el único orden legítimo sería un precario *modus vivendi* (Gray, 1995) producto de la negociación entre grupos que defienden diferentes valores, en una articulación de modos de vida distintos para alcanzar un equilibrio que siempre es inestable (Berlin, 1990: 17 y 47). Esta propuesta pluralista, como hemos señalado, en opinión de muchos autores sería más amplia e integradora que la ofrecida por los liberales convencionales, quienes utilizando argumentos de racionalidad y neutralidad darían prioridad a determinados principios convirtiéndolos en absolutos (p.e. la promoción de la autonomía personal, la privatización de determinados conflictos), restringiendo así demasiado la gama de modos de vida aceptables dentro de la comunidad política.

Por último, la postura pluralista de Berlin también tendría algo que decir respecto a la necesidad y razón de ser de un concepto «positivo» de tolerancia (T3), al que nos referimos en tercer lugar. Debajo de ella subyace la creencia en que una visión escéptica (pluralista), con su exigencia de comprensión, nos hace más tolerantes en dos sentidos que están relacionados entre sí. En primer lugar, el reconocimiento de la pluralidad de valores objetivos e igualmente legítimos impondría como requisito fundamental que, a la hora de realizar un juicio de valor, como paso previo ineludible nos veamos en la obligación de intentar comprender lo evaluado y, a la vez, tengamos que revisar los propios fundamentos de los principios que utilizamos para realizar dicho juicio. El resultado, aun cuando en algunos casos pueda ser la condena, en opinión de los defensores de esta pos-

tura (Thiebaut, 1999) hará individuos más tolerantes y reducirá progresivamente el ámbito de lo intolerable.

Sin embargo, ante este tipo de planteamiento debemos volver de nuevo a nuestra pregunta inicial, ¿son las razones positivas o el contenido positivo del concepto de tolerancia los que le conceden valor moral intrínseco? Para contestar hay que diferenciar algunos argumentos y relaciones. En primer lugar, habría que discutir si tiene sentido extender de este modo el significado de la tolerancia, que parece estar solapándose con otros valores, depositando en ella demasiadas expectativas. A pesar de la insistencia de algunos autores en la simetría de los aspectos positivos y los negativos, y en que los primeros le otorgan un significado que está presente desde el momento en que se articula conceptualmente, está claro que en la práctica social y política ambos tipos de aspectos han coincidido en contadas ocasiones. Prácticas de tolerancia entendida como soportar o dejar estar no se han traducido históricamente en reconocimiento o integración (o intento de comprensión) de los tolerados, por lo que parece difícil defender su conexión intrínseca. Pero, el que no se haya producido esa conexión ¿desvirtúa necesariamente el acto de tolerar? ¿O podemos concluir que la tolerancia en su sentido más restringido es un valor político sin más? En este sentido, quizás habría que tener cuidado en no devaluar el valor intrínseco del concepto mínimo incorporando demasiadas exigencias, sobre todo teniendo en cuenta que en las sociedades reales la práctica de la tolerancia resulta ser extremadamente frágil (Phillips, 1999; Netherman y Laursen, 1996). Y aún más, porque lo paradójico del uso de un concepto que incorpora esas exigencias positivas es que cuando se produce la comprensión y consiguiente aceptación de lo diferente, su significado original pierde sentido. No es necesario tolerar (como soportar) lo que se acepta como verdadero, igualmente legítimo y se celebra como contribución a una bienvenida diversidad. Por tanto, en último término lo que parece que sucede es que esa progresiva aceptación y celebración de la diferencia, que implica también la adhesión incondicional a determinados valores y la asunción de ciertos comportamientos públicos, lo que ha provocado es que poco a poco se restrinja el ámbito de ejercicio de la tolerancia (que operaría únicamente en el momento de fijar los límites de lo aceptable).

En la propuesta berliniana, como hemos dicho, se utiliza una concepción de tolerancia que supera la meramente negativa u originaria, y que se utiliza para dotar de legitimidad a la postura pluralista, por lo que podríamos aplicarle sin problemas las observaciones que acabamos de realizar. Pero en el momento

en que la referencia se restringe a su uso originario, es decir, cuando nos encontramos ante algo que se desapruueba porque se considera moralmente dañino para mi modo de vida, como cuando Berlin habla del sádico o de los nazis, el partir de una postura pluralista no implicaría el establecimiento de ninguna relación especial con el concepto de tolerancia.

En segundo lugar, la conexión entre escepticismo (pluralismo moral) y tolerancia puede ser criticada porque detrás de ella se esconde una defensa de ciertos valores distintos a ésta que son los que hacen que dicha conexión produzca los resultados considerados adecuados. En este sentido, muchas de las críticas lanzadas al liberalismo se centran en cuestionar cómo realiza su delimitación de lo «razonable». Así, el desarrollo de los «aspectos positivos» de la tolerancia se produciría en un contexto en el que a los actores a los que se adjudica el calificativo de «razonables» se ven obligados a asumir unas reglas del juego para participar con un estatus igual en lo público. Exigencia que se corresponde con el imperativo de relegar algunas creencias y pretensiones al ámbito de lo privado. En el caso de Berlin, esto resulta aún más complicado. Su pluralismo valorativo le conduce a aceptar la igual validez de modos de vida que no son liberales, por lo que encuentra graves problemas para fundamentar una postura mínimamente liberal (García Guitián, 1999). Al rechazar, además, la posibilidad de dar prioridad a determinados valores (promoción de la autonomía, procedimientos de decisión democráticos) debe asumir al final que su aceptación del pluralismo valorativo pueda legitimar un modo de vida en el que se persiga una meta fuerte apoyada en un concepto de verdad absoluta.

Esto se puede apreciar claramente en el choque entre propuestas culturales distintas. Si estos modos de vida diversos incorporan versiones diferentes de los valores humanos más básicos y objetivos ordenados siguiendo variadas prioridades, mientras respeten los derechos humanos básicos deberán ser considerados legítimos. Y así, desde la perspectiva pluralista parece que habría problemas para justificar la superioridad de los regímenes occidentales liberales frente a regímenes de tolerancia como, por ejemplo, los articulados conforme al modelo de los antiguos imperios. La conexión que Berlin nos presenta en algunos trabajos entre adopción de la perspectiva pluralista y la defensa de la tolerancia tendría lugar, por tanto, en el contexto de los modos de vida occidentales, donde, como hemos indicado, se otorga un enorme valor a la diversidad en sí misma, y se han desarrollado procedimientos para integrarla con un estatus

igual. No sería entonces una conexión intrínseca, sino circunstancial.

Respecto a esta relación debemos referirnos también a una tercera cuestión que es importante abordar y que tiene que ver con la versión positiva fuerte del concepto de tolerancia. Pensamos que no es lo mismo el concepto de verdad que nosotros asumamos de lo que se acepte como «verdad» en el ámbito de lo público en un régimen liberal democrático. Así, el uso público de la razón, que nos exige presentar los argumentos en el debate público de forma que no requieran para ser comprendidos asumir una visión comprensiva, es distinto a lo que son nuestras creencias verdaderas. Creer en un concepto de verdad fuerte es compatible con un alto grado de tolerancia, en su sentido restringido e incluso incorporando elementos positivos. Se puede otorgar un gran valor a la adopción de una postura escéptica, pero porque en opinión de algunos refleja una «verdad» (el hecho de que no existe ninguna verdad absoluta). No habría, sin embargo, una relación directa entre ello y defender un alto grado de tolerancia, no son términos que se exijan internamente. Como muchos autores ponen de relieve, asumir un alto grado de escepticismo puede conducir a la defensa intransigente de lo propio. Y es que el reconocimiento de la imposibilidad de fundamentar de forma objetiva las propias creencias no significa dejar de reflexionar para decidir que es lo más adecuado, más «verdadero», en determinado contexto y asumirlo y defenderlo frente a otras propuestas, aunque sean razonables.

Aunque el tema no se agota aquí, pensamos que esta descripción puede servirnos para poner de relieve la complejidad del tema. Nuestra opinión es que no es posible depurar el significado de los conceptos con objeto de delimitar claramente su uso, y más aún cuando se trata de conceptos tan omnipresentes que incorporan un precipitado histórico de matizaciones y modificaciones en su contenido sustantivo. Pero lo que el análisis conceptual sí nos proporciona es una capacidad para percibir cómo esos diferentes usos incorporan exigencias morales distintas que tienen un importante efecto en lo social y lo político.

En este sentido, consideramos que el denominado concepto positivo de tolerancia (T3) presenta problemas, pues no guarda una absoluta simetría con el negativo, ni siquiera es una derivación inevitable de éste, sino más bien lo contrario. La auténtica realización de la exigencia positiva, la comprensión del otro y la consiguiente transformación de las propias creencias, lleva aparejada la desaparición del sentido negativo (soportar lo que se condena). Y aunque en la práctica el ejercicio de la toleran-

cia haya servido para rebajar las pretensiones de verdad de muchas creencias, este resultado, que quizás es valioso en sí mismo (reflejaría la «verdad» de que no existe una única «verdad»), no pensamos que forme parte del contenido del concepto ni que sea el que le otorgue su valor intrínseco, sobre todo como valor político.

El concepto de tolerancia que incorpora «elementos positivos» (T2), la exigencia de respeto de creencias razonables, no generaría exactamente los mismos resultados, pero habría introducido matices importantes al concepto original, desbordando su ámbito inicial. Sin embargo, es un significado que la ha convertido en uno de los pilares de la organización política moderna, especialmente la inspirada en los principios liberales. Insistir en descartar este uso significaría despojar de sentido a gran parte de las teorías políticas modernas, lo cual no parece que tenga mucha razón de ser. Lo que sí la tiene es dejar constancia de ese diferente significado, pues nos va a servir para evaluar desde un punto de vista moral y político el grado de tolerancia de una sociedad.

Estas descripciones también nos son útiles para objetar la fuerte conexión que Berlin nos presenta entre asunción del pluralismo valorativo y tolerancia (T3). Históricamente, podría considerarse más que dudosa la atribución de propuestas políticas liberales y una defensa de un alto grado de tolerancia a los autores contra-corriente (Maquiavelo, románticos,...) frente a algunos monistas (liberales, cristianos,...), salvo si el concepto que manejamos es el positivo (T3) (pues contribuyeron a que revisáramos nuestra concepción de verdad). Su logro, entonces, habría sido acercarnos a algo que es un auténtico descubrimiento: el hecho del pluralismo valorativo, aceptar que pueda haber diversas respuestas igualmente legítimas a los problemas de la humanidad traducidas en distintos modos de vida, conjuntos de creencias o concepciones morales. Y esto es un avance en el conocimiento, pero quizás no en la consecución de una sociedad con un alto grado de tolerancia (como T1 y T2). La razón sería que precisamente ese reconocimiento de la pluralidad de modos de vida puede legitimar a algunos de ellos que no se organizan conforme a principios tan valiosos en nuestras sociedades como el disfrute de un alto grado de libertad personal, la promoción de la autonomía o la canalización del conflicto político a través de procedimientos democráticos. Porque aunque sean evidentes las preferencias liberales de Berlin, su descripción y defensa del pluralismo no fundamenta la superioridad de un régimen liberal (identificado como aquél que quiere incorporar en la esfera pública con un estatus igual los mo-

dos de vida considerados razonables) frente a otros que simplemente respeten un núcleo mínimo de derechos humanos. Lo paradójico, entonces, es que en el caso del pluralismo berliniano las exigencias del concepto en su sentido positivo nos llevarían a un uso muy amplio del concepto en su sentido más restringido: comprendemos que los otros modos de vida son igualmente legítimos y dignos de personas racionales y, sin embargo, debemos defender el nuestro, que resulta ser incompatible con aquéllos, por lo que en todo caso, lo único que estamos obligados a hacer es «soportarlos».

Estos razonamientos, creemos, ponen de relieve los problemas internos con los que nos encontramos para conectar los diferentes significados de la tolerancia y, sobre todo, plantean dudas razonables sobre esa intrínseca relación que se intenta establecer entre cierto tipo de escepticismo moral y defensa de un alto grado de tolerancia (y en último término, de una sociedad liberal democrática). Porque, en el fondo, esto sólo tiene lugar desde un tipo de escepticismo, el hoy extendido en las modernas sociedades occidentales, apoyado en valores morales muy fuertes y asentados entre los que se encuentra la propia tolerancia. Y cuando estos valores son puestos en cuestión es cuando aparece la tolerancia, en su significado más esencial (T1). □

## BIBLIOGRAFÍA

---

Berlin, I.

— (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

— (1976), *Vico and Herder*, Londres, Hogarth Press.

— (1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press Ltd.

— entrevistado por Lukes, S. (1994), *Tra filosofia e storia delle idee*, Florencia, Ponte alle Grazie.

— (1999), *The Roots of Romanticism*, New Jersey, Princeton University.

García Guitián, E.

— (1999), «El liberalismo pluralista de I. Berlin», en P. Badillo, y E. Bocado (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.

Gray, J.

— (1994), «After the New Liberalism», *Social Research*, vol. 61, nº 3.

— (1995), *Berlin*, Londres, Harper Collins.

Horton, J., y Nicholson, P.

— (1992), *Toleration: Philosophy and Practice*, Newcastle, Atheneum Press Ltd.

Kekes, J.

— (1993), *The Morality of Pluralism*, New Jersey, Princeton University Press.

- Mendus, S.  
— (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres, MacMillan.
- Nederman, C. J., y Laursen, J. C. (eds.)  
— (1996), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers.
- Nicholson, P.  
— (1985), «Toleration as a Moral Ideal», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres, NY, Methuen.
- Phillips, A.  
— (1999), «The Politicisation of Difference: Does this Make for a more Intolerant Society?», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *Toleration, Identity and Difference*, N.J., Princeton University Press.
- Popper, K.  
— (1987), «Toleration and Intellectual Responsibility», en S. Mendus y D. Edwards (ed.), *On Toleration*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, J.  
— (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rorty, R.  
— (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thiebaut, C.  
— (1999), *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- Tuck, R.  
— (1988), «Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century», en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, M.  
— (1995), «Are there Limits to Liberalism?», *New York Review of Books*, 19 de octubre.  
— (1997), *On Toleration*, New Haven, Yale University Press.
-



**EN EL ESPEJO  
¿HAY SOMBRAS?**

S.B.

*Cuestión dudosa. Agosto 2001*

# NACIÓN Y CONSTITUCIÓN (\*)

Juan José Solozábal (\*\*)

Trataré de reflexionar sobre un tema que formulo casi según el título del capítulo sexto del libro de Ortega y Gasset *La redención de las provincias* («La Constitución y la nación»), texto que ve la luz allá por el año 1927, tomando la Constitución no sólo por lo que quiere normativamente ser —la ordenación o el instrumento de configuración política de un pueblo para el porvenir—, sino por lo que en realidad es: el precipitado del pensamiento político de un determinado momento cuando una generación pone a punto su visión de la política.

Mi tesis es que la relación entre la Constitución de 1978 y la nación o una cierta idea de España es obvia en cuanto la Constitución es la respuesta al problema nacionalista español. En efecto, España se organiza territorialmente como un Estado autonómico, esto es, una organización cuasifederal que dota de importantes poderes a sus integrantes, reconociéndoles autonomía, de manera que nuestro Estado constitucional es un sistema político compuesto con dos niveles de autoridades, cada una con sus correspondientes competencias, y un sistema normativo jurídico complejo. Este entramado constitucional es la corres-

---

(\*) Recojo aquí mi intervención en el Seminario *Intelectuales y nacionalismo español* dirigido por Andrés de Blas y Javier Varela en agosto de 2001 en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander.

Este trabajo querría ser un homenaje a Gumersindo Trujillo, que nos dejaría algunas semanas más tarde. Hemos perdido al mayor experto constitucional en el Estado autonómico, a un verdadero amigo y a un universitario ejemplar. Quedan, eso sí, una obra bien hecha y su recuerdo imborrable entre quienes tuvimos la fortuna de tratarle. *Cuadernos de Alzate*, como puso de relieve generosamente Juan José Laborda en el discurso pronunciado, ya en su memoria, en La Laguna el 3 de septiembre de 2002, no podrá contar más con la ayuda de su ilustre colaborador.

(\*\*) Catedrático de Derecho Constitucional, Universidad Autónoma de Madrid.

## RELIEVE NACIONALISTA DE LA CONSTITUCIÓN

**Se trata de considerar el «fondo nacionalista» de nuestra Constitución, en cuanto la organización territorial que contempla trata de resolver el secular problema nacional de España; y en la medida que sus bases políticas y sus instituciones reconocen poderes de soberanía o cuasisoberanía, respectivamente, a la nación española y a sus nacionalidades y regiones.**

pondencia del pluralismo territorial subyacente, a saber, dos realidades políticas que son la nación española y las nacionalidades y regiones que la integran.

Pero la Constitución tiene otra relación con la idea de nación en la medida de que se trata de una constitución nacionalista, la Constitución de la nación española, sin cuya legitimación no puede entenderse. Bien que la legitimación nacionalista de la Constitución no excluye otras lealtades, ni haya que concluir que la vinculación nacionalista impida el entendimiento constitutivamente plural de España, de manera que la Constitución también lo es de las nacionalidades y regiones. Así, la referencia nacionalista explica el orden constitucional o Estado autonómico ya desde su comienzo, en la actuación constituyente, pero no sólo entonces, pues sin la legitimación nacionalista es inexplicable, como se verá, el desarrollo constitucional ulterior.

Las relaciones entre la nación y la Constitución se van a abordar desde las categorías o instrumentos propios del derecho constitucional, pues en definitiva de lo que vamos a hablar aquí es de la soberanía, pero de un derecho constitucional un tanto impuro, que no aísla sus conceptos, sino que toma precisamente su inspiración del contexto espiritual, de la problemática que plantea la historia y sobre todo la teoría política del nacionalismo.

Desde esta perspectiva, utilizaré para averiguar la idea de nación de nuestra Constitución dos categorías que recojo de la teoría de las fuentes del derecho constitucional, en donde se distingue entre fuente de conocimiento o tipo de normas donde los ciudadanos reconocen el derecho (lo encuentran), y fuente de producción o conjunto de fuerzas, representaciones y criterios valorativos de los que surge efectivamente el derecho, con independencia del contenido concreto y el rango en que se manifieste después (1).

Ciertamente, nos interesa averiguar la idea efectiva de la nación española que tiene la Constitución, que se desprende de las decisiones que el constituyente tomó, por ejemplo, sobre todo, en el art. 1º, en relación con la titularidad de la soberanía, o el art. 2º, cuando compatibiliza la existencia de la nación española y las nacionalidades o regiones, o el art. 147, cuando se define el

---

(1) Ossenbühl, Fritz, «Gesetz und Recht-Die Rechtsquellen im demokratischen Rechtsstaat», en Isensee y Kirchhoff (eds.), *Handbuch des Staatsrechts*, vol. III, Heidelberg, 1987, págs. 282-283.

Estatuto de autonomía, o la disposición adicional primera para integrar constitucionalmente el régimen foral.

Pero estas decisiones, aunque las independicemos de su autor, como es legítimo hacer en la interpretación constitucional, fueron tomadas por el constituyente de acuerdo con un universo mental que es interesante destacar y que existe, más allá de su posible explicitación, en el momento de elaborarse la Constitución.

Un jurista positivo podría limitarse a glosar o entender congruentemente, esto es, a interpretar, los preceptos concretos que parecen referirse a la nación (o que la implican) en la Constitución, pero para nuestros propósitos actuales esto seguramente no bastaría, pues partimos, como queda dicho, de que entender la Constitución es traspasarla o rebasarla, hasta cierto punto.

¿Cómo acercarse a ese contexto de ideas que forman el *humus* en el que se mueve el constituyente? Voy a intentarlo remitiéndome no ya al diario de sesiones, o no directamente al mismo, pues lo que busco no son justificaciones (los juristas en este caso hablamos de la interpretación auténtica); más bien de lo que se trataría es de captar el soporte de esas intervenciones que sobre los conceptos o en relación con determinados artículos cruciales de la Constitución toman los parlamentarios. Se trata entonces de averiguar la actitud, de inquirir, por emplear las palabras de Gadamer, sobre la precomprensión de dichos agentes políticos, y aun de alguna opinión pública relevante, respecto de la problemática en cuestión.

Este universo mental puede ser averiguado tentativamente, desprendiéndolo de lecturas y experiencias que integran el repertorio de ideas, no necesariamente elaboradas, del constituyente. Tal repertorio ha de incorporar sin duda, en primer lugar, las ideas que sobre España y su organización territorial, discutiendo en ocasiones sobre proyectos institucionales concretos, tenían Ortega y Azaña.

Preguntarse por cuál de estos personajes influyó más en la Constituyente de 1978 es doblemente interesante, porque apunta, primero, a una contraposición, que se trata de evaluar correctamente, entre dos huellas políticas extraordinarias, de muchísimos registros; pero, en segundo lugar, porque de modo quizás latente se señala una condición que es fundamental considerar cuando se habla de cualquier aspecto de la Constitu-

## EL UNIVERSO MENTAL DEL CONSTITUYENTE

ción: una cosa es lo decidido por la Constitución, lo escrito en ella, y otra, diferente pero no opuesta, lo derivado de ella. Pues el orden constitucional, el sistema político, lo comienza y encabeza la Constitución pero no lo agota, ya que estamos hablando de un sistema dinámico, desplegado, hecho posible, ahora en el aspecto territorial, por la Constitución.

Partamos de la contraposición del discurso de Azaña y Ortega, la cual no es sólo formal. Azaña hace un planteamiento siempre más político, en la medida que se refiere a problemas concretos, y con un propósito también inmediato, pues habla para convencer y provocar una actuación determinada. Es la eficacia lo que determina su estilo emotivo, su argumentación ética.

El discurso de Ortega es menos directo, más desapegado y objetivo, por ello más retórico, con una retórica a veces algo difícil de resistir. Pero Ortega es un formidable pensador y cuando se repasan sus aportaciones al problema de la organización territorial española, uno no puede menos de admirar —y compartir— buena parte de sus análisis (2).

Lo primero que encontramos en Azaña es la legitimación nacionalista de la República. Si la República ha venido, lo dirá en múltiples ocasiones —por ejemplo en su discurso en la Sociedad bilbaína El Sitio el 9 de abril de 1933—, ha sido para devolver la libertad a los ciudadanos, y que éstos puedan vivir su dignidad, y para que España pueda hacer su contribución nacional a la cultura de nuestro tiempo. «Tristeza de español, indignación de hombre libre; estos han sido los motores de nuestro espíritu revolucionario, espíritu que conservamos, espíritu que estamos resueltos a mantener» (3).

En segundo lugar, encontramos en Azaña una valoración positiva del nacionalismo catalán, en cuanto dinamizador de la vida

---

(2) Naturalmente, no propongo una cómoda contraposición entre la actuación política del intelectual y el hombre de acción. Azaña es un intelectual, esto es, alguien que hace política con un canon consistente y previo de referencia; Ortega, a su vez, propone planes de actuación cuya realización no es posible sin la provocación de la movilización política.

Con todo, la reflexión de Azaña está urgida por necesidades concretas, lo que no siempre se da en el caso de Ortega donde, como ocurre en *La redención de las provincias*, cabe una toma de posición relativamente independiente de la realidad política del momento.

(3) Discurso de 17 de julio de 1931 con motivo del homenaje que Acción Republicana dedica a los candidatos a diputados de las Cortes Constituyentes.

y personalidad de Cataluña, así como la asunción de la perfecta integración de lo catalán y lo español. Como Azaña tiene una justificación nacionalista de España, no le importa que la misma la puedan tener los nacionalistas catalanes respecto de Cataluña, sobre todo porque el proyecto de Cataluña, esto es, su autonomía, cabe perfectamente en el proyecto nacional de España, esto es, la República.

Durante la Constituyente, y especialmente en el transcurso de la discusión del Estatuto, rechaza la contraposición de lo catalán a lo español: lo catalán es una manifestación concreta del ser nacional español y la autonomía un supuesto fundamental de la República. La autonomía enriquece, no debilita, a la República. «Votadas las autonomías, ésta y las de más allá, y creados éste y los de más allá gobiernos autónomos, el organismo de gobierno de la región —en el caso de Cataluña, la Generalidad— es una parte del Estado español, no es un organismo rival, ni defensivo, ni agresivo, sino una parte integrante de la organización del Estado de la República española» (4). Si la República no sirve para la autonomía, no está justificada: «Toda esta política, señores diputados, es una política de libertad, esencia de la República; es una política españolista, de restauración de España, de reconstrucción de los valores históricos y espirituales de España que valen la pena de ser mantenidos en nuestra edad» (5).

Finalmente quizás hay una justificación historicista, casi romántica, de la autonomía, que entronca con los poderes tradicionales, medievales, de los diversos pueblos de España, que en la República recuperan sus libertades. «El último Estado peninsular procedente de la antigua monarquía católica que sucumbió al peso de la Corona despótica y absolutista, fue Cataluña; y el defensor de las libertades catalanas pudo decir, con razón, que él era el último defensor de las libertades españolas» (6).

En Ortega tenemos una idea menos política, más fría y funcional de los problemas de la nación y la organización territorial españolas. Se trata, me parece, sobre todo de encontrar un tipo de Estado que fomente y no obstruya las potencialidades de la colectividad nacional, de manera que Ortega tiene una visión desde luego instrumental (un «artefacto» a la postre, como gus-

---

(4) Discurso en la sesión de Cortes de 21 de mayo de 1932 sobre el Estatuto de Cataluña.

(5) *Idem.*

(6) *Idem.*

ta de recordar Andrés de Blas) del Estado, antes que esencialista, como si fuese la realización del alma nacional.

En este esquema, y en la hora de la refacción de España, poco es lo que se puede sacar de la historia: Ortega es más propenso a deducir lecciones de otras culturas contemporáneas que de la propia. Nuestra historia sólo muestra trabas y caminos equivocados: «A mí me repugna en lo más íntimo que sea mi país (tradicional) ese personaje fantasmagórico y extravagante, y por eso medito sobre los medios de obligarlo a bracear hacia adelante» (7).

La desconsideración de la historia le impide entender la autonomía como una recuperación de libertades colectivas. Ortega, frente a Azaña, tiene una mala idea de los nacionalismos, que él llama particularistas, y tiende a explicarlos como una reacción egoísta territorial al mal funcionamiento del Estado (8). «Un Estado en decadencia fomenta los nacionalismos: un Estado en buena ventura los desnuda y reabsorbe». (La visión de Ortega era simplista, aunque curiosamente podía ser válida desde la perspectiva que para él tenía menos interés, la histórica.)

Las credenciales de las Autonomías son técnicas. La autonomía no es un régimen adecuado para solucionar las tensiones nacionalistas. Éstas, en lo posible (9), se resuelven con un buen funcionamiento del Estado, organizado en diez, las llamaba, grandes comarcas (10), dotadas de su asamblea y gobierno, ocupadas de los problemas no abstractos o generales, pero decisivos de los ciudadanos, los que determinan su felicidad y progreso. Ahí, por lo demás, se formará la élite, en esa arena política de lo inmediato, que nutrirá la clase política de la nación.

---

(7) *La redención de las provincias*, Madrid, 1973, pág. 297.

(8) «El problema catalán —dirá Ortega—, es un caso corriente de lo que se llama nacionalismo particularista [...]. El pueblo particularista parte, desde luego, de un sentimiento defensivo, de una extraña y terrible hipersensibilidad frente a todo contacto y toda fusión; es un anhelo de vivir aparte. Por eso el nacionalismo particularista podría llamarse, más expresivamente, apartismo o, en buen castellano, señerismo». Discurso en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña, 13 de mayo de 1932.

(9) «Yo sostengo que el problema catalán, como todos los parejos a él que han existido y existen, es un problema que no se puede resolver, que sólo se puede conllevar». *Idem*.

(10) «La unidad política local es la gran comarca. Organicemos a España en nueve o diez grandes comarcas [...]». *La redención de las provincias*, pág. 292.

Cuando se comparan estas dos perspectivas (11) se ve que la cuestión sobre la influencia de Ortega y Azaña en nuestra Constitución se responde sólo en parte o de modo insuficiente cuando se repara exclusivamente en que Azaña era partidario de una atribución restrictiva de la autonomía (12), mientras que el planteamiento generalizado del autogobierno se deducía de los propios presupuestos de Ortega, que, por otra parte, preveía, si se obraba de otro modo, el conflicto de la España arisca con los demás, y anticipó asimismo lo que después hemos llamado efecto emulación entre los diversos territorios.

Sin duda, el contraste es más profundo y tiene que ver con la relevancia de los planteamientos historicistas, que Azaña, como sabemos, acepta más fácilmente, y se refiere a la capacidad del sistema para integrar elementos de racionalización, quiere decirse de corrección o articulación, que sobre todo demuestra imprescindibles una determinada práctica histórica. Desde este punto de vista, sorprende la claridad de Ortega sobre la concepción homogénea de la soberanía, así como su irrenunciabilidad (13), y la valoración técnica y no política del federalismo, antes sistema de optimización de una democracia que respuesta a las tensiones nacionalistas del mismo (14).

---

(11) Remito para una referencia global a ambos pensadores en relación con la cuestión nacional a la lección de Andrés de Blas en la inauguración del curso de 1988 de la UNED. Si se trata de Manuel Azaña, la aportación a señalar es la de Manuel Aragón, «Manuel Azaña y el problema regional en la Segunda República», en *Estudios sobre historia de España* (obra homenaje a Manuel Tuñón de Lara), vol III, Madrid, 1981.

(12) Que Azaña, como es sabido, limita prácticamente al caso catalán. Cuando visita Bilbao en 1933, en sus intervenciones públicas ve en la defensa histórica del liberalismo la mejor expresión de la democracia vascongada en una tierra de libertad y trabajo. Pero su sensibilidad historicista se reduce cuando, según cuenta en su diario, le llevan de visita a Guernica: «Visitamos el Árbol —anota—, y la Casa de Juntas, donde hay una porción de cachivaches que pretenden ser antigüedades y reliquias de una tradición».

(13) «Decía yo que la soberanía es la facultad de las últimas decisiones, el poder que crea y anula los otros poderes, cualesquiera sean ellos; soberanía, pues, significa la voluntad política de una colectividad [...]. Por eso es absolutamente necesario que quede deslindado de este proyecto de estatuto todo cuanto signifique, cuanto pueda parecer amenaza a la soberanía unida, o que deje infecta su raíz. Por este camino iríamos derechos y rápidos a una catástrofe nacional». Discurso citado.

(14) Llama la atención, en efecto, la clarividencia de Ortega en la valoración del federalismo, plenamente actual. Véase mi *Bases constitucionales del Estado autonómico*, Madrid, 1998, págs. 55 y ss.

Sin embargo, atribuir una posición federal a Ortega en relación con la forma territorial española deseable no deja de ser una licencia, ya que Ortega consideraba el federalismo como un instrumento de integración, no de

La respuesta constitucional a la integración territorial española es una respuesta nacionalista, obviamente en el sentido de que ofrece un tratamiento, que no es el meramente negativo, a los nacionalismos, y en el sentido de que asume la existencia de la nación española. Pero sobre todo en cuanto que se acepta como factor de legitimación en todo caso la nación o, yendo más allá, en el sentido de que no se renuncia al valor, desde el punto de vista de la justificación política, de la homogeneidad o congruencia entre el plano sociológico, o cultural si se quiere, y el plano político (15). Desde luego, la trascendencia política de la nación española no es la misma que la de las nacionalidades o regiones: aquélla resulta en el Estado español, como unidad política completa y soberana; éstas en las organizaciones de las comunidades autónomas.

Esta compatibilidad, que en realidad es una integración entre los dos tipos de estructuras, o incorporación ordenada según un criterio de articulación, el que corresponde a dos clases de poder diferentes, soberanía y autonomía, me parece que se vio favorecida en la mente del constituyente a partir de la reflexión, sólo en la teoría o en relación con la práctica institucional, sobre las nacionalidades, esto es, aquellas comunidades territoriales integradas en una unidad superior pero con una cierta trascendencia política.

Meinecke llamó la atención sobre el hecho de que algunas comunidades espirituales (las naciones culturales, o *Kulturnationen*) no acaban siendo naciones políticas (*Staatsnationen*). Cabe, en efecto, imaginar un Estado que abarque varias comunidades culturales; o que la misma comunidad cultural se halle dividida en varios Estados o naciones políticas.

Meinecke, en definitiva, suspendía la inexorabilidad de un proceso que los nacionalistas (y muchos teóricos del Estado, como Weber o Heller) tenían por axiomático: la realización de la vocación política de la nación (16). Lord Acton dio un paso más y

---

«devolución». Tal atribución es sólo posible si se recuerda la insistencia de Ortega en la generalización de la descentralización y el hecho de que el federalismo, como dice Lenaerts, presenta «muchas caras». Véase Koan Lenaerts, «Constitutionalism and the Many Faces of Federalism», *American Journal of Comparative Law*, nº 38 (1990).

(15) Sobre la legitimación nacionalista del poder, véase E.-W. Böckenförde, «Die Nation. Identität in Differenz», en *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt, 1999.

(16) Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Múnich y Berlín, 1915, págs. 2 y ss. Tomo la referencia y el criterio de la distinción de García Pelayo, *Derecho constitucional comparado*, pág. 216.

consideró no sólo posible, sino positiva, la falta de culminación política, la no realización estatal, de la nacionalidad. Para Acton, el principio de la nacionalidad, según la cual, ésta es «el molde y la medida» del Estado es la especulación política «más absorbente, subversiva o arbitraria» que puede concebirse, pues priva al Estado de la pluralidad que asegura la verdadera libertad y promueve la asimilación y el aplastamiento de las otras nacionalidades a manos de la hegemónica que ha conseguido el monopolio del Estado. El mejor Estado es justamente el que desecha el principio de la nacionalidad y es capaz de producir un vínculo político —que Acton llama patriotismo— común a varias nacionalidades, cuya libertad asegura. Definitivamente, dice Acton tras elogiar la capacidad de integración del Imperio británico y del austro-húngaro, «un Estado que es incapaz de satisfacer a diferentes razas, se condena a sí mismo» (17).

Estos planteamientos parecerían, hasta cierto punto, reflejarse institucionalmente primero en las propuestas de los austromarxistas y, en segundo lugar, especialmente, en una cierta interpretación, sin duda teórica y un tanto —digámoslo así, porque el vocablo es menos equívoco—, espacial del federalismo.

Los austromarxistas pensaban que la autonomía cultural, esto es, la capacidad de decisión de las nacionalidades, entendidas como corporaciones públicas de base personal, aseguraba suficientemente el pluralismo nacional, tanto desde el punto de vista colectivo como individual, sin poner en cuestión la unidad del Imperio. El sistema era interesante no sólo en la medida que desarrollaba diversas formas de organización, reclamando competencias para sujetos no estrictamente políticos, sino en cuanto suponía derivar de la nacionalidad una capacidad de actuación —la autonomía— no identificable inmediatamente con el poder que a la nacionalidad atribuyen los nacionalistas, esto es, la soberanía (18).

Hay, decía, en segundo lugar, una lectura que se hace del federalismo como tratamiento institucional del seccionalismo territorial, es decir, como respuesta política al nacionalismo. Aunque, como insinuaba, se trata de una visión un tanto ingenua, a cuya asunción sin reservas deberían haberse contrapuesto las reticencias del nacionalismo a aceptar el federalismo, pues el

---

(17) Lord Acton, «Nacionalidad», *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, 1959, págs. 326-327.

(18) Véanse diversas referencias bibliográficas en mi *Bases constitucionales del Estado autonómico*, Madrid, 1998, págs. 83 y 84.

nacionalismo no renuncia fácilmente al ideal de la autodeterminación, y además el federalismo en cuanto cultura reposa en unos principios de pactismo y transigencia, que son bien difíciles de acoger por el nacionalismo.

El caso es que durante la Constituyente se tendió a leer, quizá preferentemente, el federalismo como la solución satisfactoria a un problema de convivencia entre nacionalidades. Se asumía que el Estado federal era la estructura política en la cual diferentes grupos incapaces de conseguir y mantener su propia independencia pueden preservar su identidad. Me parece que ese horizonte mental quizá no quedaba lejos del reflejado en esta cita de R. C. Watts: «Al igual que en Canadá, también en la India, Pakistán, Malasia, Nigeria, África Central y Suiza, minorías lingüísticas, raciales y religiosas que temían la discriminación a manos de mayorías numéricas, pero que eran incapaces por sí mismas de mantener una genuina independencia, han ido tras de una autonomía provincial dentro de un sistema federal como un modo de preservar su identidad y modo de vida propios» (19).

En realidad, las relaciones entre nacionalismo y federalismo son algo más complejas. Sobre todo, naturalmente, porque el federalismo tiene, por decirlo así, otras lecturas, u otro significado que el de cobertura del pluralismo nacional. De hecho, los países federales exitosos no tienen nada que ver con el nacionalismo. El sistema político federal necesita de algunos requisitos espirituales, como señalaba antes, que es muy difícil pedir a los nacionalismos, al nacionalismo preponderante y a los nacionalismos minoritarios. De hecho, los sistemas federales resisten malamente las tensiones de las nacionalidades, al menos cuando acogen a estos elementos explícitamente en sus estructuras. Yugoslavia saltó por los aires y Canadá lleva una existencia bien difícil, aunque envidiable desde otro punto de vista. Suiza es otro caso, pues no se trata de una federación montada sobre las nacionalidades, sino sobre una realidad territorial nueva (el cantón) que no coincide con ellas, y que aparece como un vínculo que resta, y no refuerza, lealtad política a la nacionalidad.

## SOBERANÍA Y NACIÓN

Pero mi propósito no es describir el nacionalismo de los constituyentes, sino deducir la idea de nación de la Constitución considerando los preceptos de la Norma fundamental que pueden

---

(19) Watts, C., *Federalism and Multicultural Societies*, Ottawa, 1966, pág. 28.

referirse a tal concepto, pues, como señalé al principio, puede decirse que nuestra Constitución es una constitución nacionalista, que no prescinde, antes al contrario, de la capacidad legitimadora y fundante de la nación.

A mi juicio, la significación nacionalista de la Constitución se desprende de su idea de la soberanía y de la manifestación de ésta como poder constituyente originario. Será inevitable, entonces, preguntarse por la residencia del poder fundamental del Estado y por el despliegue más obvio del mismo, la actuación constituyente o decisión de la comunidad sobre su organización o configuración política, que es lo que lleva a cabo la Constitución.

Cuando hablamos de soberanía nos referimos a la condición del poder público, en cuanto capacidad de imponerse obligatoria o irresistiblemente, ya se trate del poder originario o fundante o de la competencia de un órgano estatal. El poder originario no tiene límites, es realmente poder fundador en cuanto constituyente; el poder derivado es asimismo irresistible, pero actúa según un ámbito tasado en su extensión e intensidad, pues se ejerce de acuerdo con un sistema competencial establecido precisamente por el poder soberano originario.

Lo que dice el art. 1º de la Constitución española, es que la soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado. De modo que es el pueblo español el titular de la soberanía. Trátase entonces de un sujeto único, de manera que no es un titular múltiple (no se habla de los pueblos de España o los pueblos del Estado, como si la soberanía tuviese una base contractual o pactada); y además un titular homogéneo, capaz de articular directamente su propia voluntad, sin necesidad de proceder a sumas o incorporaciones de la de sus integrantes.

El pueblo español, como conjunto de ciudadanos, es la generación nacional viva que se determina democráticamente. Sin duda la referencia nacional tiene una pretensión legitimatoria, pues hablamos, como acabamos de mostrar, de pueblo en cuanto conjunto de ciudadanos organizados democráticamente pero que se identifica con una nación o comunidad moral transgeneracional determinada. Esta pertenencia nacional singulariza al pueblo y le proporciona cohesión, pues la adscripción nacional implica asunción de un pasado común y participación solidaria en el mismo futuro.

La soberanía, como decíamos, tiene una manifestación extraordinaria cuando el soberano decide sobre la Constitución, cuando actúa como poder constituyente. Se trata, como vamos a ver, de una situación difícilmente entendible si no es en clave nacionalista. La soberanía consiste, en efecto, en la capacidad originaria de dotarse de un orden constitucional propio y disponer del mismo. Soberano es el poder constituyente y la Constitución es la manifestación eminente, obvia y primera de la soberanía. Como quiera que soberano es el pueblo, lo que determina el carácter democrático de una constitución no es la previsión por la misma de instituciones de las que el pueblo participa, sino el propio origen democrático de la Constitución.

Vamos a prescindir en la reflexión sobre la actuación constituyente de lo que podríamos llamar las condiciones modales de la misma (se trata de una potestad originaria, libre e ilimitada) o sus características materiales (el objetivo constitucional es establecer el plan de vida futuro de la colectividad) para referirnos exclusivamente al sentido nacionalista del momento constituyente.

La actuación constituyente tiene un evidente significado nacionalista, pues el gran día (la expresión es de Carré de Malberg) es la oportunidad de la afirmación de la colectividad que decide sobre su configuración y porvenir políticos. El momento constituyente identifica al grupo nacional (una nación es un pueblo que se autodetermina jurídicamente) y así refuerza su identidad (la prueba, una más, de la existencia de una nación es su capacidad para autodeterminarse). Ciertamente, las referencias legitimadoras de la Norma fundamental son universales, a saber, las exigencias del concepto liberal democrático de Constitución: derechos fundamentales y organización conforme al principio de separación de poderes, según el canon del artículo 16 de la Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano; pero también nacionalistas: la Constitución es nuestra constitución nacional, la que nos damos de acuerdo con nuestra cultura (historia, idiosincrasia propias) y necesidades políticas.

Lo curioso es que al lado de esta justificación nacionalista, también, como su reverso, podemos hablar de una legitimación constitucional del nacionalismo (yuxtaponiendo por tanto el nacionalismo constitucional al constitucionalismo nacionalista) en la medida, justamente, en que como resultado objetivizado en la Constitución predominan lo que acabamos de denominar elementos universales sobre las referencias nacionales. Entonces la Constitución aparece como cifra y condensación del na-

cionalismo, definido no en relación con elementos etnicistas y particularistas, sino sobre los valores universales de la dignidad, la libertad y la democracia.

Estamos hablando entonces del patriotismo constitucional entendido como intento de sustentar la homogeneidad política a que no puede renunciarse en ninguna forma política, no en una nación prepolítica, como comunidad anterior y obvia, sino en un conjunto de ciudadanos, esto es, sujetos iguales comprometidos en la participación deliberativa de la organización política. En el patriotismo constitucional se renuncia como elemento de soldadura política a la comunidad impuesta de origen, la cual se sustituye por una comunidad querida de destino enfrentado conjuntamente por quienes comparten activamente las mismas instituciones (20).

La atribución de la soberanía al pueblo español y la significación nacionalista de la actuación constituyente no pueden ignorar otras manifestaciones semiconstituyentes en nuestro orden constitucional (expresión ellas mismas a su vez, si se quiere decir así, de fragmentos de soberanía) que matizan nuestra afirmación sobre la residencia exclusiva de la soberanía en un único titular. La consideración de esta problemática puede contribuir a aclarar el significado de los Estatutos de autonomía y los derechos históricos, así como la cuestión de la autodeterminación en nuestro sistema constitucional.

## FRAGMENTOS DE SOBERANÍA (21)

Si soberanía es, según vimos, capacidad de disponer sobre el propio orden constitucional, lo cierto es que algo parecido a ello, una cierta potestad constituyente, tienen las Comunidades Autónomas.

Los Estatutos de autonomía, como instrumento de autoorganización o autogobierno, no denotan poder constituyente propio,

---

(20) Rodríguez Fouz, Marta, *Solidaridad y memoria. De la subjetividad colectiva en Jürgen Habermas* (tesis inédita); J.C. Velasco Arroyo, «Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto», *Revista de Estudios Políticos*, nº 109, y «Los contextos del patriotismo constitucional», *Cuadernos de Alzate*, nº 24,

(21) Remito al lector interesado en un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones a mis trabajos «El problema de la soberanía en el Estado autonómico», en *Fundamentos* nº 1, «Derechos históricos, Constitución y soberanía», *Claves de razón práctica*, 107, y «Los derechos colectivos desde la perspectiva constitucional española», *Cuadernos de Derecho público*, nº 12 (enero-abril, 2001).

pues derivan de la voluntad del pueblo español que los ha previsto y establecido en la Constitución, adoptando en ella importantes decisiones sobre el procedimiento de su elaboración, así como su contenido y sus límites. Además, los Estatutos han de interpretarse de acuerdo con la Constitución. Por supuesto están disponibles para el constituyente, que, aunque esto es dudoso, podría suprimirlos o, esto con toda certeza, realizar modificaciones en la Norma fundamental con efectos derogatorios para los Estatutos. Todo esto es fácilmente entendible si se asume cabalmente la idea de la superioridad normativa de la Constitución.

Sin embargo esta dependencia constitucional no impide al Estatuto, como adelantábamos, asumir una cierta función constituyente, de manera que se trata de una norma que funge como constitución, y ello tanto en la propia comunidad territorial como en el mismo Estado. Este significado constitucional del Estatuto se deduce ya de su propia estructura normativa, en el plano dogmático u organizativo, que reproduce la propia de las constituciones; y se sigue de su actuación constitutiva, todavía más intensa que en el caso de las constituciones, pues aquellos crean la comunidad que no existe antes de ellos, determinando su organización institucional o encabezando su ordenamiento.

Como ocurre en el caso de las constituciones, las Comunidades Autónomas ni son ajenas a la producción de los Estatutos —aunque su intervención es más importante en el caso de las comunidades especiales, donde incluso hay un referéndum aprobatorio del proyecto de Estatuto antes de su aprobación por las Cortes—; ni sobre todo carecen de intervención en su reforma. Es, en efecto, en la reforma de los Estatutos donde se muestra más intensamente la potestad cuasiconstituyente de las Comunidades Autónomas, pues dicha reforma, ya se refiera a un Estatuto especial u ordinario, ni tiene lugar sin su verdadera iniciativa —con independencia de quien ejerza la propuesta— ni puede concluir sin su consentimiento, pues las Comunidades Autónomas pueden retirar dicho proyecto de reforma en cualquier momento.

De otro lado, la significación constitucional del Estatuto resulta además del hecho de que el mismo integra el parámetro normativo que el Estado ha de respetar para que sus normas no incurran en inconstitucionalidad.

La elucidación del significado de la soberanía hasta ahora ha consistido en desarrollar dos ideas principalmente; esto es, que el poder constituyente se atribuye al pueblo español, pero que,

en segundo lugar, a las nacionalidades se les reconoce un poder que tiene también un significado semiconstituyente, con un obvio efecto legitimador identitario, si se quiere decir así.

Si la diferencia entre soberanía, como poder del Estado, y autonomía, como poder de la Comunidad Autónoma, no quedase ilustrada con la consideración de sus dos manifestaciones obvias respectivas —el poder constituyente y la potestad semiconstituyente—, podríamos intentarlo reflexionando brevemente sobre la autodeterminación, como poder del soberano, que obviamente no tiene quien no lo es.

La reflexión sobre la autodeterminación que aquí acometamos sólo puede ser fragmentaria. Si se define correctamente como decisión soberana de una comunidad territorial sobre su propia forma política, ni está comprendida en nuestro sistema constitucional —en donde no falta el reconocimiento de otros derechos colectivos—, ni es lógico que lo estuviera. No se trata, a mi juicio, ni de un derecho moral de una colectividad, a no ser que nos encontremos ante un supuesto límite, en el que a modo de legítima defensa la autodeterminación pudiese asistir al derecho de autogobierno; ni es compatible con las exigencias de continuidad, permanencia y estabilidad del orden político, impensable con esta reserva de soberanía, de manera que sólo un orden político incuestionado es capaz de garantizar la observancia de sus mandatos y realizar de modo permanente la integración política.

Pero en esta ocasión, como decía, sólo querría llamar la atención sobre el significado nacionalista de la autodeterminación y la relación, conceptual y temporal, de la autodeterminación con la actuación del poder constituyente.

Evidentemente, las decisiones sobre el origen o el término de la vinculación política no son actos equiparables a las decisiones que se refieren a la configuración política de una comunidad o su modificación, de manera que obviamente su contenido es diferente. La decisión autodeterminista tiene un alcance constitucional, elemental y definitorio, si se quiere decir así, que puede acabar con una vinculación constitucional o prolongarse después en una actuación constituyente, pero no un contenido propiamente constitucional: el objeto de la decisión es diferente en el supuesto de la autodeterminación y en el de la situación constituyente. En lo que coinciden es en ofrecer aspectos de afirmación nacionalista. Como el momento constituyente, el ejercicio de la autodeterminación tiene una significación nacio-

nalista pero, como queda dicho, no se identifica con él: lo antecede o lo sigue.

Pero la significación constituyente de la autodeterminación plantea determinadas exigencias respecto a su ejercicio. Al respecto son importantes las observaciones hechas por el Tribunal Supremo del Canadá en relación con la autodeterminación de Quebec: la autodeterminación requiere de una clara voluntad o de un amplio apoyo electoral (mayoría clara y suficiente), debiendo reposar, como lo hacen de ordinario las actuales constituciones, en una base consensual amplia; y su ejercicio no es sólo una cuestión del territorio a separarse.

La perspectiva de la autodeterminación sirve también para entender la problemática de los derechos históricos, en la medida en que los mismos se presenten como derivados o manifestación de una soberanía propia. El significado jurídico y político de la recepción foral en nuestra Norma fundamental es muy importante, y al mismo me refiero cuando hablo de constitucionalismo foral, en cuanto nuestra Constitución se abre a la historia y muestra su pluralismo precisamente incorporando los fueros y admitiendo una variedad institucional que singulariza al País Vasco y Navarra; y también del foralismo constitucional, que eleva el rango de los fueros, dotándolos de una nueva base política —la voluntad del pueblo español, además de la del pueblo vasco y navarro— y protegiéndolos a través de sus propias garantías institucionales, pues la lesión foral es vulneración constitucional.

Pero en lo que no cabe pensar es en los derechos históricos como fuente o título de un poder originario y extraconstitucional. Ello jurídicamente es una aberración, pues el sistema constitucional no tolera una fuente de validez exterior a sí misma. El régimen foral es una institución constitucional, esto es, querida y reconocida por la Constitución, y sometida por tanto a ella. Así un entendimiento extraconstitucional de la foralidad, es decir, contrario a los principios de la Norma fundamental o que incurra en extralimitación por parte de sus órganos del sistema competencial nacional, supone o una ruptura o una infracción constitucionales (22).

---

(22) Téngase en cuenta que nos movemos exclusivamente en el plano jurídico, en el que la única fuente de validez, por lógica, ha de ser la Norma fundamental. La legitimación preconstitucional de los fueros se produce en el plano político. Esta perspectiva es la que resalta sobre todo en la disposición adicional del Estatuto de Gernika. De otro lado, la antijuridicidad de

El establecimiento de un nuevo orden político para el País Vasco (cuya solicitud, obvio es decirlo, es perfectamente lícita) sólo es realizable a través de la correspondiente modificación constitucional o estatutaria; pero no es alcanzable a través de una infracción constitucional, atribuyendo a una institución competencia para actuar fuera de su ámbito de potestades, con propósito constituyente, por ejemplo, presentándose como cumplimiento constitucional lo que en realidad es vulneración de este orden.

De modo que los derechos históricos no son una vía para la ruptura (23), sino un elemento de la Constitución relacionado con los principios de la misma, y perfectamente integrado en ella.

Si nos propusiésemos una valoración de conjunto acerca del tratamiento del problema nacional en nuestro sistema constitucional quizás podríamos concluir reconociendo, en primer lugar, un notable refinamiento conceptual al mismo. Se ha ideado una cobertura institucional para un caso de pluralismo territorial bastante complicado, y ello se ha hecho con miramiento de nuestra propia tradición intelectual y teniendo en cuenta los ejemplos de descentralización territorial que han llegado hasta nosotros. Puede decirse que el Estado autonómico es una contribución que hemos hecho al derecho constitucional contemporáneo y que habrá de ser utilizado como referencia —no necesariamente como modelo, pues las trasposiciones constitucionales no son nada fáciles de hacer—, a la hora de acometer procesos de descentralización o de intentar nuevas organizaciones políticas que no renuncien a la sustantividad de sus integrantes.

En segundo lugar, el sistema autonómico ha mostrado en la práctica, una vez que el orden constitucional se ha desplegado totalmente y la Constitución se ha completado con los Estatutos y a éstos han sucedido las leyes autonómicas, una notable capacidad de integración, funcionando razonablemente bien. Sin duda, ello ha sido posible en virtud, me atrevería a decir, de varios factores:

---

una actuación exorbitante de la disposición adicional primera se produciría exclusivamente en el nivel constitucional pero no equivaldría exactamente a una situación *de facto*.

(23) Agudamente, José Miguel de Azaola ha señalado que una utilización soberanista de la disposición adicional primera no sólo chocaría con la Constitución, sino que, ante todo, sería contraria a la propia idea de los fueros, inconcebibles sin el marco estatal español en que se integran.

## CONCLUSIONES

- a) Una actitud de moderación por parte del Estado central. Es cierto que existen instrumentos centrípetos a los que el Estado no siempre renuncia, pongamos por caso la legislación básica o la representación en los foros internacionales, especialmente la Unión Europea, pero la descentralización en España se ha mostrado como un proceso imparable y de efectos muy profundos, como lo indican el reparto del gasto público o el número de funcionarios de la Administración autonómica.
- b) La lealtad institucional de las autoridades autonómicas. Es muy frecuente poner de relieve las dificultades que al funcionamiento del Estado plantea su «fondo nacionalista», pero es de justicia reconocer que sin las tensiones nacionalistas el Estado autonómico no habría conocido seguramente su actual desarrollo «en serio», y además la corrección del comportamiento de las autoridades autonómicas, entre ellas naturalmente las nacionalistas, respetando las reglas del juego institucional.
- c) Observancia del sistema de reparto competencial constitucional y estatutario hecho valer por el Tribunal Constitucional, a través de una jurisprudencia bastante equilibrada, en términos generales, reconociendo límites a los poderes autonómicos o negándoles la exclusividad de sus atribuciones, pero insistiendo en el anclaje constitucional de las mismas, por tanto no a disposición del legislador central.
- d) La clave, sin duda, del éxito del sistema autonómico ha sido evitar los argumentos identitarios en las diferencias entre los poderes centrales o autonómicos. Lo que ha conseguido el Estado autonómico es ni más ni menos que los conflictos territoriales no se hayan presentado en términos esencialistas, como una colisión entre identidades o lealtades, sino como disputas competenciales, aducidas en términos jurídicos y en ellos solubles por los tribunales, y específicamente ante el Tribunal Constitucional. Ciertamente, para las Comunidades Autónomas, las competencias se reclaman en ejercicio del autogobierno, en cuanto instrumentos necesarios para la preservación de la propia identidad, pero admitiendo una solución pacificadora que no se considera en clave política—como imposición de un poder externo o como victoria ante el enemigo de la autonomía— sino de manera exclusivamente jurídica.

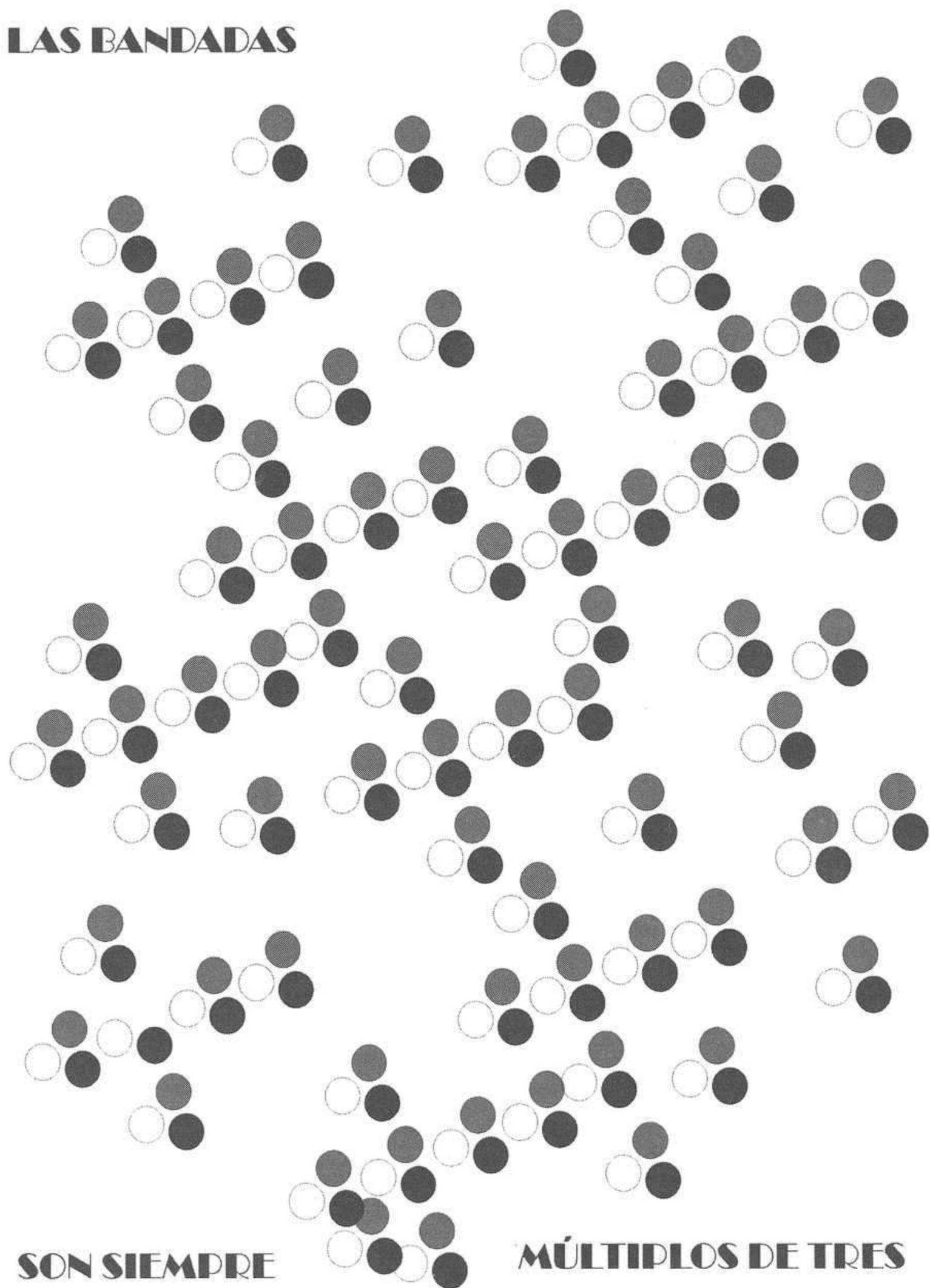
Baste comparar lo que son más de veinte años de funcionamiento normalizado, en donde se acepta la resolución de los

conflictos territoriales a través de las decisiones incontestadas del Tribunal Constitucional con lo ocurrido durante la Segunda República. Recuérdese al efecto cómo, al poco de la declaración de inconstitucionalidad de la ley catalana de cultivos por el Tribunal de Garantías en 1934, la Generalitat vuelve a hacer aprobar una ley equivalente a la anulada inmediatamente antes por dicha instancia jurisdiccional. El sistema del Estado integral republicano había saltado por los aires.

Queda, en tercer lugar, a considerar el problema del País Vasco. Nuestra convicción es que el mismo es soluble en o, en todo caso, a través del orden constitucional. El marco constitucional debe ser comprendido de modo instrumental y no como un dato necesariamente definitivo o eterno. Su modificación es, con todo, una operación muy delicada que sólo podría acometerse desde las coordenadas del consenso y del respeto a los derechos de todos.

---

# LAS BANDADAS



**SON SIEMPRE**

**MÚLTIPLOS DE TRES**

S.S.

*Científicamente comprobado. Junio 2001*

# NARRATIVA VASCA ACTUAL: CANON Y DIVERSIDAD (\*)

Francisco Javier Rojo Cobos (\*\*)

Una de las características de la literatura escrita en lengua vasca que más llaman la atención al lector, es la impresión de ser una literatura sin pasado, siempre situada en el momento fundacional. A menudo parece que muchos escritores vascos actúan como si antes que ellos nadie hubiera escrito en vasco, como si cada escritor estuviese inventando una y otra vez esta literatura en el momento de su propia escritura.

Esta impresión, sin embargo, es más aparente que real, y creo que puede relacionarse con la curiosa situación en que se encuentra la cuestión del canon en la literatura vasca. En lo referente a este tema puede decirse que sí parece haber un canon literario, pero que pocos creen en él, entre otras cosas, porque no parece que nos pueda equiparar a las literaturas vecinas. Más que un punto de apoyo sobre el que sustentar la propia labor literaria es un lastre que limita la actuación de los escritores.

Simplificando mucho la situación y limitándonos a las obras en prosa, podemos decir que la historia de la literatura vasca hasta 1936 está marcada por la creación de un modelo literario, que podríamos definir como religioso-argumentativo, para posteriormente sustituirlo por un modelo patriótico-narrativo.

El modelo religioso-argumentativo se desarrolla fundamentalmente durante los siglos XVI al XVIII, y está formado básicamente por obras de carácter ascético. Dentro de este modelo no existen, salvo excepciones (como, por ejemplo, la obra poética de Arnaut de Oihenart, 1592-1667), diferencias notables entre

---

(\*) Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de investigación 1/UPV 00033-130-H-14036/2001 de la UPV-EHU.

(\*\*) UPV-EHU.

**La literatura en lengua vasca presenta diversas tendencias que hacen de ella algo heterogéneo, a veces contradictorio e incomprensible, sobre todo para el que se acerque a esta literatura con el prejuicio de la correlación cultural en lengua vasca, nacionalismo, violencia.**

las obras en prosa y en verso, ya que tanto unas como otras presentan los mismos planteamientos estéticos e ideológicos. Generalmente se suele considerar como figura más importante de esta forma de hacer literatura, el auténtico canon de nuestra literatura religiosa, y de paso de la escritura en prosa, a Pedro de Axular (1556-1644) y su obra *Gero*, [«Después»], publicada en 1643, obra de carácter ascético que pretende mostrar los peligros que tiene para el alma retrasar la conversión. Y como complemento a esta literatura en prosa, podemos considerar la obra en verso de Joannes Etcheberri de Ciboure.

El segundo modelo, el que he denominado patriótico-narrativo, está representado, fundamentalmente, por Domingo de Aguirre (1865-1920), escritor que a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, establece de una forma casi completa el modelo literario costumbrista, copiado, imitado y reescrito una y otra vez por los autores más apegados a la tradición. A partir de su obra, el Caserío (marco de su novela *Garoa*, [«El helecho»], de 1907) y el Pueblo de Pescadores (marco de *Kresala*, [«Salitre»], de 1901) serán los espacios esencialmente vascos, donde transcurre de forma casi idílica la vida de los personajes más auténticamente vascos, alejados del peligro que para el alma sencilla de estos personajes representa el ambiente urbano. Curiosamente, Domingo de Aguirre, sacerdote y de ideología carlista-integrista, no era nacionalista, pero influyó decisivamente en la literatura desarrollada en torno al nacionalismo vasco, ya que éste se apropió de su visión idílica de la sociedad tradicional vasca.

Entre estos dos modelos, literariamente diferentes, pero ideológicamente muy semejantes, el siglo XIX representaría un tiempo de transición, en el cual la narración se aleja del carácter subsidiario respecto a la argumentación, lugar que le otorgaba la retórica clásica y en el que se encontraba la obra de Axular. Obras de carácter piadoso, pero ya claramente narrativas, como la literatura hagiográfica que se da abundantemente en este siglo, pueden servirnos para ejemplificar este proceso de transformación. Algunas de estas obras tienen todavía hoy cierto interés, ya que sus autores suelen ser narradores bastante hábiles. Las más destacadas me parecen *Bi saindu hescualdunen bizia* [«Vida de dos santos vascos»] publicada en 1867 por Francisco Laphitz (1832-1905), que narra de forma novelada las vidas de Ignacio de Loyola y de Francisco de Javier, y *Asis-co Loria* [«La gloria de Asís», 1885] de Crispín de Beobide (1848-1891), en torno a la vida de Francisco de Asís. Otra obra que podemos considerar como de transición es *Peru Abarca*, de Juan Antonio de Moguel (1745-1804), no publicada hasta 1881.

Así las cosas, parece que sí, que en la literatura vasca ha habido escritores canónicos (la ironía es casi obligada), y que éstos han sido Pedro de Axular y Domingo de Aguirre.

¿Qué nos queda en la actualidad de ellos? La formación de la prosa vasca moderna a partir de los años cincuenta y sesenta no es ajena al redescubrimiento de la obra de Axular, debido sobre todo a la labor de Luis Villasante. De cualquier forma, la hipervaloración de las cuestiones estilísticas que durante mucho tiempo han ido lastrando la literatura vasca, hasta el punto de que hacer buena literatura ha sido confundido con escribir bien en el sentido más estrictamente lingüístico, creo que es una consecuencia directa de este tipo de modelos. Se puede decir que a partir del momento en que la visión del mundo que nos ofrecen estos autores deja de tener valor para el lector, la atención de éste se centra casi exclusivamente en su lengua. O para decirlo más simplemente, ya que no cuentan nada que interese al lector, valoremos la lengua que utilizan, obsesionados, casi, con la necesidad de tener nosotros también autores clásicos.

En estos últimos años los autores vascos se están liberando, afortunadamente en mi opinión, de esta presión estilística. Después de 1936, la literatura vasca se ha movido entre epígonos de Domingo de Aguirre (mucho más pesimistas que él, por otra parte, como no podía ser de otra forma), e intentos de crear una literatura autónoma, acorde con las exigencias del lector moderno. Este cambio, que venía gestándose desde años anteriores, se realiza, fundamentalmente, en los años sesenta gracias a Gabriel Aresti, y con Ramón Saizarbitoria como el más destacados de sus intérpretes. Ahora bien, ¿implica esto un cambio en el canon literario, o simplemente la destrucción del canon como tal? Creo que en estos momentos falta una perspectiva suficiente para poder evaluar esta nueva situación.

Si dejamos al margen las figuras más destacadas de la narrativa vasca actual (Bernardo Atxaga, Anjel Lertxundi y el ya mencionado Ramón Saizarbitoria, autores cuyas obras son traducidas habitualmente al castellano), podemos percibir la presencia de ciertas características que nos parecen indicar el desarrollo de una nueva forma de narrativa, que apuntaría a modelos diferentes.

Un rápido repaso a las obras narrativas de estos últimos años (me voy a centrar sobre todo en la narrativa publicada con posterioridad a 1995) nos presenta entre otras las siguientes características:

- El idioma no se presenta como problema en sí.
- Revisión de la literatura de género.
- La realidad político-social del País Vasco (ETA, la violencia callejera, el conflicto político) generalmente se soslaya. Si se menciona, suele hacerse de una forma muy marginal.
- El aumento llamativo del número de escritoras no ha traído como contrapartida una sensibilidad literaria nueva, diferente.

**EL IDIOMA NO  
SE PRESENTA  
COMO PROBLEMA  
EN SÍ**

Se acaba de mencionar que la pervivencia de los autores clásicos en la literatura vasca actual se ha realizado por la hipervaloración de las cuestiones estilísticas. En los autores de estos últimos años, en cambio, esta cuestión no parece ni siquiera plantearse. Autores como Jasone Osoro, Harkaitz Cano o Ixiar Rozas escriben sin que el idioma se presente como problema, tanto en la forma como en el contenido.

En lo referente a la forma, utilizan un idioma claro, transparente, lacónico a veces, sin pirotecnia estilística y alejado de las tendencias casticistas que a veces nos invaden (téngase en cuenta que la traducción vasca de la palabra «castizo» es «jatorra», que también se puede traducir por «perfecto», «auténtico», «agradable»...). Utilizan una forma expresiva heredera de los medios de comunicación (algunos autores provienen del periodismo; los tres que acabo de mencionar, trabajan o han trabajado como guionistas para series televisivas). Desde el punto de vista estrictamente literario, esta forma de expresión nos remite directamente a Raymond Carver, figura sin la cual es incomprensible la narrativa vasca más joven de los últimos años.

Este rasgo creo que es especialmente significativo a la hora de establecer un cambio generacional en la literatura vasca. En mi opinión define de una manera clara a los autores nacidos con posterioridad a 1970.

En cuanto al contenido, la lengua tampoco es un problema. Los autores no se plantean normalmente cuál es el idioma que utilizan los personajes. Este tema, que parece casi obvio para escritores situados en comunidades lingüísticas homogéneas, puede llegar a ser un obstáculo si el autor se mueve en una comunidad en la que se utilizan diferentes lenguas. Para algunos autores, determinar cuál es el idioma que utilizan los personajes, el idioma que aparece en una valla publicitaria, o que se escucha

casualmente en el metro, es un motivo de preocupación que llega a condicionar su planteamiento estético.

Pero en la práctica parece que carece de tanta trascendencia. La convención literaria ayuda a superar el problema, de forma que cualquiera que sea el idioma en que aparece un diálogo, el lector entiende inmediatamente en qué idioma se realiza. Es decir, no tiene por qué darse una correlación entre el idioma utilizado y el referido.

En otras ocasiones, la convivencia entre las lenguas aparece de una forma expresa. Se utilizan las diferentes lenguas, sobre todo en las partes dialogadas. En ambos casos esto no representa un problema para los autores, o por lo menos no en la medida en que lo representaba para otros escritores, preocupados por hacer una reflexión sobre la lengua y exponer de forma realista su situación.

El autor puede, por último, evitar el problema situando acción y personajes fuera del País Vasco.

Superadas las polémicas sobre el realismo, la lengua que utilizan los personajes (la lengua referida), no tiene por qué coincidir con la lengua expresada por el narrador.

Una de las características que la crisis de la modernidad ha traído a la literatura consiste en una revisión y revalorización de la literatura de género.

## **REVISIÓN DE LA LITERATURA DE GÉNERO**

La novela negra, la ciencia ficción, la narrativa histórica (por mencionar tres de los subgéneros más habituales en la narrativa actual) estaban generalmente marginadas, como obras de consumo o subliteratura, como si no fueran realmente obras literarias.

Superado este prejuicio y con el reconocimiento de que la intertextualidad es una característica de toda obra literaria, la literatura de género ofrece al autor actual un marco desde el cual elaborar su propia obra.

En el caso de la literatura vasca, la literatura de género más utilizada en este proceso de reelaboración es, sin duda, la novela negra. En segundo lugar encontraríamos la narrativa histórica. De los tres subgéneros arriba mencionados, la ciencia ficción, en cualquiera de sus formas, es prácticamente inexistente en la narrativa en euskara.

No sé si el País Vasco es un lugar especialmente privilegiado para el desarrollo de la novela negra, pero cualquier autor que quiera dar un poco de intriga a su obra, se desliza casi sin darse cuenta a este género. En algunos casos, su obra es casi una imitación del modelo clásico. En *Esker mila, Marlowe* [«Muchas gracias, Marlowe»] de Miguel Ángel Mintegi (1996), el autor desde el título mismo nos remite a su modelo: el investigador privado, cínico y desengañado, pero romántico en el fondo, Philip Marlowe, personaje cuyo nombre nos trae ecos de una literatura legendaria. Esta novela tiene todos los elementos que se le suponen al modelo creado por Raymond Chandler. Un protagonista semejante, que se ve envuelto en un investigación, sencilla al principio, pero que poco a poco se va complicando hasta crear en torno a él una red de la que casi no puede salir, todo ello aderezado con algo de historia romántica y algunas palizas, para descubrir al final, lo que ya nos había mostrado el escritor americano: la corrupción (casi la degeneración) que en algunos casos se oculta detrás de la riqueza. La acción de la novela de M.Á. Mintegi transcurre fundamentalmente en San Sebastián, pero lo mismo podría haber transcurrido en cualquier otra ciudad, dentro o fuera del País Vasco, dada la falta de concreción en las descripciones. Todos los elementos de esta novela nos recuerdan, por tanto, su modelo, de forma que casi podemos hablar de una novela-homenaje al creador de Philip Marlowe. Evidentemente una novela tan respetuosa con el modelo clásico presenta, a pesar de lo tópico, una intriga interesante.

Otras novelas presentan unos planteamientos más audaces a la hora de desarrollar la trama dentro de un marco más o menos identificable como propio de la novela negra. En *Rock'n Roll*, de Aingeru Epaltza (2000), el protagonista, un pobre periodista pamplonés, cuya vida privada se desmorona por momentos, se verá enredado en una trama donde se mezclarán asesinatos, robos y extrañas sectas, realidad y apariencia, falsas hipótesis y casualidades, amigos y enemigos, de forma que este protagonista no entenderá prácticamente nada de lo que ocurre a su alrededor. Humor y amargura a partes iguales aderezan esta obra. El planteamiento es diferente a los de la novela negra tradicional, a pesar de que en apariencia se repiten los tópicos del género. En el modelo tradicional, clásico, un investigador quiere descubrir una verdad oculta, cueste lo que cueste; el investigador, después de muchos esfuerzos, logra su objetivo. En esta novela de Aingeru Epaltza estamos, al principio, ante una situación semejante, pero el resultado será completamente diferente. El intento por descubrir la verdad hará que la verdad misma se transforme y se complique, y cuando al final logra descubrirla,

se dará cuenta de que en esta búsqueda ha perdido mucho más de lo que ha ganado... y de que quizás esté todavía equivocado.

El recurso a los tópicos de la novela negra sirve incluso para destruir sus propios planteamientos y poner en evidencia el carácter convencional de este género. Esta parece ser la intención de Joxemari Iturralde en una novela que tiene este curioso título: *Euliak ez dira argazkietan ateratzen* [«Las moscas no aparecen en las fotos»], 2000. En principio, como en los casos anteriores, nos encontramos con un personaje que tiene que descubrir algo, un investigador privado, Julio Rekexo, heredero, como no puede ser de otra forma, de Chandler. Toda la novela esté llena de casualidades absurdas, que tejen en torno a este personaje una tela de araña en la que se encuentra atrapado. A diferencia de la novela de Aingeru Epaltza, que trataba de dar una coherencia racional a los sucesos aunque se plantearan algunas dudas, en esta novela de Joxemari Iturralde el personaje no llega a ninguna conclusión, los hilos de la trama quedan sueltos y el lector no puede evitar una cierta inquietud al darse cuenta de que lo que aparentemente es racional, no es más que una casualidad, una casualidad a la que se intenta dar una vez más una explicación racional, llegando así a un laberinto sin salida, donde todo parece estar controlado por una fuerza superior que se divierte haciendo sufrir a los personajes. La investigación de este personaje se transforma así en una metáfora de la condición humana, a partes iguales kafkiana y aparentemente convencional.

Además de estas novelas realizadas desde postulados próximos a la novela negra, la lista de obras que de una forma u otra recurren a elementos propios de este género es larga y se pueden rastrear sus huellas en obras de todo tipo.

Algo parecido a lo que ocurre con la novela negra, ocurre también con la novela histórica.

La narrativa histórica ha sido un recurso habitual en la literatura vasca del siglo XX. Incluso el primer texto novelesco escrito en euskara, plenamente identificable como novela, es una obra de tema histórico, del ya mencionado Domingo de Aguirre, titulada *Auñemendiko Lorea* [«La Flor de los Montes Pirineos»], publicada en 1898. Con el resurgir del género a finales del siglo XX, algunos autores vascos se han encontrado con que estaban, sin darse cuenta, casi en la vanguardia de la narrativa mundial, aunque, a decir verdad, prácticamente no hay ejemplos de la llamada «metaficción historiográfica».

Entre las obras que podríamos situar dentro de los parámetros de la novela histórica, se puede citar la voluminosa *Lur bat haratago* [«Una tierra más allá»], 2000, escrita por un habitual de las letras vascas, Joan Mari Irigoien, autor de un estilo muy marcado y fácilmente identificable. La novela, que transcurre en la segunda mitad del siglo XVII, tiene como punto de partida una convención habitual en la narrativa histórica: el texto se presenta como un texto escrito por el protagonista a un amigo, lo que le da pie para utilizar la primera persona narrativa, de forma que el protagonista cuenta tanto su trayectoria vital como la justificación de sus actos, en busca de la libertad, una libertad abstracta, relacionada con cuestiones casi exclusivamente relativas a temas de conciencia. La intención del autor (la búsqueda por parte del personaje de esta libertad abstracta) lastra de una forma absoluta todo el texto. Los personajes no son realmente personajes, sino la materialización de actitudes contrapuestas ante la diversidad de cuestiones que se plantean. Las acciones, por su parte, parecen provistas siempre de un sentido alegórico. El texto, por último, intenta imitar en la composición de la frase la literatura barroca (los personajes admiran la prosa de Axular), pero cae una y otra vez en el pastiche. A pesar del esfuerzo que, sin duda, ha realizado el autor, me parece una novela en la que casi todo parece determinado por las tesis en torno a la libertad que se quieren exponer. En consecuencia, el País Vasco del siglo XVII que se describe en esta novela tiene una apariencia etérea, irreal y acrónica.

### **LA REALIDAD POLÍTICO-SOCIAL DEL PAÍS VASCO**

Mikel Hernández Abaitua, en una novela titulada *Ohe bat ozeanoaren erdian* [«Una cama en medio del océano»], 2001, daba cuenta de un hecho bastante llamativo de la literatura vasca: el hecho de que la mayoría de escritores actuase como si éste fuera un país normal, sin conflictos ni violencia política. Esta aparente normalidad que aparece en la literatura contrasta con la situación que los medios de comunicación reflejan continuamente.

No sé si estadísticamente se puede verificar esta opinión, pero de cualquier manera, de una forma puramente intuitiva parece que es así.

Puede haber varias causas de este aparente olvido: la normalidad con que se llega a vivir esta situación, de forma que se considere un hecho tan asumido como el tiempo atmosférico; el cansancio que produce tener que ser testigo un día sí y otro también de actos violentos, lo que lleva a algunos autores a eludir el tema; la sensación de sentirse manipulado, al equipararse

cultura en euskara, nacionalismo y violencia; en algún caso el miedo a definirse, en cualquiera de los sentidos... Creo que el que más peso tiene de todos los que he mencionado es el segundo, el hastío que produce la situación.

De cualquier forma, es llamativo el hecho de que en cualquier novela situada en el País Vasco, se realicen tan pocas menciones a este tema. Muchas veces los personajes se mueven por las ciudades, cogen metros y autobuses, trabajan o estudian, van a la compra o de copas por la noche... y no les pasa absolutamente nada relacionado con la situación de violencia. Ni siquiera mencionan lo que aparece en los medios de comunicación, como si no leyeran periódicos o no vieran la televisión.

Por eso mismo son tan llamativas las excepciones. Mientras la aparente normalidad destaca sobre todo en los autores más jóvenes, estas excepciones, cada vez más numerosas, están protagonizadas generalmente por los autores de mayor experiencia. Escritores conocidos como Atxaga o Saizarbitoria han tocado en algunas de sus últimas obras, de una forma más o menos directa, esta cuestión.

Entre las obras de estos últimos años que de una forma u otra abordan esta tema cabe destacar la novela ya mencionada de Mikel Hernández Abaitua. El argumento recuerda una situación bien conocida en la realidad: un profesor decide dejar el País Vasco (en este caso para ir a Italia), ya que no puede soportar la presión a la que está sometido. En la novela se cuenta este viaje, que el protagonista realiza en coche, a medio camino entre una huida y un viaje iniciático (nombres como Buttor o Svevo vienen a la memoria al leer esta novela). El protagonista reflexiona sobre la situación en que se encuentra el País Vasco, el camino sin salida al que le está llevando la violencia política. En un momento determinado incluye como capítulo un texto (reedición de otro publicado anteriormente como narración independiente en *Ahotsak* [«Voces»] de 1996), en el que dirige una carta a un hipotético militante de ETA, antiguo escritor. Cualquier lector vasco con cierta experiencia identifica sin grandes dificultades a este personaje, al que el protagonista dirige sus reproches.

Otras veces la situación del País Vasco sirve como marco normal para la vida de los personajes, estén o no influidos por esta situación. Este es el caso de las narraciones de Iban Zaldúa, autor que alterna la escritura en euskara y en castellano. En sus dos últimos libros en euskara, *Gezurak, gezurak, gezurak* [«Mentiras, mentiras, mentiras»], 2000, y *Traizioak* [«Traicio-

nes»], 2001, este autor intenta reflejar de una forma natural, casi como si fuera un elemento más del paisaje vasco, diversos aspectos de la situación de violencia así como de la situación política en general. El resultado es contradictorio. Evidentemente utilizar como marco en una narración cualquiera la violencia callejera, por ejemplo, llama la atención del lector, pero produce un efecto de extrañamiento al quedar como un elemento casi folclórico, como un elemento más del paisaje vasco: los parques, el Guggenheim, un autobús quemado, el estadio de Anoeta, un coche-bomba... Todo parece estar en un mismo plano. Es, sin duda, un efecto buscado por el autor. La aparente intrascendencia con que se describe una situación tan grave, sólo sirve para remarcar su gravedad.

Joseba Sarrionandia también ha intentado tomar como punto de referencia la situación del País Vasco. En su novela *Lagun izoztua* [«El amigo congelado»], 2001, ganadora, con polémica, del Premio de la Crítica, cuenta tres momentos de la vida de Goio, un refugiado vasco en Centroamérica. Dejando a un lado sus valores literarios (riqueza simbólica y complejidad narrativa, sobre todo en una serie de capítulos contados en segunda persona y en tiempo futuro), y algunas estridencias producto de lo que se podría llamar paranoia del refugiado, esta novela es especialmente interesante por dos aspectos. Ofrece, en primer lugar, un punto de vista bastante extendido en el País Vasco, sobre todo en el ámbito de la izquierda radical, que equipara a los vascos con una tribu. El País Vasco no es, desde este punto de vista, estrictamente hablando un lugar real, situado en una geografía determinada, sino un espacio mítico, siempre lejano e inalcanzable, construido a base de nostalgias y sentimientos. En segundo lugar, el protagonista es un refugiado, un fugitivo, pero en ningún momento se explica en la novela por qué es un fugitivo, en ningún momento se dice lo que todo lector debe imaginar (que pertenece a ETA, que ha cometido algún atentado). Este silencio, más llamativo si cabe por el tema de la novela (entre otras cosas, el personaje sufre una extraña enfermedad que le ha dejado mudo), nos remite casi de una forma metafórica al silencio de que hablaba Mikel Hernández: intentar olvidar y poder, así, evadirse.

De cualquier forma y contrariamente a lo que pudiera pensarse, hay pocos autores que utilicen esta realidad del País Vasco para dar una visión cercana a la de la izquierda radical. Destaca, como se ha dicho, el silencio, probablemente un silencio utilizado como medio de autodefensa ante la realidad.

## EL AUMENTO DE ESCRITORAS NO HA TRAÍDO UNA SENSIBILIDAD LITERARIA NUEVA

En estos últimos años han sido varias las escritoras que han publicado alguna obra narrativa en euskara. Una lista realizada sin ningún afán de exhaustividad nos ofrece esta serie de autoras: Aurelia Arkotxa, Yolanda Arrieta, Itxaro Borda, Lourdes Oñederra, Jasone Osoro, Ixiar Rozas, Arantxa Urretabizkaia, Ana Urkiza... algunas de ellas recién llegadas a la literatura; otras, autoras con una trayectoria literaria amplia.

Pero contrariamente a lo que se pudiera pensar, no parece que el aumento de escritoras haya traído consigo un cambio más o menos perceptible en la forma de hacer literatura, ni en la sensibilidad estética.

Las últimas autoras incorporadas a la literatura vasca (como por ejemplo, Jasone Osoro o Ixiar Rozas) no presentan diferencias llamativas con los representantes masculinos de su misma generación. Mucho más llamativa es la diferencia existente entre la obra de Lourdes Oñederra (nacida en 1958) y Jasone Osoro (1971), que la existente entre esta última y Harkaitz Cano (1975), por poner un ejemplo.

Parece cada vez más evidente que eso que ha venido llamándose escritura femenina no es más que una convención literaria, o un tópico si se quiere, a veces simplemente una etiqueta comercial, surgido al pario de una generación para la cual el feminismo ha pasado de ser una ideología política a ser una forma de crítica literaria; aunque, seamos sinceros, esto mismo ha ocurrido con la mayoría de las ideologías que pretendían dar una explicación totalizadora de la realidad.

La novela de Lourdes Oñederra, *Eta emakumeari sugeak esan zion* [«Y la serpiente le dijo a la mujer»], 1999, buena narradora en su estilo, aunque se prodigue tan poco en la literatura, nos muestra un proceso de depuración de los elementos utilizados para la creación de una obra narrativa, con el cual pretende suprimir todo aquello que no sea esencial. Gracias a este proceso, personajes, acciones, tiempo y espacio, quedan limitados a la conciencia del personaje narrador y a la huella más o menos profunda que esos elementos dejan en ella. La obra literaria es, así, la expresión de una conciencia que medita sobre sí misma y su relación con los demás. En este caso la conciencia privilegiada con el punto de vista es la de una mujer que analiza su relación con dos hombres.

Jasone Osoro en sus dos libros de narraciones (*Tentazioak* [«Tentaciones»], de 1998, y *Korapiloak* [«Complicaciones»], de 2001) presenta una visión diametralmente opuesta a la de

Lourdes Oñederra. Si en ésta los personajes eran apenas una conciencia o el reflejo de los demás elementos de la narración en esa conciencia, en la narrativa de Jasone Osoro los personajes son sobre todo las acciones que realizan, acciones a veces extravagantes, que los sitúan en el límite de la patología, con la intención última de satisfacer el deseo, generalmente sexual. Para estos personajes, amor, deseo y sexo no son más que diferentes aspectos de lo mismo. Ya se ha mencionado la importancia que tiene la lectura de Raymond Carver para los autores de esta última generación. La forma lacónica, a semejanza de la de Carver, es una de las bases sobre la que se sustenta la narrativa de Osoro. Pero sin duda hay una diferencia esencial que distingue a Carver de los autores influidos por su literatura, y creo que esto no ocurre solamente en la literatura en euskara. Se asume la expresión desnuda de Carver, pero no llega a expresarse el terror de lo cotidiano en la forma magistral en que lo hace el autor norteamericano y que lo convierte en imprescindible.

He mencionado cuatro características de la literatura vasca de estos últimos años. Podrían añadirse algunas más. Por ejemplo, el recurso al humor, más sarcástico que irónico, que aparece en bastantes obras, sobre todo de narrativa breve. Humor que en bastantes casos sitúa la obra en el límite del chiste. También podría hablarse de la situación especial en que se encuentra lo que podría llamarse literatura de consumo, desarrollada a la sombra de la enseñanza del euskara a adultos.

También faltan bastantes nombres en esta visión de conjunto que he pretendido dar. Pello Lizarralde, uno de los narradores más originales de la literatura vasca, autor en estos últimos años de algunas de las obras narrativas más interesantes, no puede quedar sin mención. El hecho de situarse voluntariamente al margen de las corrientes principales hace que a veces nos olvidemos injustamente de él. Y es que cuando todo el mundo está envuelto en esta sociedad de la información, Pello Lizarralde nos habla en un libro de narraciones con el título en francés *An ange passe* y con el significativo subtítulo en euskara «Isilaldietan» [«En los silencios»], de 1998, de lo difícil, cuando no imposible, que resulta la comunicación entre las personas.

En definitiva, la literatura en lengua vasca presenta diversas tendencias que hacen de ella algo heterogéneo, a veces contradictorio e incomprensible, sobre todo para el que se acerque a esta literatura con el prejuicio de una correlación semejante a la

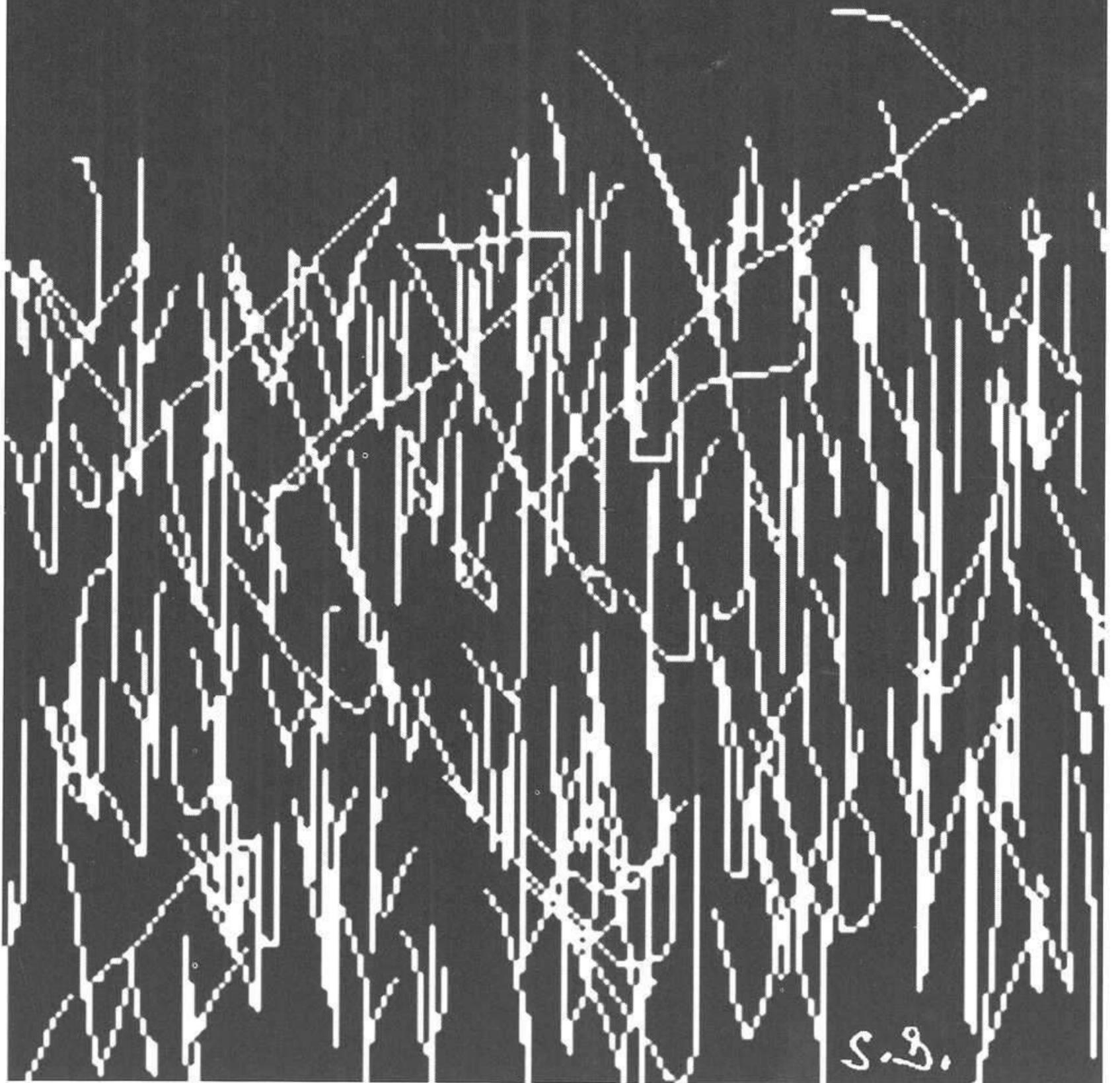
mencionada anteriormente (cultura en lengua vasca, nacionalismo, violencia).

Esto no significa que sea una literatura normalizada. En estos momentos en los que destaca la estética de la recepción, ahora que se valora al receptor como elemento imprescindible de la comunicación literaria, sin el cual la obra carece de sentido, seguimos sin tener claro cuál es el perfil del receptor de la literatura en euskara, al margen de los lectores especialistas o de los lectores obligados.

Por otra parte, las figuras más importantes de la literatura vasca siguen siendo hoy en día prácticamente los mismos autores que hace quince o veinte años: Atxaga, Saizarbitoria o Lertxundi, cada uno en su estilo y al margen de los gustos de cada lector, siguen destacando sobre los demás narradores. Y con esto se cierra el círculo: ¿Forman estos autores el canon actual de la literatura vasca? ¿O en su individualidad no hacen más que destacar la diferencia existente entre ellos y la mayoría de los autores vascos, que han decidido dirigirse por otros rumbos, con frecuencia más convencionales y menos arriesgados?

Con la perspectiva actual no podemos saber si las tendencias expuestas en estas líneas se van a convertir en las corrientes predominantes en la literatura vasca, o desaparecerán con el paso de unos pocos años.

**Los juncos  
sí bailan al son del  
aire**



*Me consta, por observación. Junio 2001*

# LENGUA E IDENTIDAD

Iñaki Iriarte López (\*)

*Hay una relativa  
relatividad lingüística.*

J. L. PINILLOS

## INTRODUCCIÓN

El interés en algunas de las Comunidades Autónomas por promocionar el conocimiento y uso de las lenguas locales a partir de la Transición democrática ha generado en nuestro país un debate casi permanente en torno a las relaciones entre lengua e identidad colectiva (1). La polémica sobre los nacionalismos periféricos que estamos viviendo desde mediados de los años noventa no ha hecho sino avivar la discusión, dividiendo a los contendientes en dos grandes grupos.

Por un lado, por parte de quienes impulsan la difusión del conocimiento de las lenguas locales, se ha argüido su importancia cardinal como expresión de la personalidad diferencial de cada región. Si alguna lengua desapareciera, se sugiere más o menos abiertamente, también lo haría la identidad del colectivo que la tiene como patrimonio. Cada lengua expresaría la manera de concebir la realidad de la *etnia* que la usa. Su supervivencia, por tanto, sería absolutamente vital al ser de cada comunidad en cuestión. Dado que todas las demás lenguas del Estado han retrocedido históricamente frente al castellano, algunos de sus promotores, en su afán de desarrollar las personalidades regio-

---

(\*) Departamento de Derecho Constitucional e Historia de los Movimientos Políticos y Sociales, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

(1) Uno de los primeros textos en torno al problema de la pluralidad lingüística de España y sus dificultades prácticas sería el trabajo de A. López Basaguren (1988). Ya en la década de los noventa cabría citar a J. Prieto de Pedro (1991); M. Siguán (1992); A. Grijelmo (1991); M. Jardón (1993); los trabajos recogidos en A. Bastardo y E. Box (1994); y en J. Azurmendi (1998). Los últimos años han acrecentado este interés en los problemas de identidad y política lingüística. Muestra de ello serían los ensayos de M. Azurmendi (1999); A. Arteta (1999); J. Royo (2000); J. R. Lodares (2000); F. Ovejeros (2000) y J. C. Moreno (2000). La lista, desde luego, no es exhaustiva.

**Sin desdeñar el significado identitario de una lengua, hay que rechazar que la misma remite a una comunidad ideológica, en el sentido de colectivo que comparta una concepción del mundo o un sistema de valores.**

nales, van todavía más allá, preconizando la conveniencia de restaurar a cada idioma sus dominios propios (2) por medio de políticas lingüísticas que favorezcan la extensión del conocimiento y uso de cada lengua en cuestión.

Especialmente por parte de algunos críticos a los nacionalismos periféricos se ha respondido a estas pretensiones «restauracionistas» enfatizando la condición de las lenguas como *instrumentos para la comunicación*. Éstas, viene a decirse, sirven en la medida en que permiten que los seres humanos se comuniquen entre sí y no a modo de epifanías del alma de una cultura o de un colectivo dado. De hecho, a lo largo de la historia, existen muchos casos de grupos étnicos que abandonaron su lengua y adoptaron otra, sin que eso supusiera su desaparición.

---

(2) En realidad, y en la medida en que la geografía lingüística ha sido desde antiguo muy variable, determinar en cada caso cuál sea exactamente ese dominio se revela una tarea bastante complicada. Como todos los que pretenden restaurar algo (da igual si un monumento o una costumbre), los partidarios de recuperar las lenguas locales tropiezan, en efecto, con el problema de un pasado *demasiado* heterogéneo. El caso del vascuence, presente en dos comunidades españolas, pone a las claras la posibilidad de diferentes criterios *regeneracionistas* y la relevancia política y educativa de la opción que se elija. En la Comunidad Autónoma Vasca los gobiernos autónomos, atendiendo al criterio de que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos lingüísticos, han optado por extender el vascuence a todo su territorio. Esto ha supuesto promocionar el uso y aprendizaje de la lengua vasca a áreas donde no se hablaba desde el siglo XII, es decir, mucho antes de que el vasco desapareciera de zonas como La Rioja y el Alto Aragón (donde hoy nadie piensa en recuperarlo) y mucho tiempo antes también de que desapareciera en Vascongadas el occitano (cuyo uso tampoco nadie parece estar por la labor de recuperar). En la Comunidad Foral Navarra, en cambio, y atendiendo al criterio de diferentes derechos lingüísticos de acuerdo al lugar de residencia, se ha optado por dividir la provincia en tres zonas: una donde el euskera pervive como lengua cotidiana de la mayoría de la población o donde, siendo minoritaria, su pérdida data de fechas muy recientes (los años cincuenta o sesenta); otra zona donde el porcentaje de vascohablantes es muy minoritario, en torno al 8%, y donde la pérdida tuvo lugar esencialmente a partir de finales del XIX; y una tercera parte donde el porcentaje de vascohablantes está en torno al 3%. Las localidades englobadas en esta zona habrían perdido el euskera entre los siglos XI y XIX. El fomento de la lengua varía de acuerdo a la zona: desde la promoción de la zona vascófona, hasta la pasividad de la zona no vascófona, pasando por una promoción parcial en la zona mixta (hoy, por cierto, muy discutida). La delimitación, con todo, no deja de ser problemática. Dejando al margen la espinosa cuestión de los ayuntamientos donde la desaparición del idioma data de las mismas fechas y que, no obstante, «caen» en zonas diferentes, está la cuestión de qué límites temporales habría que escoger como criterio para recuperar o no el idioma. ¿Por qué se debe promover el vascuence allá donde se perdió hace cien años y no donde lo hizo hace ciento veinte? ¿Por qué promoverlo en Estella y no en Aranguren?

Las lenguas, por tanto, son simplemente un medio para un fin, a saber: comunicarse, intercambiar información. O, como dice J. Royo (2000: 41), son «una forma y no un contenido», «no un mundo, sino una forma de acceso al mundo».

A menudo los detractores de las políticas lingüísticas «restauracionistas» se refieren al hecho de que, según los expertos, la mayoría de las lenguas que se hablan en el mundo (unas 4.500, acaso más), desaparecerán en el plazo de un siglo, sobreviviéndoles sólo dos centenares, aproximadamente (3). ¿Por qué, se preguntan, invertir tantos esfuerzos para rehabilitar y extender entre los ciudadanos de unas regiones lenguas minoritarias, probablemente destinadas a desaparecer en un plazo relativamente corto de tiempo, cuando no sólo existen lenguas con mayor potencial comunicativo que aprender sino, sobre todo, cuando se dispone ya de una lengua, el castellano, común a todos ellos? Dicho metafóricamente: ¿en nombre de qué ficción historicista se pueden restaurar estrechas vías de comunicación de escaso futuro, desdeñando las grandes autopistas, mucho más eficaces a la hora de posibilitar el entendimiento?

No es ningún secreto que, en gran medida, estas discusiones reproducen en en fondo el debate en torno a la naturaleza del lenguaje iniciado a mediados del siglo XVIII entre racionalistas, como Kant y Leibniz, y prerrománticos como Condillac, Hamman, Herder y Desttut de Tracy. A grandes rasgos la posición racionalista concebía el lenguaje sobre todo como un instrumento para la comunicación del pensamiento. Éste, el pensamiento, era anterior al lenguaje e independiente del mismo, además de común, en esencia, a toda la especie humana. Su teoría rival, luego difundida y sistematizada por Humboldt, destacaba, por contra, la influencia y el papel modelador del lenguaje sobre el pensamiento. Según esto, los hombres sólo podían acceder a la realidad a través de conceptos y estructuras de orden lingüístico. En otras palabras: era el lenguaje el que, un poco a la manera de un tamiz, discernía dentro del caos de la realidad y la experiencia puramente sensibles y categorizaba directamente el mundo. Según esto no habría ninguna capacidad de juicio, ninguna posibilidad de análisis o síntesis, en de-

---

(3) Al parecer, de todas las lenguas habladas en el mundo sólo 138 cuentan con más de un millón de hablantes. Otras 258 se moverían entre los 100.000 y el millón de hablantes. Dada la tendencia a la globalización del planeta los «expertos» en lenguas ven difícil la supervivencia de todas aquellas que no alcancen el millón. El tiempo dirá si tenían o no razón, pero la ingenuidad de la idea de «globalización» que manejan de fondo no deja de ser sorprendente.

finitiva, de pensamiento, con anterioridad o al margen del lenguaje. Aunque no se pueda hablar de una conexión directa, en la práctica estas tesis se vincularon a la teoría de la pluralidad de la razón humana y, en menor medida, a la de la relatividad lingüística, mientras que su contraria racionalista se ha asociado a las teorías defensoras de una sola razón para todo el género humano.

Desde entonces hasta ahora la discusión sobre las relaciones entre lengua, cultura y pensamiento ha venido reproduciéndose, entre pequeños intervalos de tregua, en términos bastante similares a los planteados en aquel momento. Entre los años treinta y finales de los sesenta, el debate se animó considerablemente merced a los trabajos de F. Boas y, sobre todo, de E. Sapir y B. L. Whorf, quienes proporcionaron a la vieja hipótesis romántica una formulación más moderna, avalada, hasta cierto punto, por las nuevas investigaciones en antropología cultural. Como el romántico Johan Gottfried Herder, Sapir creía que los seres humanos se encontraban «en gran medida a merced de la lengua particular» que hablaran. Los «usos lingüísticos» y el léxico de un idioma, afirmaba, condicionaban forzosamente la manera en que aquellos concebían el mundo real donde vivían (4). Más radical, su discípulo Whorf sostenía que la gramática de cada idioma era el patrón con el que cada cultura —desde su perspectiva, cada colectivo lingüístico— organizaba y concebía el mundo, el programa y guía de su actividad mental colectiva, o dicho de otra manera, aquello que permitía asimilar la experiencia sensible y modelaba las ideas que pudieran formarse. Según esto, los diferentes grupos lingüísticos, al partir de gramáticas diferentes, poseían concepciones de la realidad inconmensurables.

Estas páginas no pretenden ni resumir las discusiones habidas desde entonces, ni mucho menos reproducir el debate en los términos en que ha discurrido hasta ahora. Al contrario, intentan aportar una perspectiva flexible y novedosa desde donde poder examinar y replantearnos (a mi entender, con mayor sutileza) las complejas relaciones entre lengua e identidad. Por supuesto, soy perfectamente consciente de la imposibilidad de agotar un tema tan difícil y polémico en los límites de un artículo. Y sería, sin duda, ingenuo por mi parte pretender haber dado con *la* solución que permita soslayar definitivamente los planteamien-

---

(4) Sin embargo, Sapir, en principio, excluiría una relación directa, a la manera de Humboldt, entre estructuras lingüísticas y estructura mental. (Sapir: 1954.)

tos hechos hasta el momento. Entiendo preciso, sin embargo, realizar un esfuerzo teórico con el fin de abordar esta vieja cuestión de una manera, como diría Luhmann, lo suficientemente respetuosa con la complejidad del problema y lo suficientemente compleja a su vez como para enriquecer las futuras discusiones al respecto.

Como punto de partida a mi reflexión quisiera recoger una afirmación habitual de quienes rechazan la exaltación de la lengua como expresión de la identidad colectiva: las lenguas son esencialmente *instrumentos de comunicación*, sirven, por tanto, para que las personas se *comuniquen* entre sí.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente «comunicar»? Los diccionarios de castellano recogen principalmente cinco acepciones de este verbo. A saber: a) hacer a otro partícipe de lo que uno tiene; b) descubrir, manifestar o hacer saber a otro alguna cosa; c) conversar, tratar de palabra o por escrito; d) consultar; y e) juntarse, unirse, estar contigua una cosa a otra. A mi modo de ver, son la primera y la última acepción las que nos ponen en la pista del alcance social e identitario de la comunicación. Comunicar, en efecto, por encima de sus acepciones más obvias, significa también crear una suerte de *comunidad*. Dicho de otro modo: quien forma parte exitosamente de un acto comunicativo establece de hecho una suerte de comunidad con su interlocutor o interlocutores (5). Una comunidad de la que, como es lógico, se quedan fuera todos los excluidos del acto comunicativo. Las lenguas, por tanto, como todo medio de comunicación, operan creando un límite, un adentro y un afuera, comunicando y a la vez incomunicando. De este modo definen una colectividad y un más allá de ella, un «nosotros» y un «ellos». Por este motivo y por lo mismo que son instrumentos de comunicación, las lenguas son también soportes y agentes de la diferenciación, entendiendo por ésta la creación de barreras grupales entre los seres humanos.

Esta primera formulación de las relaciones entre lengua, comunidad y comunicación nos remite ya directamente al problema de la identidad colectiva. Porque, a fin de cuentas, la existencia de una identidad colectiva viene marcada por el hecho de *com-*

---

(5) «Con éxito» aquí representa una cláusula que excluya la asistencia pasiva a un acto comunicativo sin comprender nada. Para que la «comunidad comunicativa» se establezca es un requisito mínimo la comprensión. Dejo para más adelante el abordar los problemas que este término apareja.

## COMUNIDAD Y COMUNICACIÓN

*partir* alguna cualidad o algún atributo con otras personas, o en otras palabras, por formar con ellos algún tipo de comunidad. Esta posesión *común* de algo (ideas, formas de ser, rasgos físicos, objetos, etc.) es precisamente el sustento de ese ser común. Poseer, por tanto, una identidad significa inmediatamente pertenecer a alguna comunidad, y pertenecer a una comunidad exige ineludiblemente compartir alguna identidad colectiva.

Ahora bien, ¿qué tipo de comunidad es esa formada por la lengua? En la medida en que las lenguas son fenómenos históricos la comunidad establecida por medio de la lengua tendrá, por así decirlo, una triple dimensión temporal. Será, en primer lugar, una comunidad *contemporánea*, integrada por todos aquellos que hablan la lengua en cuestión en el presente. Ahora bien, una lengua ligará también a aquellos que hablaron esa lengua en el pasado con los que lo hagan en el presente. En este sentido parece establecer, en segundo lugar, una comunidad que podríamos llamar *pretérita* o *histórica*. En tercer lugar, por último, una lengua parece vincular a sus hablantes del presente con aquellos que la compartirán en el porvenir, formando con ello una comunidad *futura*.

A esta triple dimensión de la comunidad lingüística cabe objetar, con parte de razón, que ni los muertos ni los nonatos viven y que, por tanto, no podemos, en sentido estricto, «dialogar» con ellos. Hay que admitir que el tipo de comunidad que forman los vivos con ellos es bastante peculiar, pero con todo, y en la medida en que es posible comprender las comunicaciones proferidas en el pasado y «enviar» comunicaciones al porvenir a través de soportes como la escritura, cabe reconocer que las lenguas sostienen una suerte de comunidad no sólo a lo ancho del presente, sino también hacia «atrás» y hacia «adelante».

Hay que confesar que esto, sin embargo, no es decir demasiado. El *quid* de la cuestión no es *admitir* algo en realidad obvio, como el que una lengua establece una cierta comunidad entre sus usuarios, sean del pasado, del presente o del futuro, sino *plantearnos* de qué tipo de comunidad se trata, qué consecuencias tiene para sus integrantes formar parte de ella (qué comparten exactamente, por tanto, dos personas al compartir un idioma), qué alcance político, en un sentido amplio del término, tiene tal vínculo y, lo que más me interesa aquí y en cierto modo resume todas estas cuestiones, qué tipo de identidad genera la pertenencia a una comunidad de lenguaje.

Según entiendo, esta pregunta, a su vez, se encuentra estrechamente ligada con otra que ha inquietado a la filosofía casi des-

de sus inicios y que ha protagonizado en buena medida los debates sobre lengua, identidad y pensamiento en los dos últimos siglos. A saber: ¿cómo influye una lengua en sus hablantes? O, dicho de otra manera, ¿cómo condiciona la utilización de una lengua la conciencia de sus usuarios, es decir, su modo de pensar y actuar? Porque, en efecto, si la lengua ejerce una influencia de peso en la manera de pensar, sentir, percibir y comportarse de sus hablantes, éstos tendrán en común —*compartirán*— mucho, mientras que si ejerce una influencia más difusa, ofrecerá un nexo de unión asimismo mucho más débil e impreciso. En las próximas páginas, por tanto, abordaré qué significa, desde el punto de vista de la identidad, hablar una lengua, examinando qué tipo de poder puede ejercer aquella sobre sus hablantes.

Tradicionalmente, las teorías en favor del poder de las lenguas sobre el pensamiento y la personalidad de sus usuarios han localizado tres fuentes de influencia: la fonética, la sintaxis y el léxico. Examinémoslas brevemente:

La influencia fonética, en primer lugar, hace referencia a la capacidad de los sonidos de una lengua para actuar sobre el estado de ánimo de los hablantes. Hoy esta hipótesis puede parecer cómicamente absurda, pero la historia de la lingüística, y muy especialmente la de la retórica hasta hace muy poco tiempo, está llena de autores que de una u otra manera relacionaron la música de las palabras con la disposición anímica y, por ende, con el pensamiento de los hablantes. El hablante de italiano era, por ejemplo, alegre, porque el italiano era un idioma de tono cantarín y risueño. Los alemanes, en cambio, eran severos y rígidos, como los sonidos de su lengua, y los árabes, cómo no, marrulleros y confusos como lo era su enrevesada habla. Hoy este tipo de hipótesis se encuentra tan desprestigiado que ni siquiera resultará necesario entrar a discutirlos.

La segunda posible fuente de influencia, la sintáctica, merece, a mi modo de ver, una consideración mucho mayor. Posiblemente, su adalid más representativo en el siglo recién terminado haya sido el ya citado B. L. Whorf. Como he adelantado, según Whorf, la realidad sólo nos resulta comprensible a través de categorías lingüísticas y, por tanto, sólo llegamos a comprender y distinguir el mundo a partir de la perspectiva de la gramática de la lengua en concreto que manejamos. Por ello, según Whorf, dos individuos que reciban los mismos estímulos sensoriales los estructurarán de manera diferente si poseen lenguas de estructuras diferentes. Esto, como es obvio, afectará decisivamente a su manera de ser y de pensar. Así, la ausencia de tiempos

## EL YUGO DEL LENGUAJE

verbales en la lengua hopi, estudiada por el propio Whorf, por ejemplo, ofrece una concepción del tiempo muy diferente a la de las lenguas que separan pasado, presente y futuro. Otro ejemplo típico es el caso del idioma navajo, donde el agente está indisolublemente vinculado a la acción, algo que, al parecer, proporcionaría a sus hablantes perspectivas muy diferentes a las del inglés, por poner el caso, donde la distinción entre agente y acción es muy clara.

La hipótesis de la influencia sintáctica se presenta a menudo acompañada de la hipótesis de la influencia léxica. De hecho, su principal teórico en el siglo XX, Edward Sapir, fue el maestro de Whorf y, aunque cada uno hizo mayor hincapié en una u otra esfera, ambos admitieron que tanto la sintaxis como el léxico condicionaban el pensamiento de los hablantes (6). De hecho, es habitual que los libros de texto se refieran a las teorías de las influencias léxica y sintáctica conjuntamente como «hipótesis de Sapir-Whorf». A mi entender, la hipótesis léxica resulta, en principio, todavía más plausible que la sintáctica. Según ella, el vocabulario de un idioma determina la concepción del mundo de sus hablantes. Las palabras categorizarían la realidad infinitamente plural, la ordenarían a través del criterio o de la perspectiva desde donde la contemplan. El léxico de cada idioma, en definitiva, ofrecería, según esta hipótesis, un catálogo de lo pensable, lo nombrable y lo decible. Parece razonable pensar, por tanto, que esto condicionará el pensamiento y modo de ser de sus usuarios, ocultándoles aquello que queda fuera de su «campo de visión». Uno de los ejemplos más clásicos de esto es el de los *inuit*, capaces de distinguir diversos tipos de nieve allá donde nosotros sólo vemos «nieve». Menos conocido es el caso, estudiado por R. Dixon, del gran número de palabras disponibles en las lenguas aborígenes australianas para denotar tipos de ruido (citado por J. C. Moreno: 185).

Aunque, como digo, tanto la hipótesis de la influencia sintáctica como la influencia lingüística parecen bastante razonables, no han carecido de críticas perspicaces. De entrada, y como sostienen Black (1966) y Rossi-Landi (1974) parece lógico pensar que sólo conseguirán verbalizarse aquellas experiencias que ya llegan a la conciencia. Esto sugiere la existencia de una inteligencia y una comprensión prelingüísticas. En segundo

---

(6) Además de esta diferencia de acento, Sapir sostiene la existencia de una realidad objetiva al margen del lenguaje, mientras que Whorf, más radical, parece sostener un idealismo lingüístico casi absoluto: no habría realidad al margen del lenguaje. (Sapir: 1954; Whorf: 1971.)

lugar, y pese a los vistosos ejemplos anteriormente citados, las investigaciones en el campo de la psicología acerca de las relaciones entre percepción y lenguaje han sido muy poco concluyentes a la hora de probar algún nexo claro y en cualquier caso han evidenciado la percepción habitual de experiencias no lexicalizadas que se escapan al vocabulario reglado. Como sugieren los trabajos de Vygostky (1995), los niños pueden sentir tristeza o euforia antes de saber nombrar correctamente esos estados de ánimo.

Aunque como digo estas críticas resultan sumamente sugerentes, no parecen tan demoledoras como para permitir descartar de un plumazo la hipótesis de que tanto la sintaxis como el vocabulario de un idioma *habítúan* de alguna manera a sus hablantes a comprender sus percepciones en un determinado sentido y a pensar echando mano de una serie de conceptos lexicalizados. No en vano, la prudencia es precisamente la tónica general entre los investigadores contemporáneos en antropología y lingüística. De hecho, el estado actual de nuestros conocimientos parece sugerir, como expresa la cita que encabeza este artículo, una *relativa relatividad lingüística* y, paralelamente, una relación débil y compleja entre pensamiento y lengua.

En las próximas páginas articularé mi propuesta a partir de un examen de las posibles relaciones entre el léxico de un idioma y sus usuarios. Esto, desde luego, no agota el problema, en tanto que deja de lado la consideración de esa verosímil, pero también oscura, influencia de orden sintáctico. Con todo, creo que al menos sí proporcionará las suficientes pistas como para reformular de una manera sugerente nuestro tema, esto es, las relaciones entre lengua, identidad y cultura o pensamiento.

Según entiendo, cualquier consideración de la influencia del léxico en los hablantes exige abordar previamente un problema realmente espinoso como es el de qué nombran las palabras —o, lo que es lo mismo, qué significan—. Dicha influencia, en efecto, dependerá de *aquello* que nombren, es decir, aquel significado que «afecte» a los hablantes. Básicamente puede hablarse de tres tipos de teorías al respecto: las referencialistas, las que podríamos calificar de «intralingüísticas» y, en tercer lugar, una serie de teorías resultado de diferentes mezclas entre las anteriores.

Las primeras y más ingenuas teorías referencialistas de la nominación sostenían que las palabras nombraban cosas. Así, la

## EL PODER DEL LÉXICO

palabra «caballo» nombraba el caballo, «silla» se refería a la silla, etc. Este tipo de referencialismo resultaba obviamente inaceptable, por lo que fue sustituido por una versión más sutil que sostenía que las palabras nombraban conceptos, que, a su vez, se referían a realidades tangibles. Según esto «silla» se refiere al «concepto de silla», que a su vez abarca todas las sillas que pueblan el mundo, etc. La corriente teórica que va desde Frege hasta el Círculo de Viena, pasando por Russell y el *Tractatus* de Wittgenstein, ha postulado versiones todavía más sutiles de la teoría referencialista del significado, teorías que abordan no ya los lenguajes naturales sino los requisitos que debería cumplir un lenguaje lógicamente perfecto (7).

Especialmente a partir del romanticismo y de la obra de autores como Moritz y Novalis, se extendió la teoría de que las palabras nombraban esencialmente palabras, es decir, que su sentido no estribaba en realidades externas a la lengua, sino en el interior al propio lenguaje. Como los versos de un poema sólo resultan inteligibles desde el propio poema y como un tema musical se comprende sólo desde el propio tema musical, para esta teoría el lenguaje sólo se entiende *desde dentro* del lenguaje. Según esto, comprendemos el significado de «árbol» no cuando nos señalan un árbol, sino cuando conocemos la posición de este término respecto al resto de las palabras (su significado relacional) y los contextos en que puede aparecer (su significado distribucional). El estructuralismo de Saussure y su continuación por parte de la semiótica bartheana siguió esta tradición, marginando e incluso descartando cualquier tipo de referencia realista.

La alternativa entre una teoría referencialista y una intralingüística tiene, como puede intuirse, una honda relación con el problema de la influencia del léxico. Si, como postula la primera, las palabras se limitan a nombrar realidades externas, poco importa qué combinación de sonidos utilicen para ello: el lenguaje será simplemente una manera de transmitir información acerca de la realidad y su papel se asemejará al de un simple canal. Si, por contra, nombran un sentido que sólo se comprende desde dentro de cada lengua, entonces el papel del lenguaje

---

(7) Estos autores, en efecto, exigen para un lenguaje de tal tipo una correspondencia unívoca entre las palabras y los objetos simples, unos objetos simples que, por cierto, no son los que percibimos cotidianamente (en realidad, objetos complejos). (Frege: 1971; Russell: 1966; Wittgenstein: 1987.)

irá mucho más allá y determinará más férreamente el pensamiento de los hablantes.

A partir de la obra de John Stuart Mill, ha sido habitual distinguir dentro de las palabras entre denotación y connotación. Dicho brevemente, las denotaciones se refieren a objetos o clases de objetos, mientras que las connotaciones «nombran» propiedades de aquellos. La denotación, por tanto, representaría un polo referencialista, objetivo, mientras que la connotación encarnaría, a su vez, un polo intralingüístico, subjetivo. La palabra «perla», por ejemplo, *denota* un tipo de cuerpo duro, anacorado, brillante y redondo, que se forma en el interior de las ostras, pero puede *connotar* lujo, feminidad, belleza, distinción, elegancia, frivolidad, etc. Nos hallaremos, así, ante connotaciones morales, políticas, eróticas, religiosas, positivas, peyorativas, etc. En principio, la denotación, dada su índole objetiva, permanecería estable, mientras que las connotaciones, dado su carácter subjetivo, variarían más a menudo.

La distinción entre denotación y connotación parece servir de base a un elenco de teorías intermedias entre los dos paradigmas anteriores que van desde un referencialismo fuerte atenuado por cierto intralingüismo a una teoría intralingüística atenuada por un referencialismo débil. El significado, según esto, se compondría de «algún tipo» de referente realista y de «algún tipo» de contenido interno al propio lenguaje. En la actualidad, no obstante, se admite que la distinción entre connotación y denotación tiene un carácter fundamentalmente teórico y que, en la práctica, el significado de una palabra es un todo donde las propiedades *se dicen* a la vez que lo *nombrado*. La propia denotación, en esta perspectiva, no se sitúa fuera del lenguaje y sería, de hecho, el lenguaje el que nos dicta que esa silla es una «silla» y no, al revés, la realidad de la silla la que dicta al lenguaje su condición de silla (y no de sofá, v.g.). El sentido, por tanto, no puede separarse tajantemente del significado. A pesar de ello, la diferencia entre denotación y connotación resulta, a mi entender, y como intentaré hacer ver en las próximas páginas, sumamente útil a la hora de indagar el tipo de relación que tiene cada hablante con el léxico de su idioma o idiomas.

En cualquier caso, y aunque de nuevo haya que constatar cómo el problema del significado de las palabras dista mucho de haber encontrado una formulación satisfactoria y unánimemente aceptada, el debate entre estas teorías permite afirmar con razonable verosimilitud que, incluso si se es partidario de un referencialismo fuerte, habrá que reconocer que las palabras de todo lenguaje natural tienen un sentido que va más allá de la

pura denotación. Se conciba como un residuo que enturbia el verdadero querer-decir del lenguaje o, al contrario, como su esencia, parece difícil de negar la presencia efectiva de, al menos, un componente connotativo en las palabras.

Asimismo, parece razonable suponer que esto, en principio, ejercerá alguna influencia en los hablantes de los diferentes idiomas, orientando, cuando menos, su forma de representarse las cosas. Si, por ejemplo, una lengua connota como negativo el término «revolucionario» resulta claro que su actitud y su comportamiento ante la actividad política de quien declare aspirar a «revolucionar las cosas» será de entrada muy diferente a la de los hablantes de otra lengua donde esa misma palabra tenga una connotación positiva.

Ahora bien, ¿de dónde proviene el «sentido» de las palabras (8)?, ¿quién y cómo lo origina? y ¿qué relación se establece entre el significado original de las palabras y su sentido a lo largo del tiempo? Como el lector puede imaginar la respuesta a estas preguntas es, de nuevo, compleja y, desde luego, resulta absolutamente pertinente para el tema de las relaciones entre lengua, identidad y cultura. Porque, en efecto, si el léxico de una lengua tiene un origen uniforme y fácil de determinar y si mantiene una relación fuerte con ese origen, esto hará pensar en una identidad colectiva homogénea y fácil de determinar, al tiempo que en una visión del mundo —condicionada por esa lengua— coherente, monolítica y confeccionada conforme a un solo patrón. Pero si, por el contrario, el léxico de una lengua carece de un solo origen y proviene de fuentes distantes entre sí, apenas relacionadas o incluso aisladas, y si mantiene además una relación mucho más débil con esas fuentes, esto nos sugerirá la idea de una identidad y una visión del mundo más plurales, difusas y, en definitiva, complejas.

En esta dirección, cabe recordar, de entrada, cómo la mayor parte del vocabulario de un idioma puede tener su origen en otra lengua que le ha precedido. Buena parte del léxico del castellano contemporáneo, por ejemplo, tiene como antecedente el léxico del castellano antiguo. A su vez este vocabulario proviene del de una lengua anterior, el romance; éste se origina a partir del latín tardío, que se deriva del latín clásico, y así sucesivamente, hasta un punto donde ya perdemos la pista y sólo

---

(8) Tanto da si se considera a la denotación como una circunstancia adherida al sentido referencial de las palabras como si se la considera todo el sentido.

caben hipótesis acerca de cuál era el léxico de la lengua precedente (9).

Por lo habitual, todo idioma, además de una fuente principal parece tener, por así decirlo, varios afluentes menores. El castellano, por ejemplo, además del romance, toma buena parte de su léxico del griego, del árabe y del francés. Estas fuentes de segundo o tercer orden pueden ser lenguas vivas o muertas, y a su vez toman su léxico de otros idiomas, vivos o muertos. En ocasiones, por parte de cierto nacionalismo lingüístico, se han concebido estos préstamos como intrusiones y barbarismos que había que evitar o eliminar, con el fin de mantener la pureza de la lengua en cuestión. A lo sumo se los aceptaba cuando estaban ya consolidados por el paso del tiempo o cuando servían para expresar ideas u objetos inexistentes en el léxico nativo. A pesar de este purismo, que continúa vigente hoy entre muchos guardianes del idioma, lo cierto es que los préstamos han sido frecuentes en todas las épocas, no sólo para recoger novedades conceptuales, sino también para expresar significados parecidos e, incluso, a la postre sinónimos a los de palabras ya existentes.

En segundo lugar, y de todos modos, es preciso subrayar que entre el significado actual de una palabra y su origen puede haber un nexo muy débil, en ocasiones casi nulo. Que las palabras tengan un origen no significa que éste exprese su verdadero sentido. Pensemos, por ejemplo, en la palabra «pontífice», que en castellano contemporáneo se utiliza para referirse a una alta dignidad eclesiástica, como un obispo y, preferentemente, al jefe de la Iglesia católica romana. Pues bien, esta palabra proviene del latín «*pontifex*» que designaba originariamente al magistrado encargado de guardar y destruir en caso de necesidad el puente Sublicio sobre el Tíber. Otro ejemplo de la distancia entre el significado de una palabra y su origen puede ser

---

(9) Naturalmente, afirmar con rotundidad esto exigiría llevar a cabo una investigación empírica en, al menos, esas 4.500 lenguas que hemos mencionado, algo que obviamente queda fuera de las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, la mayoría de los lingüistas, en la medida en que reconocen el carácter histórico de las lenguas naturales, admitirá sin problemas que siquiera las habladas en los últimos 5.000 años «provienen» de otras lenguas, conocidas o no. En cualquier caso, y dado que el lenguaje humano parece haberse originado hace unos 300.000 años, la simple alusión a una lengua sin «padres», una lengua original, sin pasado, pertenece por completo al mito. Es conocida, en este sentido, la prohibición de los estatutos de la Sociedad Lingüística de París en 1866 de tratar toda cuestión relativa al origen del lenguaje.

la palabra «silueta». Ésta proviene del francés «*silhouette*» que inicialmente parece haber designado todo objeto de baratija, basto o simplificado, en burla a las austeras medidas económicas propuestas por el ministro de Luis XV de Francia, Esteban de Silhouette. Más adelante «*silhouette*» pasó a designar la forma más sencilla del retrato, terminando por extenderse al castellano, como a otros idiomas europeos, con los significados de dibujo siguiendo los contornos de la sombra de un objeto y, más tarde, complexión, figura («tener una bella silueta»).

A esta circunstancia hay que añadir el que el sentido de las palabras de un idioma no permanezca constante. El léxico de cualquier lengua cambia con una frecuencia mucho mayor de lo que podría esperarse. El término «*maiordomus*», por ejemplo, designaba en latín clásico al jefe de la servidumbre de una casa, generalmente el criado más antiguo. En el latín de la corte merovingia, en cambio, el «*maiordomus*» se convierte en un regente (*quasi rex, subregulus*), que, entre otras facultades, preside el tribunal de justicia. La palabra, por tanto, cambió de significado a lo largo del tiempo. Otro ejemplo podría ser el término «integrista» en castellano. Éste comienza a usarse a partir de 1888, como un derivado de «íntegro», por los seguidores del político Nocedal para autodenominar su propuesta ideológica. Resulta obvio, por consiguiente, que el término carecía de toda connotación peyorativa. Al contrario, en la medida que se derivaba de «integridad», denotaba «pureza», «honestidad», «coherencia» (por eso, precisamente, los nocedalistas adoptan este neologismo). Hoy, en cambio, asociamos el término «integrista» en castellano con los movimientos fundamentalistas religiosos, especialmente musulmanes, siempre con un matiz despectivo, hasta el punto que parecería una excentricidad escuchar a alguien autocalificarse de tal.

En ocasiones el cambio en el sentido de un término puede ubicarse en acontecimientos relativamente fáciles de identificar. Así por ejemplo, la palabra «revolución» (y sus homólogas en las diversas lenguas europeas) parece haber significado primordialmente hasta el siglo XVII las evoluciones regulares de los cuerpos astrales. A partir de las revoluciones inglesas, americana y francesa, «revolución» pasa a referirse ante todo a los cambios violentos en las instituciones políticas de un país, marginando el significado originario (10). Este fenómeno

---

(10) Que los diccionarios, por tradicionalismo, mantengan a menudo, como una acepción secundaria esos significados desplazados no quiere decir que esa marginación no se haya producido.

—el cambio de significado a partir de acontecimientos concretos—, con todo, no parece ser lo habitual. Por lo común las palabras cambian su significado lentamente, sin que nos sea posible dar cuenta ni de los hitos de esa mutación, ni de las razones que pudieran haberla motivado.

A este respecto, parece lógico pensar que, en principio, el polo connotativo será mucho más inestable que el polo denotativo. Es más fácil, en efecto, que una palabra vea alterada su «sentido» que su «referencia». Sin embargo, no hay que perder de vista que, como hemos visto en los ejemplos anteriores de «pontífice» y «*maiordomus*», también ésta cambia. En cualquier caso, en la medida en que las denotaciones no pueden deslindarse tajantemente de las connotaciones, es obvio que cualquier cambio de connotación repercutirá en la esfera de la denotación.

Por otra parte, a la hora de abordar las relaciones entre lengua e identidad, cabe plantear un nexo entre las connotaciones del léxico de un idioma y la cultura de sus hablantes. Forzosamente la moral, los valores y prejuicios culturales, la medida de lo sagrado y lo profano, del bien y del mal, etc., se encontrarán en armonía con las connotaciones de las palabras. Bien es cierto que no resulta fácil discernir si las marcas valorativas de las palabras de un lenguaje pertenecen al propio lenguaje o si, por el contrario, éste simplemente refleja y reproduce lo que de hecho son marcas y valoraciones culturales. Si «blanco», por ejemplo, connota en vascuence falso, hipócrita, aparente, etc., ¿ante qué tipo de fenómeno estamos?, ¿uno de orden lingüístico o uno de tipo cultural? En otras palabras, ¿es el lenguaje el que condiciona la cultura o al revés? (11) Sea como fuere, parece obvio que un cambio en las valoraciones culturales aparejará cambiar el lenguaje y que todo cambio en el significado del léxico, a su vez, supondrá modificar la cultura del colectivo que lo usa. Es significativo, a este respecto, que la acción de quienes combaten los estereotipos culturales se concrete en buena medida en alterar las connotaciones de algunas palabras. Así por ejemplo, los movimientos feministas han emprendido una lucha en favor

---

(11) En principio, una manera de determinar el sentido de la relación podría realizarse a partir del análisis de dos colectivos que, manteniendo la misma lengua, hayan desarrollado culturas diferentes y otorgado, por tanto, significados distintos a las palabras. Esto mostraría que es la cultura la que condiciona el lenguaje. Sin embargo, y como veremos más adelante, cabría cuestionar hasta qué punto deberíamos considerar entonces que ambos colectivos hablan la misma lengua. Con lo que el problema volvería, casi, a la posición inicial.

de un lenguaje no sexista. La relación circular que se insinúa de este modo entre lengua y cultura sólo refleja, al fin y al cabo, la intimidad existente entre ambas realidades.

Dada esta conexión entre el lenguaje y las actitudes y valoraciones culturales resulta comprensible el interés de los grupos políticos (en un sentido extenso, lo que incluye también a los grupos religiosos) por controlar el sentido de las palabras de una lengua (o al menos de algunas de ellas) y extenderlo al conjunto de sus hablantes. Los nazis, por ejemplo, intentaron con su propaganda que algunos términos como «judío», «comunista» o «demócrata» quedaran marcados negativamente en el idioma alemán, de manera que bastara calificar a alguien con cualquiera de esos adjetivos para describirlo como un monstruo. Asimismo, los sijs, en su contestación del sistema de castas, rechazan también las connotaciones que el brahmanismo ha extendido sobre el lenguaje. En realidad, puede afirmarse que ningún dominio ideológico puede ejercerse fuera del lenguaje y que toda lucha por el poder es necesariamente también una lucha por las palabras.

Además de en acontecimientos concretos y en otras lenguas, pasadas o contemporáneas, el significado de algunas de las palabras de un idioma puede haberse originado asimismo en la aportación individual de alguna «autoridad» (literaria, política, filosófica, etc.). Ésta propondría un término o una acepción para un término y conseguiría su aceptación por la comunidad de hablantes. La palabra «hispanidad», por poner el caso, debe su presencia en el diccionario castellano a la obra de Ramiro de Maeztu, que la usó en sus escritos, y a fray Zacarías de Vizcarrá, que consiguió su aceptación por la Real Academia de la Lengua y, lo que resultó más decisivo, por parte de la comunidad castellanohablante.

De todos modos, es necesario subrayar que la autoría de los cambios en las denotaciones y connotaciones de las palabras no pertenece sólo a la labor puntual de grandes personajes o colectivos políticos. En realidad, cada hablante particular crea y otorga continuamente nuevos sentidos a las palabras para su propio uso personal en sus interacciones con otros hablantes. A cada momento reconstruimos y modificamos el léxico conforme a nuestras ideas y deseos. Esta actividad resulta especialmente visible en el caso de los poetas y filósofos (12), pero en

---

(12) Frecuentemente, en efecto, éstos utilizan una palabra para redefinirla añadiéndole las matizaciones y contenidos que quieran darle, con el fin de

mayor o menor medida, lo cierto es que todos los hablantes procedemos de manera análoga, aunque nuestras modificaciones del vocabulario no trasciendan más allá de nuestro círculo de relaciones y no consigan imponerse a un número significativo de hablantes. Aún hay más: cada hablante no sólo modifica y adecua el vocabulario de su lengua, sino que también *personaliza* —es decir, adecua a sus circunstancias personales— su pronunciación y su sintaxis. De este modo, un anglopakistaní en paro de los suburbios londinenses no utiliza el mismo código, las mismas estructuras, giros, etc., ni pronuncia igual que una universitaria del West-End. Tampoco un pastor del Goierri guipuzcoano pronuncia ni construye igual en euskera que un funcionario de Vitoria. Naturalmente, este tipo de diferencias en el interior de una misma lengua a veces se corresponde con zonas geográficas, pero otras veces lo hace con clases sociales, profesiones, niveles de cultura o incluso afinidades ideológicas.

Me interesa subrayar que aunque las diferentes realizaciones del lenguaje puedan agruparse a efectos taxonómicos en hablas colectivas, lo cierto es que, en último extremo, y este hecho tiene una importancia fundamental, cada hablante concreta la lengua de una manera distintiva y única. Los lingüistas suelen llamar a este lenguaje personal, adecuado a las propias necesidades expresivas, el *idiolecto*, un idiolecto que a su vez permite diferentes *registros* de acuerdo a las circunstancias y el contexto. En el plano del léxico, este idiolecto se expresa en las diferentes denotaciones y, sobre todo, en la multitud de connotaciones personales que adquieren las palabras para cada individuo. Esto significa que cada uno de nosotros habla una lengua en cierto modo privada, una lengua móvil cuyo sentido es diferente en mayor o menor medida a las de todos los demás hablantes. Por supuesto que la elaboración de este idiolecto —de esa elaboración personal del código—, como la propia personalidad de cada individuo, es el producto de una multitud de circunstancias sociales, psicológicas, históricas, etc., en último extremo irrepetibles e imposibles de detallar exhaustiva-

---

adecuarlo a su voluntad expresiva. Cuando Marx, por ejemplo, habla de la «burguesía» y del «proletariado», del «socialismo» y el «capitalismo» lo hace modificando sensiblemente las connotaciones y denotaciones que tenían estos términos en el alemán o el inglés, digamos, *koyné* de la época. Y cuando Trakl dice «luz», o «hermana», estas palabras tienen un alcance y una carga semántica mucho más intensa de lo que tienen en los diccionarios. Otro tanto sucede cuando Saussure propone distinguir entre «lenguaje», «lengua» y «habla» (distinción que, por cierto, no hemos respetado en estas páginas). Todo pensamiento, lógicamente, opera en el lenguaje, pero a la vez lo modifica.

mente. Sin embargo, esto no invalida su índole profundamente subjetiva. Sólo cada hablante sabe perfectamente qué quiere decir con cada palabra que emplea, qué significado exacto tiene en su discurso. Sólo él, en definitiva, está capacitado para comprender en toda su extensión y su intención el sentido absoluto de sus proferimientos (13).

Asimismo hay que destacar que el vocabulario no sólo varía de hablante a hablante, sino que también lo hace a lo largo de la existencia de cada usuario. Desde que éste comienza, en su niñez, a utilizar un idioma, hasta su muerte, las palabras cambian constantemente de sentido. Al hilo de sus experiencias, de sus lecturas, sus pensamientos, sus interacciones con otros hablantes, coyunturas concretas, etc., adquieren nuevas connotaciones y modifican sus denotaciones. Interesa destacar que estos cambios no tienen por qué dibujar una trayectoria lineal. A menudo sucede que otorgamos sentidos diferentes a las mismas palabras, dependiendo de los interlocutores a los que nos dirigimos. Así, por ejemplo, la frase «deberíamos ser más liberales» pronunciada por un político significa cosas distintas si lo hace en una reunión de su partido, si lo hace ante la secretaria a la que intenta cortejar o si lo hace ante su esposa en referencia a la educación de sus vástagos.

El que estas modificaciones, lejos de constituir un fenómeno aislado y atípico, sean una práctica absolutamente cotidiana se debe a que el vocabulario de toda lengua no nos viene dado como algo cerrado ni exhaustivo en sus significados. Por ello, ningún diccionario, por completo que parezca, podrá ofrecernos *todos* los sentidos posibles de *todas* las palabras, esto es, cada una de las connotaciones que puedan tomar en el curso de *todas* las posibles comunicaciones.

Todas estas circunstancias, a mi entender, ponen en evidencia que nuestra condición de hablantes no equivale a la de una suerte de bustos parlantes, de autómatas de carne y hueso, condenados a repetir en pequeños fragmentos el sentido global de nuestra lengua. Nos parecemos, por tanto, muy poco a ese hablante de sánscrito imaginado por Novalis que prestaba su voz a la lengua para que ésta repitiera el sentido, la filosofía del mundo que contenía. Sólo por ello podemos discutir con otros hablantes de nuestra misma lengua sobre el significado de una

---

(13) Cabe pensar que aun esto será decir demasiado. Verosíblemente, nuestro idiolecto recogerá cargas semánticas inconscientes, cuyo sentido se nos escape.

palabra, de una frase o un discurso; sólo por eso podemos sentir de lo aseverado por un tercero, sentir cómo no logramos hacernos entender, que nos faltan las palabras y que tal término no se ajusta a lo que queríamos expresar. Una y otra vez, vamos más allá del lenguaje (aunque sea *con el lenguaje*), lo manipulamos y esculpimos para forzarle nuestro querer-decir.

El carácter irrepetible de nuestro idiolecto no significa que las afinidades en el uso del lenguaje no sirvan a menudo como nexo de unión entre individuos. Los miembros de una casta, de un estamento, un partido político, un círculo literario, una tribu urbana, una sociedad secreta o agrupación profesional, se identifican por el uso de una determinada jerga o dialecto, por otorgar cierto sentido a una serie de palabras. Esta existencia de idiolectos, hablas, jergas, variedades colectivas, geográficas, dialectos, muestra con claridad cómo, por encima de su consistencia teórica, cada lenguaje es, de hecho, una realidad de constitución débil, compleja y plural.

Como consecuencia de esta pluralidad el léxico de una lengua o, lo que es lo mismo, el vocabulario utilizado por una comunidad de hablantes ni siquiera puede afirmarse como un conjunto coherente u homogéneo. Para algunos de sus miembros una palabra connotará una cosa; para otros, otra, sin que exista —a pesar de las correspondientes Academias de la lengua—, una instancia capaz de unificar todas esas variedades. En realidad es evidente que nadie habla una lengua en su totalidad, sino tan sólo realizaciones específicas de la misma. Ningún hablante, en efecto, domina ni emplea todo el léxico disponible en un idioma. Dejando de lado el problema de los neologismos circunstanciales que nunca llegarán a ser recogidos en un diccionario, el vocabulario «formalizado» de una lengua es ya de por sí demasiado extenso para que sea práctico manejarlo. Así, el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española contiene en torno a 80.000 términos, pero a este número todavía cabría añadir decenas de miles de tecnicismos y localismos no recogidos. El nuevo diccionario de vascuence, una lengua que cabría pensar sería más limitada, tendrá cerca de 30.000 términos. Nadie, ni siquiera el hablante más cultivado podría llegar a conocer, no ya a usar, todo ese léxico. A esto se añade el que tampoco usemos con la misma regularidad todo el vocabulario que sí conocemos. Preferimos unas palabras a otras, como también unos registros, unos giros y unas estructuras, configurando ese estilo que marca el idiolecto. Este fenómeno tiene más importancia de lo que podría parecer, porque significa que aunque, como postulaba Sapir, heredemos un vocabulario ya mar-

cado ideológicamente, esas cargas no afectan a todos los usuarios de una lengua del mismo modo.

Tanto ésta como las circunstancias anteriores responden, en resumidas cuentas, a la múltiple pluralidad ideológica del lenguaje, pluralidad en la que he insistido a lo largo de estas páginas. Es verosímil, como he señalado, que el vocabulario de una lengua contenga múltiples cargas ideológicas, muchas provenientes de culturas (o visiones del mundo, formas de pensar, ideologías) anteriores o diferentes, algunas de ellas de origen imposible de determinar, otras debidas a la acción de individuos y grupos concretos. Todas ellas podrían verosímilmente orientar y llegar a condicionar el pensamiento de sus hablantes. Pero, con todo, el origen sumamente complejo de estas cargas hace que su suma no conforme un cuerpo cerrado ni mucho menos homogéneo. En este sentido, se hace difícil admitir la idea de que el léxico de una lengua exprese *una* concepción del mundo o que refleje *un* sistema de valores. A esto se añade el que, en cualquier caso, sea habitual que los usuarios de un idioma no se dejen manejar dócilmente por esas cargas y constantemente rehagan y modifiquen el sesgo ideológico del vocabulario que heredan (Iriarte: 1999).

### ¿QUÉ SIGNIFICA COMPARTIR UNA COMUNIDAD LINGÜÍSTICA?

Todas estas reflexiones resultan relevantes a la hora de evaluar las relaciones entre lengua e identidad porque permiten abordar con cierta complejidad una cuestión en apariencia obvia como la de cuándo puede decirse con rigor que dos personas forman parte de la misma comunidad de lenguaje, o lo que es lo mismo, cuándo puede decirse que comparten una misma identidad lingüística.

La respuesta, como digo, es a primera vista sencilla. Dos personas comparten una identidad lingüística, o forman parte de la misma comunidad de lenguaje, cuando hablan la misma lengua. Ahora bien, ¿cuándo puede establecerse esa identidad, por encima de todas las variedades del uso, de las diferentes connotaciones y denotaciones que dan a las palabras, del léxico usado? Habitualmente, los lingüistas hablan de la existencia de una lengua *koyné*, formada por una gramática común y un núcleo estable de significado dentro del léxico. Este *dialecto común* sería comprensible y susceptible de manejo por todos los hablantes de tal idioma. Con todo, en la práctica no siempre resulta fácil concretar esa *koyné* y, a menudo, los supuestos hablantes de una misma lengua «oficial» se muestran incapaces de comunicarse entre sí, hasta el punto de hacer dudosa su pertenencia a una misma comunidad idiomática. Así, todavía a

finales del siglo XIX, un italiano del sur y otro del norte no eran capaces de comprenderse mutuamente. ¿Podía, por tanto, decirse que hablaban un mismo idioma? Dudas semejantes suscita hoy en día el chino, formado por ocho dialectos, mutuamente ininteligibles. El caso del catalán y el valenciano, que para algunos filólogos constituyen un sólo idioma, nos muestra asimismo la dificultad a la hora de establecer el *núcleo fundamental* de una lengua. Otro tanto sucede respectivamente con el sueco y el noruego y el luxemburgués y el alemán. Algunos filólogos sostienen que cada par forma en realidad una sola lengua, mientras que otros afirman lo contrario.

Frente a estas variedades colectivas, la cuestión de las variedades individuales en la realización del código, es decir, los idiolectos, puede parecer menor y bastante peregrina, al menos desde el punto de vista estrictamente filológico. Sin embargo, cuando se trata de examinar, como es nuestro caso, las relaciones entre comunidad lingüística e identidad colectiva, el tema adquiere una relevancia mucho mayor.

En principio, parece que podría identificarse la presencia de una comunidad de lenguaje desde el momento en que se da la comprensión. Así, dos personas compartirán la misma identidad lingüística cuando sean capaces de comprenderse en el curso de una interacción lingüística, oral o escrita. Ahora bien, sucede que la comprensión, como enseña la hermenéutica, no es una actividad inmediata, ni fácil de identificar. A lo largo de una interacción lingüística puede suceder, por ejemplo, que tenga la impresión de no estar siendo bien comprendido o de no comprender correctamente a mi interlocutor. ¿Cómo comprobarlo? Según entiendo, la única forma de hacerlo será *prolongando la propia interlocución*. Pero esto, claro está, a la vez generará la oportunidad de nuevas dudas sobre la corrección de la comprensión. Porque, en efecto, alguien que quiera asegurarse de que está siendo comprendido deberá asegurarse luego de su comprobación, y así sucesivamente. La duda, por tanto, puede no llegar a disiparse por completo nunca.

Ciertamente, esto no significa que la comprensión sea imposible y mucho menos aún que el malentendido sea la norma general. Mi compañera me manda a comprar el pan y yo la comprendo (aunque luego no vaya y ella, por tanto, tenga dudas de si la he comprendido); alguien me pide la hora y yo se la doy —y él me comprende—; quiero comer un solomillo con patatas muy hecho en un restaurante, lo expreso así al camanero y me lo sirven, y así sucesivamente.

En general, parece que el riesgo de incomprensión aumenta cuanto más complejo es el mensaje que se desea transmitir. Así, es más probable que un viandante me entienda cuando le pido un cigarro que cuando intento explicarle mis reparos a la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Con todo, no podemos olvidar que los malentendidos pueden producirse y, de hecho, se producen incluso a los niveles en principio más sencillos y menos dados a generar confusión y problemas de interpretación y, al revés, que el milagro de la comprensión puede surgir en niveles de abstracción muy altos incluso entre usuarios con una pericia muy incompleta en el uso de una lengua dada.

Creo que podríamos reformular satisfactoriamente para una teoría de la comunicación este tipo de fenómenos acudiendo al conocido concepto wittgensteniano de juego de lenguaje. Como se sabe, Wittgenstein sugiere que no hablamos el lenguaje en su totalidad, sino sólo a través de realizaciones concretas, más pequeñas, a las que llama juegos de lenguaje. Cada juego tiene sus reglas, su código, su *manera de jugarse*, por así decirlo. Pues bien, podemos pensar que cuanto más complejas sean las reglas y el código de un juego, más fácil será que la comunicación fracase o que produzca mensajes equívocos (14). En el caso de un juego de lenguaje fácil (como el que se establece cuando me mandan ir a comprar el pan) será sencillo establecer la existencia de una comunidad de lenguaje, mientras que en el de uno complejo (como el que se establece cuando Heidegger da una charla sobre el habla) identificar una identidad común será asimismo mucho más difícil y, sobre todo, más inseguro.

Por otro lado, creo importante subrayar que comprender una interacción no supone —y lo comprobamos a diario— coincidir con ella. Puedo comprender el *Mein Kampf* de Adolfo Hitler pero disentir rotundamente de sus postulados. Asimismo, el lector de estas líneas puede comprender su significado pero concluir que sólo dicen tonterías. Es cierto que en alguna medida la comprensión de un proferimiento nos *introduce* en una comunidad de sentido con quien la emite, pero esto no parece significar demasiado en lo que atañe a la manera en que comprendemos nuestra identidad individual y colectiva, nuestro sentido del bien y del mal, etc. Por este mismo motivo, es también posible compartir unos mismos planteamientos ideológicos con otra persona —incluso hablante del mismo idioma—, sin llegar a jugar el mismo juego de lenguaje y sin, por tanto,

---

(14) Equívocos que, por cierto, pueden ser muy fértiles y más interesantes que el sentido original.

llegar a entenderse (15). Esto significa que será posible pertenecer a una misma comunidad de ideas y mantener una misma identidad ideológica sin llegar a compartir una identidad lingüística.

Todo esto, dirá acaso el lector, no deja de ser bastante obvio. Las lenguas cambian a lo largo del tiempo, son diferentes según quien las maneje, la ideología de los hablantes, su nivel cultural, sus apetencias, sus gustos y, desde luego, no es lo mismo hablar del tiempo que de metafísica. Y de eso se trata precisamente: si las lenguas parten de fuentes tan variadas, si son tan complejas que no hay dos individuos que manejen exactamente en el mismo sentido el mismo código, o el mismo léxico, si no puede decirse que haya dos personas que tengan el mismo idiolecto, si ni siquiera maneja un idiolecto absolutamente homogéneo o coherente consigo mismo, sino que lo altero de acuerdo a las circunstancias y mis interlocutores, ¿qué tipo de identidad proporcionan las lenguas a quienes las utilizan?

## LA IDENTIDAD A PARTIR DE UNA LENGUA PLURAL

La respuesta es de nuevo necesariamente compleja, como compleja es la propia comunidad que resulta caracterizada por una lengua plural. En primer lugar, parece que esta identidad aportada por la lengua será una identidad *estructurada a diferentes niveles*, no necesariamente coherentes entre sí. Como hemos visto, podrá decirse que dos personas comparten una misma identidad, que forman parte de la misma comunidad cuando sean capaces de comprenderse a lo largo de una interlocución, en definitiva, cuando sean capaces de comunicarse. Sin embargo, puede darse el caso de que la comunicación entre esas personas se logre en unas ocasiones y no en otras, dependiendo del tema tratado y del juego de lenguaje que utilicen. Puede producirse, por tanto, una identidad a un nivel y no a otros.

---

(15) Imaginemos una discusión entre dos individuos. El primero entiende por «primate» persona de rango y mérito, una acepción secundaria del diccionario, y por «preboste» mandamás que se aprovecha del cargo. El segundo, en cambio, utiliza «preboste» para referirse a las personas de rango y mérito, lo que también expresa el diccionario, y entiende por «primate» algo así como un chimpancé u otro simio.

Persona 1: —En mi opinión el presidente de nuestro gobierno es un gran primate.

Persona 2: —No tolero que diga eso de nuestro principal preboste.

Persona 1: —Soy yo quien no tolera que se llame preboste a nuestro mayor primate.

Ambas personas coinciden, al menos en este punto, en su ideología, pero difieren en el código y por ello se malinterpretan.

En este sentido, y en segundo lugar, esta identidad —como la comunicación y la comprensión en que se basan— presentará *diferentes grados de intensidad*. Esto quiere decir simplemente que todos nos entendemos más con algunas personas que con otras, aunque manejen «oficialmente» la misma lengua, y que mantenemos, por tanto, una mayor identidad con unos hablantes que con otros.

La identidad ofrecida por la comunicación lingüística, en tercer lugar, *varía a lo largo del tiempo*. Unos hablantes pueden coincidir en un determinado momento sobre un tema, utilizar idiolectos similares, otorgar connotaciones y denotaciones parecidas a las mismas palabras, ser capaces, en fin, de jugar al mismo juego de lenguaje y poco tiempo después, por contra, no conseguir comunicarse sobre el mismo tema. La comunidad que establecen ha cambiado y con ella la identidad de quienes participaban de ella. Los idiolectos, como hemos visto, cambian y, por tanto, también lo hacen las identidades que conforman.

Todo esto conduce a concebir, en cuarto lugar, la identidad de lenguaje en términos *difusos y sumamente imprecisos*. La comunidad de la que un hablante forma parte no constituye un conjunto preciso y fácil de delimitar. Al contrario, el dominio de quienes potencialmente pueden comprender mis interlocuciones y cuyas interlocuciones podría comprender me es desconocido. Puedo creer que alguien me comprende y que comprendo lo que dice y que sin embargo no sea así. Y al revés, puede suceder que quien creo no entiende una palabra de lo que digo sí lo haga. También puede ocurrir, como acabamos de ver, que alguien me comprenda pero no comparta mis ideas y, a la vez, que haya quien no me comprenda pero sí comparta mis puntos de vista.

Como se desprende de las páginas anteriores, la identidad que proporciona el lenguaje no se da de una vez para siempre. No sólo *varía con el tiempo*, sino que *no parece susceptible de una clausura definitiva*. Continuamente nos abrimos a nuevos significados, nos cerramos a otros, añadimos nuevas connotaciones, enriquecemos (y empobrecemos) nuestros idiolectos. Esto nos abre, como es lógico, a nuevas comunidades, a nuevas identidades, al tiempo que —no lo olvidemos— nos cierra a otras.

Asimismo, esta identidad será a la vez *personal*, profundamente subjetiva, y *colectiva*, profundamente social. Personal porque, como hemos visto, no hay dos idiolectos exactamente iguales. Sólo cada individuo parece estar en condiciones de

comprenderse perfectamente a sí mismo, sólo él es capaz de hacerse cargo del sentido de todo lo que dice (16). Pero, a la vez, en la medida en que el lenguaje sirve para comunicar con el Otro, y en tanto que se adquiere y se pone en juego socialmente, no puede soslayarse la índole profundamente social de la identidad que proporciona. Es gracias a esto, de hecho, que puede darse la comunicación. La subjetividad del lenguaje, dicho en otras palabras, es el producto único de una pluralidad indefinida de contextos sociales, culturales, políticos, etc., es decir, contextos que exigen la presencia del Otro. Estos contextos no están, además, únicamente formados por coyunturas abstractas, sino que de manera principal lo componen hablantes de carne y hueso con los que se interactúa y ensaya la comunicación. El idiolecto y la identidad que proporcionan, en efecto, sólo se hacen posibles en la interacción multilateral con otros hablantes, cuyo idiolecto, a su vez, sólo ha podido hacerse por la interacción con otros hablantes.

Del mismo modo que los múltiples condicionamientos sociales no impiden sino que permiten el idiolecto, las interacciones con otros hablantes no anulan la *índole electiva* de nuestra realización personal del código, de nuestra identidad. Esta es una característica que no conviene olvidar: son los individuos, al fin y al cabo, quienes optan por adherirse a un sentido u otro de las palabras, modificando de una u otra manera el léxico.

Esta elección, por cierto, va más allá de la comprensión y *necesita de una adhesión afectiva*, de un cierto tipo de compromiso personal —aunque sea pasivo— con el sentido de las palabras para que entre a formar parte de la propia identidad. Sólo por esto puedo comprender a mis oponentes sin estar de acuerdo con ellos, sólo por esto puedo mentir y simular que estoy de acuerdo con alguien cuando no lo estoy.

En último lugar, la identidad proporcionada por el lenguaje no dejará de tener una profunda, pero también muy compleja, *relación con el pasado*. Todo tiene un origen que, además, en mayor o menor medida ha dejado algún tipo de impronta en el presente. Al hablar una lengua los hablantes están recogiendo una herencia cuyos orígenes están más allá de su alcance. Con todo, es necesario tener en cuenta que el pasado es a su vez difuso, plural, impreciso en sus influencias y susceptible de ser, no sólo traicionado, sino también olvidado y arrinconado. □

---

(16) Dejo de nuevo de lado la cuestión de las cargas semánticas inconscientes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arteta, A.  
— (1999), «*In principio erat verbum*. Sobre la política lingüística vasca», en *Claves de razón práctica*, nº 90.
- Azurmendi, J.  
— (1998), *Hizkuntza eta talde-nortasuna*, Bilbao, EHU.
- Azurmendi, M.  
— (1999), «Lenguaje, cultura y sociedad», en *Cuadernos de Alzate*, nº 20.
- Bastard, A. y Box, E.  
— (1994), *¿Un Estado, una lengua? La organización política de la diversidad lingüística*, Barcelona, Octaedro.
- Black, M.  
— (1966), *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- Buxó, M. J.  
— (1983), *Antropología lingüística*, Cuadernos de Antropología, nº 3, Barcelona, Anthropos.
- Bynon, T.  
— (1981), *Lingüística histórica*, Madrid, Gredos.
- Frege, G.  
— (1971), *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel.
- Grijelmo, A.  
— (1991), *Defensa apasionada del idioma español*, Madrid, Taurus.
- Herder, J. G.  
— (1982), *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara.
- Hierro Pescador, J.  
— (1986), *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- Humboldt, W. V.  
— (1972), *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas*, Barcelona, Anagrama.
- Iriarte, I.  
— (1999), «Sociología: leer y escribir. Algunas notas en torno al alcance del supuesto giro textual», en I. Martínez de Albéniz y G. Gatti, *Las astucias de la identidad*, Bilbao, UPV.
- Jardón, M.  
— (1993), *La normalización lingüística, una anomalía democrática*, Madrid, Siglo XXI.
- Kutschera, F. V.  
— (1971), *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- Lodares, J. R.  
— (2000), *El paraíso políglota*, Madrid, Taurus.
- López Basaguren, A.  
— (1988), «El pluralismo lingüístico en el Estado autonómico», en *Autonomías*, nº 9.
- Moreno, J. C.  
— (2000), *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Madrid, Alianza.

Novalis

— (1998), «Monólogo», en A. Marí, *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*, Barcelona, Tusquets.

Ovejeros, F.

— (2000), «Igualdad de las lenguas, igualdad de los ciudadanos», en *Claves de razón práctica*, nº 100.

Prieto de Pedro, J.

— (1991), *Lenguas, lenguaje y derecho*, Madrid, Civitas.

Rossi-Landi, F.

— (1974), *Ideologías de la relatividad lingüística*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Royo, J.

— (2000), *Argumentos para el bilingüismo*, Barcelona, Montesinos.

Russell, B.

— (1966), *Lógica y conocimiento*, Barcelona, Taurus.

Sapir, E.

— (1954), *El lenguaje*, México, FCE.

Saussure, F.

— (1983), *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza.

Searle, J.

— (1980), *Actos del habla*, Madrid, Cátedra.

Siguán, M.

— (1992), *España plurilingüe*, Madrid, Alianza.

Todorov, T.

— (1977), *Théories du symbole*, París, Seuil.

Vygotsky, L.

(1995), *Pensamiento y lenguaje*, Barcelona, Paidós.

Whorf, B. L.

— (1971), *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral.

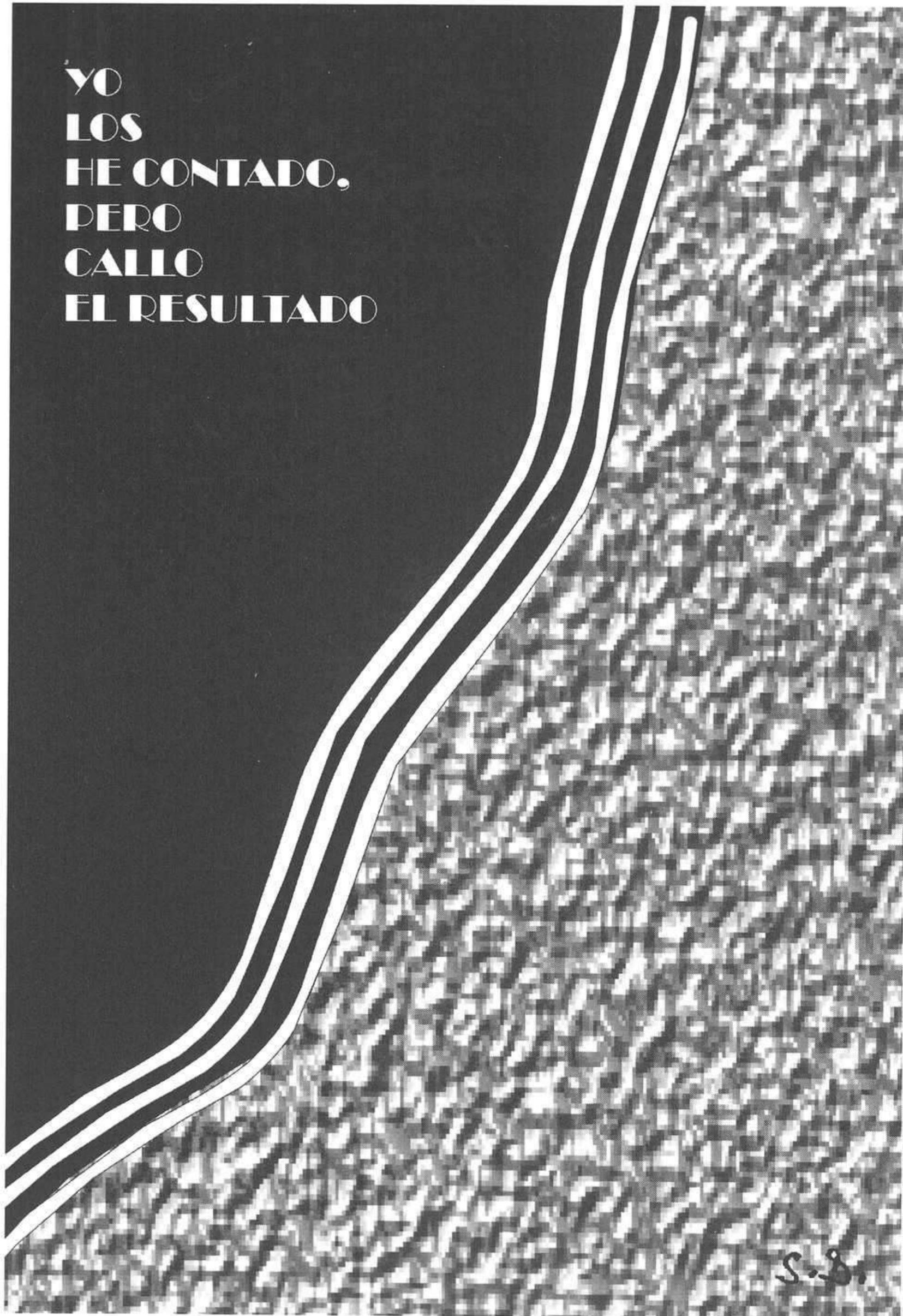
Wittgenstein, L.

— (1968), *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos.

— (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.

— (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica.

**YO  
LOS  
HE CONTADO,  
PERO  
CALLO  
EL RESULTADO**



*Astucia políticamente correcta. Octubre 2001*

# ESCENARIOS LITERARIOS

Lourdes Otaegui

A comienzos del siglo pasado, y creo que tendremos ya que acostumbrarnos a denominar de este modo al siglo XX, junto a los conflictos religiosos y existenciales, la preocupación por el problema o los problemas de identidad nacional en España constituyó una de las vetas más características de la literatura española. En la literatura española tal vez no haya figuras más representativas de tal preocupación que Antonio Machado y Miguel de Unamuno, y en mi opinión también han de ser objeto de estudio particular desde el punto de vista de la literatura vasca: amor a España y dolor de España, visión lírica de sus tierras y visión crítica de su historia y de su presente, esperanzas concretas en el futuro y en una España joven... tienen su paralelo en la literatura vasca influida por los modelos machadiano y unamuniano. La preocupación por la identidad nacional se manifiesta en la obra de algunos de los autores más destacados tanto de la preguerra (Lizardi, Lauaxeta, Aitzol) como los de posguerra, especialmente Salvatore Mitxelena, Gabriel Aresti, Xabier Lete, así como en escritores como Atxaga y Saizarbitoria, como expresión bien patente de que la identidad nacional vasca sigue siendo un tema no bien resuelto. Por si cabía alguna duda de ello, sigue siendo el tema de autores más jóvenes, como Joseba Sarrionandia o Juan Luis Zabala, entre otros.

En la literatura española existía una conciencia crítica de la nacionalidad común española desde Francisco de Quevedo, pasando por los ilustrados Jovellanos y Cadalso o las denuncias de los artículos de Larra, tan admirado por los autores del 98. Centrándonos en el final de siglo XIX y comienzos del XX, y especialmente en los autores que hemos mencionado, Machado y Unamuno, es preciso subrayar que en sus obras se percibe una búsqueda idealista de los valores que constituyen la esencia de España, con un predominio de actitudes contemplativas y

## LA IDENTIDAD NACIONAL EN LA LITERATURA

**Rastrear la huella de Machado y Unamuno en la literatura vasca contemporánea sirve para, además de constatar una contigüidad inevitable, registrar la incitación de una motivación de gran influencia creadora, desde un punto de vista poético y político, en autores como Lizardi, Atxaga y Saizarbitoria.**

subjetivas. La valoración de las tierras de Castilla coincide con una nueva sensibilidad estética por lo recio o austero, en la observación de lo que está más allá del paisaje y la realidad objetiva que salta a la vista.

Asimismo, es conveniente señalar el paralelismo entre la desazón existencial de los autores y su desazón nacional, tan característica de Unamuno, pero que también está presente de un modo más estoico en Machado.

Se observa en ellos una actitud de rechazo y crítica al estado de parálisis progresiva de la que habló Ramiro de Maeztu, la cual se combinaba con una tendencia cada vez más notoria a una imagen de España eterna y espontánea que conducirá a la creación de un concepto de la identidad nacional que se encarnará en Castilla principalmente.

Las tierras de España son miradas desde una perspectiva crítica, de la pobreza y el atraso, pero son al mismo tiempo motivo de una exaltación lírica de los pueblos y el paisaje. Casi todos los territorios fueron objeto de esa mirada pero Castilla fue innegablemente la que más atención atrajo: Azorín, y la pintura de paisajes que realiza, puede ser citado, como un buen ejemplo de ello. En innumerables pasajes proyectó una visión de Castilla: las llanuras, las peladas colinas, las riberas de los regatos, con su inesperado verdor... Y sus pueblos casi abandonados. Y el alma de aquellas tierras. «El paisaje somos nosotros, el paisaje es nuestro espíritu, sus melancolías, sus placideces, sus anhelos.»

Ortega lo formuló del siguiente modo: «Castilla ha hecho España y también la ha desecho» y, en general, los escritores de la época la identificaron como la médula de España. Se dio, por lo tanto, una especie de mitificación de Castilla, y una imposición de la visión histórica castellano-céntrica que fue posteriormente criticada con dureza, al menos en la literatura vasca, por los autores de posguerra, entre los que destacaríamos a Gabriel Aresti como autor representativo. Y es que el franquismo había aprovechado precisamente esa concepción espiritual unitaria que hacía abstracción de la variada realidad española, convirtiéndola en una postura de Estado centralista y totalitaria.

## ESCENARIOS DEL CAMINO

Si nos acercamos a Antonio Machado (1875-1939), observamos que es, junto con Unamuno, el poeta de las tierras de Castilla que más presente ha estado en la literatura vasca, pero no en la misma línea ni del mismo modo que Unamuno, y es pre-

ciso matizar cuál es la diferencia. Machado vivió en Castilla desde 1907 hasta 1919, concretamente en Soria, pero para entonces ya era un poeta reconocido, había publicado *Soledades* en 1903 y era considerado un gran poeta. Incluso hoy en día la crítica, que había ensalzado preferentemente su obra *Campos de Castilla*, vuelve a valorar los poemas de aquel primer libro, especialmente las partes tituladas «Del camino» y «Galerías», allí donde sus temas, los sentimientos universales, aparecen ya convertidos en ejes fundamentales de su poesía: el tiempo, la muerte y Dios.

Los principales símbolos de su poesía ya están presentes en *Soledades*, en imágenes tales como la tarde, el agua, la noria, las galerías... Entre otras, tiene especial importancia y riqueza el agua, que es símbolo de vida cuando brota, símbolo de la fugacidad del tiempo cuando corre, y símbolo de la muerte cuando está quieta o llega al mar. En cambio, en *Campos de Castilla*, Machado, ante el paisaje desnudo de Castilla, no tiene nada que lo distraiga, puede seguir buscando su alma. Los temas de las composiciones son variados pero, como declara en el prólogo del libro, responden fundamentalmente a una preocupación patriótica, a lo que se añade un amor a la naturaleza y un sinfín de horas dedicadas a los enigmas del devenir humano y del mundo. El paisaje visto casi de un modo objetivo aparece en «Campos de Soria» y «Orillas del Duero», pero su punto de interés se centra en los elementos del paisaje que transmiten austeridad, sobriedad, lo épico y lo místico, y los que acentúan la sensación de soledad, fugacidad o muerte.

Aparte de los poemas intimistas que reflejan estos estados de conciencia y su reflejo ante el paisaje que son constantes en su poesía, Machado aporta una visión del paisaje y de las gentes de Castilla que conlleva una meditación global de la realidad española. La preocupación patriótica le inspira poemas sobre el pasado, el presente o el futuro de España. En ellos se observa una visión crítica y vagamente regeneracionista que lo acerca a los autores del 98, que se volverán más intensos en algunos poemas añadidos en ediciones posteriores del mismo libro, escritos en 1913 y 1914, especialmente el poema «El mañana efímero» que habla de «una España que alborea», «una España implacable y redentora» con la que empezaba a sentirse comprometido.

Hablar de Antonio Machado parece bien justificado cuando el tema es Castilla y su constitución en el escenario eje de la identidad nacional en la época de la preguerra. Sin embargo, también es pertinente hablar de él y de las dos visiones de Castilla que, sintetizando, hemos presentado: Castilla como tierras y

gentes, el paisaje en el que se miran los sentimientos del poeta buscando su alma, así como la preocupación patriótica del que mira el pasado, el presente y el futuro de Castilla como símbolo estremado de España.

Esa primera mirada al paisaje y a las gentes en tanto que reflexión acerca del devenir humano y de sus sentimientos es tan característicamente «machadiana» que nadie puede mirar ya esos paisajes sin que el eco de las palabras y del pensamiento del poeta nos vengan a la memoria. En la literatura vasca de preguerra esa mirada tiene gran afinidad con la de Jabier Lizardi, sobrenombre del poeta tolosarra José María Aguirre, que fue contemporáneo del autor pues vivió entre 1896 y 1932 y publicó un único libro de poemas titulado *Biotz-Begietan* (1931) en el que confluyen algunos de los temas centrales de la poesía machadiana, como la fugacidad del tiempo y la muerte. Pero Lizardi, que es una de las cimas de la lírica vasca, y la más alta de ellas probablemente, observa el paisaje de su entorno vital, del bosque y las montañas que rodean Tolosa y que no son en absoluto similares a los campos de Soria, de una forma que sin embargo recuerda intensamente a Machado. Tienen el mismo poder de evocación para los lectores de la literatura vasca que los textos de Machado en la literatura española. Lizardi supo mirar ese paisaje común, del bosque de hayas, el camino carretil, junto al cual crecen la zarzamora, las fresas silvestres... con los ojos de sus sentimientos que veían en aquellos sencillos elementos los signos de la vida en mayúsculas y sus ciclos, del irremediable devenir del tiempo, la segura muerte que había de sobrevenirle muy a su pesar.

Además de algunos poemas del libro que son de temática inequívocamente machadiana según algunos críticos, es el grupo de poemas «*Urtaroak ene begietan*» [«Las estaciones bajo mi mirada»] las que mejor pueden relacionarse con los poemas de *Campos de Castilla*. La reflexión acerca de la fugacidad de la vida se expresa a través de elementos del paisaje, como el agua que lleva el río, los árboles y su ciclo natural, en los que el poeta busca el reflejo de sus íntimas preocupaciones, y aunque no son paralelas a las de Machado, puesto que Lizardi es bastante más vitalista que Machado, menos austero y mesurado en la expresión de la alegría y también de la tristeza, de alguna manera el lector no puede evitar la evocación. A pesar de que no coinciden las estructuras de los poemas, ni existen influencias métricas o simbólicas entre ellos, estos autores muestran una afinidad temática digna de mención, la actitud anímica es similar, ambos deambulan solitarios hasta que los elementos del paisaje, el árbol, la sombra, el sueño, la tierra, la primavera, el

huerto, la tarde... acaban por contener valores connotativos y simbólicos para ambos.

En definitiva ambos autores lograron que miremos el paisaje castellano y el vasco a través de la mística creada por sus obras y que hayamos heredado su particular mundo de imágenes, y, a través de ellas, su pensamiento. En concreto, de Lizardi dijo Luis Mitxelena, uno de nuestros primeros y mejores críticos literarios, que la mitología que había creado a través de los elementos de la naturaleza que convirtió en imágenes de su interpretación de la vida, tendrían mucha mayor vigencia y reflejaban mejor el alma vasca que cualquiera de las otras mitologías que se habían inventado Arakistain y J. A. Chaho en torno al linaje de Aitor, tema tan popularizado últimamente en las letras españolas gracias a las publicaciones de Jon Juaristi.

Como prueba viva de la vigencia en nuestros días de las imágenes creadas por Lizardi, hablaremos a lo largo de nuestro pequeño ensayo de algunas obras más recientes de la literatura vasca que son reflejo de la fuerza plástica y simbólica con la que están cargados, entre otros, la mirada a la naturaleza de «*Urtaroak ene begietan*» y las fuertes connotaciones políticas y culturales vascas que quedaron acrisoladas en su poema «*Asaba Zaarren baratza*» [«El huerto de nuestros antepasados»]. Sin embargo, creo que el breve pero expresivo reflejo de la obra de Lizardi en algunos de los novelistas más notables de la narrativa vasca actual (*Gorde nazazu lurpean*, 2000, *Guárdame bajo tierra*, 2002) va ser más apreciable en el contexto de las otras voces de principios de siglo que perduran con fuerza en la memoria literaria. Por ello las miradas de Machado, de Unamuno y de Lizardi aparecen intrincadamente relacionadas, sin duda porque acertaron a expresar mediante su obra tanto el conflicto de la identidad nacional como el conflicto vital en sí mismo, aquello que Lizardi alcanzó a formular tan acertadamente y con tanta naturalidad: «*gure arazo latza duk bizi beharra*», nuestro principal problema es que tenemos que vivir.

Es especialmente interesante la asimilación de las miradas de Machado y Lizardi que realiza sucesivamente Bernardo Atxaga (José Irazu, Asteasu, 1952) en algunas de sus obras, y muy especialmente en *Obabakoak*, junto con algunos artículos sueltos: «De aquí para allá» (1995) y «Groenlandiako lezioa» (1998). En la primera se recoge una narración más larga que el resto, titulada «Hamaika hitz Villamedianaz eta hitz bat gehiago» (1988). La narración «Mil palabras en honor de Villamediana y una palabra más» es la narración incluida por Bernardo Atxaga en la medianera de las que conforman *Obabakoak*. Los que ha-

yan leído el libro recordarán que se parte, en primer lugar, de varias narraciones cuyo nexo de unión es hallarse enclavadas en Obaba, una geografía imaginaria, y que a continuación se nos presenta la narración situada en Villamediana, un paisaje determinado de un pueblo de Palencia en el que los datos geográficos concretos y comprobables van a dar paso a una relato que es cada vez más fantasmagórico.

El título, como en muchos otros casos de la obra de Atxaga, contiene resonancias literarias variadas. Mezcla el valor mágico del número once que para los vascos significa «mucho, infinidad, incontable», y el del árabe en la expresión del título literal «Los cuentos de las mil noches y una noche», es decir, las incontables noches, según aclara J. L. Borges en una de sus conferencias recopiladas en *Arte Poética* (2000), y que menciona las inopinadas aportaciones literarias de las traducciones literales que, a veces, como en este caso, recogen un modo de expresión normal en árabe y que, traducida al español, le añade profundidad a lo incontable. Atxaga traduce las once del euskera por las mil del castellano y «una más» del original árabe.

En el propio relato el autor pone en boca de uno de los personajes llamado Julián una teoría en relación a las geografías literarias y establece una divisoria entre «las geografías personales» al modo de Faulkner y las «geografías nominales» al modo de Stevenson. Los relatos de la primera parte de *Obabakoak* son personales en su inmensa mayoría, la geografía imaginaria en la que se halla simultáneamente «tanto lo que está presente como lo que una vez estuvo», es decir, lo que se ve y lo que se recuerda. En cambio la narración situada en Villamediana pertenece al segundo grupo, ya que se convierte en un escenario que da impresión de realidad al lector, a través de los nombres y los trazos geográficos concretos, y porque, en segundo lugar, le sirve al autor «para engañar al lector» o, dicho de otra manera, para aprovecharse de las ideas previas que el mismo tiene y le «certifique» la fiabilidad de lo que se le cuenta, que suele ser al cabo un relato difícilmente conciliable con lo verosímil en los relatos de Atxaga.

En el propio relato en honor a Villamediana, a través de uno de los diálogos que el protagonista y narrador mantiene con Julián, se hace referencia a que este último puede añadir a los elementos geográficos del paisaje que tiene ante sí las imágenes de la memoria, mientras que en el paisaje que ve el forastero-autor solamente se recoge lo que ven los ojos. Y necesariamente el autor se tiene que reducir al segundo, puesto que no posee la memoria de los hechos acontecidos y sentidos por él

mismo en el paisaje castellano que contemplan. Julián mira el paisaje castellano al modo de Faulkner; el forastero y protagonista, al modo de Stevenson.

Por ello, es un verdadero reto el que se impone el autor, que se dispone a relatar en euskera todo lo acontecido en «el pueblo más castellano de Castilla» según lo calificó en algunas entrevistas. Tal vez se propuso desafiar al propio Unamuno al intentar mirar y acercarse a Castilla al modo de Stevenson con el instrumento desechado por aquel: el euskera. El relato de Villamediana presenta desde las primeras páginas una síntesis de los elementos que son más representativos del paisaje de este pueblo y «de toda Castilla», según afirma. Los enumera por este orden: son el sol y los trigales en primera línea los elementos dorados que iluminan su mirada, pero asimismo están el adjetivo deshabitado, el cuervo y la oveja. Estos cinco elementos aparecen desarrollados a lo largo de la narración, tomando cada uno de ellos el sesgo que el autor les atribuye en relación con la realidad que va a describir. Esta visión sin duda reductora del paisaje castellano se va a corregir en algunos artículos posteriores titulados *De un lado a otro*:

Es normal, porque nunca has vivido allí y porque nadie te ha hablado nunca del verdor de Castilla. Y sin embargo, existe. No sólo por los bosques, también por los campos de trigo o de cebada. Contra lo que muchos escritores y pintores parecen haber creído, lo amarillo no es algo consustancial al trigo o a la cebada. No son de color amarillo, sino que se *ponen* de color amarillo. Y antes de ponerse así, allá por mayo y junio, suelen tener un color verde brillante.

«Mira estas fotos y te convencerás», le dijo Margarita a Mikel después de abrir una carpeta que yo había llevado a la reunión. Las había sacado en la época en que vivía por aquella zona —en Villamediana del Cerrato, concretamente—, y trataban de recoger la «otra Castilla». En una de ellas aparecía Valdesalce, una vaguada con aspecto de parque inglés; en otra, un roble centenario; en la tercera, una casucha blanca que, rodeada completamente de campo, parecía estar a punto de ser engullida por una ola verde (*De un lado a otro*, V).

En cuanto a las gentes y la sociedad que presenta, aparecen, por una parte, los personajes a quienes más atención presta en todo el libro: los que se encuentran al otro lado de las murallas de la sociedad, los marginados (los pastores), los solitarios (el poco

aseado Crisantos y sus mentiras), la única mujer relativamente joven (Rosi) y sus fantasías de amor y, por último, el enano Juan de Tasis.

Tal y como hemos indicado, los datos geográficos aportados describen un paisaje desolado, palabra que bien pudiera haber sido una de las cinco con las que sintetiza el pueblo, ya que según describe está casi despoblado desde hace más de treinta años, rodeado de una naturaleza austera, que describe detalladamente, los campos interminables, los páramos, y especialmente el bosque, el lugar por el que pasea con los personajes más afines que encuentra en Villamediana: Daniel, el guarda-bosque, y Enrique de Tasis, el escritor.

En este contexto que ha presentado, tanto en cuanto al paisaje, como a las casas del pueblo y a sus gentes, las cuales recorre sucesivamente (primero las casas habitadas y su entorno, luego las dos tabernas, a continuación la atalaya, y, por último, el bosque), la descripción es concreta y ordenada, con el deseo de asimilar su naturaleza y «nombrarla» adecuadamente; no hay que olvidar que se trata de «una geografía al modo de Stevenson».

En este entorno desarrolla el protagonista una serie de reflexiones que comparte con el lector o con algunos de sus compañeros de diálogos: la soledad, la juventud y la vejez, la lucha en la vida, y uno de los temas que va a desarrollar reiteradamente en estos relatos: la importancia de la expresión de la intimidad y su expresión como divisoria de las sociedades arcaicas y modernas, el *smog* lírico de las ciudades en contraste con las narraciones de acción y de humor de las poblaciones rurales, la paz personal que le aportan estos últimos y la ansiedad que le provocan los otros. Se lo hace bien patente la excesiva intimidad con la que le obsequia Crisantos, su vecino, lo cual le hace demasiado consciente de su sufrimiento. Sin embargo, en uno de los relatos de *De un lado a otro* los protagonistas se topan con un pastor muy parlanchín. Les abruma con sus historias pero no les inunda de ningún modo el «*smog* lírico» del que el narrador-protagonista huye permanentemente:

¿Que el pastor nos había contado su vida? ¡Qué va! De ninguna manera. He repasado nuestro encuentro con el pastor y no consigo recordar, entre tanta palabra, alguna que fuera íntima, alguna que tuviera que ver directamente con su biografía, con su vida. Gabriel, en las antípodas de la gente que corre hacia la primera cámara que ve para contar al mundo —lo quiera el mundo o no lo quie-

ra— cómo lo hizo la primera vez, y qué le tocaron, y cómo suspiraron, y dónde tiene una manchita, y cómo se acabó aquello, y cómo luego, después de una depresión así o asá, empezó lo de Carlitos o lo de Maripili... Gabriel, digo, en las antípodas de los que contribuyen al *smog lírico* actual, sólo nos habló de cosas que sucedían por ahí fuera: hablaba de caza, o del estado de la economía agraria, o de lo mucho que habían cambiado los tiempos, o de lo que le había sucedido con unos ladrones de ganado. No se vaciaba, no sacaba nada íntimo de su interior para dejarlo expuesto ante nosotros

¿Lo haría ante gente más próxima? ¿Habría a su familia o a sus amigos de sus cosas íntimas? No lo sé. Supongo que en un cierto grado sí, aunque no en esos términos dulztones tan habituales en la radio y en la televisión. En realidad, no necesitaba hablar de su vida privada, porque a él, en aquel bosque desierto, le pasaban cosas, y prefería hablar de ellas.

Pienso ahora, como una derivación de lo que estoy contando, que ese decoro —o esa reserva, según cómo se mire— tiene algo de antiguo, y que hasta hace nada, hasta hace unos cuarenta años por ejemplo, los campesinos y pastores de España se parecían más a la gente de otros siglos que a sus contemporáneos de las ciudades. Ni unos ni otros sabían hablar de sí mismos. No sabían o no querían. Ahí están, como prueba de ello, las líneas que Rousseau escribió al comienzo de sus *Confesiones*. Decían así:

«Doy comienzo a una obra de la que no hay ejemplos, y que tampoco tendrá continuadores. Quiero mostrar a mis semejantes lo que es un hombre en toda la verdad de su naturaleza, y ese hombre seré yo».

Rousseau tenía razón acerca de lo primero —basta leer su libro para darse cuenta de que nunca hasta entonces se había escrito algo tan íntimo—, pero, en cuanto a lo segundo, no tanto. Ciertamente que sus «continuadores» tardaron —Pascal, que vivió en el siglo XVIII, tenía a Montaigne por bobo, precisamente por su empeño en «pintarse a sí mismo»—, pero al final, después de la época romántica y sus diarios con llavecita, después de la vulgarización del vocabulario psicoanalítico, establecida ya la aldea universal con su morbo y sus chismes, aquel supuesto suyo —«¡mi obra no tendrá continuado-

res!»— ha sido contestado de todas las maneras posibles. Por ejemplo: acaba de publicarse en la revista *Cosmopolitan* un reportaje sobre las primeras experiencias sexuales de las estrellas de Hollywood. Como no se lo puedo enviar a Rousseau, se lo llevaré a Gabriel, a ver qué opina (*De un lado a otro*, V).

Antes de abordar la parte más fantasmagórica del relato el autor realiza un símil entre las poblaciones rurales y las costeras haciendo la única referencia a Unamuno que se encuentra en el relato y que deja traslucir, en mi opinión, su poca afinidad con el mismo. Recuerda que el bilbaíno había dicho que el paisaje de Castilla era un mar de tierras, y afirma que la imagen «se puede mejorar», añadiendo que «todas las primaveras y veranos el viento levanta olas en los trigales». Puestos a enmendar la plana, hubieran hecho falta argumentos más contundentes, pero como indicio de afinidades, o de la absoluta carencia de ellas, sí que parece suficiente.

Pasando a continuación a las referencias fantasmagóricas que se permite en el contexto realista del escenario Stevenson, podemos anotar que se inician en relación a los pastores, personajes a los cuales clasifica «en blancos y negros» y que reflejan en sus rasgos físicos las características de su personalidad, que se identifican con los ángeles en el caso de los primeros, argumento que posteriormente se apoyará nuevamente por las afirmaciones «angelicales» del ingenuo Benito. A continuación percibe que las casas deshabitadas de Villamediana le llaman y sus fantasmas lo requieren, pero una presencia extraña se convierte en la viva representación de lo inverosímil introducida en el contexto pretendidamente realista de Villamediana: es Enrique de Tasis, el enano. Es un personaje altivo, despectivo, intelectual y «duro» en un principio, que se muestra a las veces irritable, aparatoso y confuso, pero que termina por reflejar una visión desolada de la realidad, y termina realizando una serie de reflexiones en torno a la quietud de la tarde de corte inequívocamente machadiano: observa la ausencia de movimiento y el reflejo de la muerte que quedan como fijados momentáneamente en la tarde. El tema al que el poeta Carlos García, el que ha adoptado en nombre de Enrique de Tasis, ha dedicado sus poemas es precisamente éste. Carlos García menciona la quietud de esta hora del día. Los pájaros callan, la gente abandona los caminos, y el paisaje adquiere una fijeza gracias a la escasa luz, como el decorado de un teatro, e incluso el firmamento parece más fijo, ya que en lugar de las nubes o el sol que se trasladan, aparecen los astros con sus seculares emplazamientos.

También el tiempo parece haberse detenido y, como consecuencia, todo ello trae el eco de la muerte.

Definitivamente la fantasmagoría de Enrique de Tasis reside en su monstruosidad, aunque no deformidad física, en su voluntario apartamiento de los «palurdos» del pueblo, y su excentricidad en el comportamiento y en la vestimenta que le convierten en un personaje fuera de las coordenadas reales de tiempo y lugar. La referencia a su pretendido antepasado Juan de Tasis, conde de Villamediana, el autor barroco amigo de Góngora, que fue hecho matar por el rey por su desafío poético de salir vestido con ropa toda cosida de monedas reales con un lema que decía: «Mis amores son reales», al tiempo que corrían rumores de que estaba enamorado de la reina. Estas son referencias históricas comprobables, se cuenta que el rey afirmó en una corrida, en la que el conde toreó muy bien en opinión de todos, que éste «picaba muy alto», dando a entender que se arriesgaba mucho al pretender a la reina, y hasta el propio Góngora le dedicó un epitafio aclaratorio de los motivos de su muerte... Toda esta referencia a la leyenda de Tasis viene a contribuir a crear la sensación de realidad en el plano histórico, dando carta de naturaleza a la referencia de un poeta llamado Carlos García o Enrique de Tasis y sus libros de poemas, aunque se trate de una identidad perfectamente falsa apoyada en la supuesta veracidad de la información acerca del antepasado postizo.

La leyenda del noble y poeta Tasis contrasta con la pequeñez física y el escaso éxito de los libros del poeta de Villamediana, a pesar de su megalomanía y de su afirmación de «que sus poemas son buenos», el intento de enmascarar la pequeñez haciendo referencia al glorioso pasado se muestra bien evidente a los ojos de protagonista y, sin embargo, abriga una gran afinidad con la desolada mirada de la tarde del poeta por excelencia de las tierras de Castilla, al que la quietud de la tarde ensimismaba como a nadie, al poeta trasunto Machado, cuyo nombre está ausente del relato y sin embargo se encarna en esa mirada al paisaje y a las gentes que el propio autor confiesa adoptar:

Es fundamentalmente una manera de identificarse con una sociedad y sus gentes a través de la asimilación de la naturaleza y el paisaje. Se trata de un modo de aproximación que en la actual literatura se produce muy raramente pero que me sirve para crear mis geografías imaginarias (*Leer*, 1989).

Cuando el relato va a terminar, el autor ya ha desarrollado los once puntos prometidos y va a despedirse de los parajes del en-

torno junto con Daniel: Valdesalce, Valderobledo, Valdencina, Encomienda, Fontecha, Ramiel... y escudándose en que hace viento sur y éste le pone de buen humor y le hace decir muchas tonterías, le recomienda a Daniel: «Quédate aquí Daniel. Este es un lugar sagrado para mí».

Pero la solemnidad de la declaración queda matizada por la exactitud del lugar donde la realiza, justo cuando, pasando una revuelta del camino, se encuentran a la altura de una serie de colmeneros; en efecto se trata de un lugar sagrado para el protagonista, puesto que allí fue vitoreado por las mujeres del pueblo cuando corría hacia su casa como un Zatopek cualquiera, ya que se había acordado repentinamente de que se había dejado algo al fuego... Sin embargo, hay que creer, por encima de la ironía con que quiere disfrazarlo, que aquel es, en efecto, un lugar sagrado para el autor.

Si Villamediana es sagrado para el narrador, aún lo es más para el paisaje del Hernio, ensayo de la mirada a lo Faulkner que Atxaga va a realizar en *Groenlandiako lezioa* (1998) en un relato singular titulado «Mendian gora» que fue leído y publicado por primera vez en la inauguración del Palacio Aramburu de Tolosa (1966). El protagonista, que va a reflexionar a partir de los diferentes elementos que salen al camino a lo largo del recorrido, también quisiera tener una perspectiva de la vida como la de los bueyes que Unamuno describiera en el poema «Orhoit gutaz» que tanto interesa a Juaristi y a Saizarbitoria; quisiera ser, como ellos, un ser devoto de la tarea de vivir, que solamente tienen conciencia de la tierra que aran. Sin embargo, el protagonista de Atxaga «tiene un gran enemigo dentro de sí mismo ya que no sabe dejar de lado algunos temas desagradables y dejarse arrastrar atado a la dulce rueda de la vida» («*bere burua du etsai handiena, ez baitaki hainbat gai desatsegin baztertu eta bizitzaren gurpil gozoari lotuta ibiltzen*»).

El relato «Mendian gora» [«Monte arriba»] aborda la narración de una caminata montañera a través de la estructura lúdica de un alfabeto; de este modo desea evitar tener que entrar en honduras argumentativas, saltar de un tema a otro sin mayores compromisos, partiendo de la A de aparcadero hacia la M de Monte. Villamediana es un escenario contado al modo de Stevenson por el narrador, sin embargo, el de «Mendian gora» es un escenario Faulkner, es decir, en la geografía del Hernio, desde Iturriotz hasta Urkizu, el protagonista, tal y como lo diría Julián de Villamediana, no ve solamente lo que está en el paisaje, ante sus ojos, sino que lo que se sabe y se recuerda se enlaza con lo que se ve, de forma que en la narración de este recorrido

se entrelazan continuamente los elementos exteriores y las reflexiones, recuerdos, sensaciones, estados de ánimo, etcétera, que esos elementos del paisaje le evocan.

«Mendian gora» viene a relatar una caminata de comienzos de septiembre en un día no festivo, que no coincide con alguno de los domingos de romería que anualmente tienen lugar allí. Comienza desde Andazarrate y recorre las laderas del monte Hernio por el lado de Bidania, hasta llegar a Urkizu. Desea escapar, dejar atrás la gente y los inevitables roces que se derivan del trato humano. En Villamediana le pasa algo parecido, también allí le agobia el «smog lírico», la percepción incesante de las intimidades de la gente. Desea escapar de ese marasmo. Desea encontrar la soledad y la paz, por eso se encamina al monte y, según sube, se va ensimismando, acercándose poco a poco al núcleo temático de su reflexión, el pasado y la problemática de nuestra sociedad, de nuestro pueblo vasco. Según se va quedando verdaderamente solo, hacen su aparición los fantasmas, los monstruos y el miedo.

Conforme avanza, los elementos del paisaje son citados por alusión, como de pasada, se comentan casi de forma eufemística determinados elementos que ya han sido desarrollados en otros relatos suyos, como por ejemplo «*etxe hitsa*» (la casa lúgubre) de Mugats, uno de cuyos infortunados habitantes aparece en el relato «*Post tenebras spero lucem*» (*Obabakoak*). Andazarrate es un escenario que despierta recuerdos de infancia en el narrador y le hacen repasar el pasado, las costumbres que no pueden revivirse por mucho que a él lo llenen de nostalgia. En sus recuerdos escucha un pequeño acordeón y la canción «*Urruti nire menditik*» («Lejos de mi montaña»).

A continuación, la ermita y las monedas en el pozo; el edificio y la costumbre de expresar un deseo al arrojar la moneda no parecen comunicarle nada en absoluto: «*ixila metala eta ixilago aldarearen harria*» («el metal calla, y todavía calla más la piedra del altar»).

Entonces comienza la ascensión, desea olvidar la vida del valle, pero la basura que encuentra a su paso se la recuerda constantemente, las parejas jóvenes y sus refrescos, la conversación familiar acerca de la *tele*... desea llegar cuanto antes a la soledad. Según asciende, se encuentra un mundo más antiguo, los animales son cada vez más salvajes, las cuevas son más empinadas, los helechos enrojecen, aparecen tejos, algunos caballos rojos...

El esfuerzo físico, el calor de septiembre, le aconsejan entrar en un hayedo cuya frescura le trae a la mente un poema: «Bihotz, buztinezko bihotz» (publicado en *Poemas híbridos*). El miedo y la incapacidad para entender a su propio corazón se pueden calmar acercándose a la naturaleza del bosque: «Bosque, acoge hoy mi corazón, porque surgió del barro lo mismo que tú». En este poema se introducen versos en alemán que el narrador dice no entender. De este modo refuerzan la ya antigua sintonía del Atxaga poeta con F. Hölderlin. La evocación al mismo se encuentra también en un pasaje del artículo «De un lado para otro» en el que se reflexiona de modo más argumentativo el modo de acercamiento al «misterio»:

Dijo que el Misterio, con mayúsculas, resultaba muchas veces imposible de percibir, y que para llegar a ser por ejemplo un Blake o un Hölderlin hacía falta no sólo un talento especial sino también, y sobre todo, una preparación tan larga y paciente como la de los monjes tibetanos; pero que, sin embargo, existían vías para rozar ese Misterio y sentir enseguida el vértigo que suele provocar dicho roce, siendo la más sencilla de las vías la astronómica. «Basta con un poco de imaginación», dijo Mikel. «Basta con pensar que estamos dentro de una bola que se mueve por el espacio, y que en ese espacio, un poco más lejos, hay otra bola que además es de diferente color, y luego otra, y luego otra más, y seguir así durante un rato, saltando de un planeta a otro y de una estrella a otra. Entonces, cuando tu imaginación ya te ha transportado muy lejos, vas y te haces la pregunta: Pero, ¿todas estas bolas, todo esos espacios, dónde están? ¿Dentro de qué están? («De un lado para otro»)

Se quedaría en ese estado de calma que le provoca recordar que su incomprensible corazón está hecho de la misma materia que el bosque que lo acoge, pero ansía alcanzar la cumbre de la M, la montaña, y para ello debe atravesar la soledad y el sufrimiento, el desierto, el hastío y las tentaciones tanto como los miedos.

Pero, ¿qué es lo que preocupa al caminante? Le asaltan «ciertos temas desagradables». La salud, la vida ramplona, pero especialmente la suerte de nuestro pueblo, y le recorre un escalofrío al ver la placa en recuerdo de un militante muerto en 1992. Incluso la meteorología se ensombrece. Han hecho su aparición los fantasmas: «¡Cuánta gente ha muerto en balde en este pueblo!»

El narrador de «Mendian gora» no aborda el tema de modo directo y argumentativo sino a través de las leyendas y los cuentos: de este modo van surgiendo los relatos de «Ardiak eta Belarra» [«Las ovejas y la hierba»] que parece un trasunto del *carpe diem*, disfruta de lo que tienes delante sin ansiar siempre lo que queda más lejos, surge el relato de la tragedia de Edipo al que le anuncian que no indague más porque «el abismo que busca se encuentra en su interior». A continuación, junto a la cueva del dragón y tras recordar su leyenda, cuenta la leyenda de la extinción de los gentiles, gentes de gran corazón e ingenuos como ardillas. Su extinción es motivada por la llegada de la especie humana: «*Sortu da jende txiki perrua, akabatu da jende umana*» («Nuestra suerte está echada, porque ha surgido la feroz especie humana», dicen al alejarse, y «desde entonces dominan el País Vasco las feroces gentes pequeñas»). Estas leyendas le van a servir para expresar sus opiniones de forma fabulada. Atxaga ama especialmente este modo de abordaje, porque permite hacer entender de forma sugerente argumentos en ocasiones muy complicados y porque tiene la virtud de llegar rápidamente al lector:

Las fábulas, curiosamente, resultan de gran eficacia en todos los sentidos; creo que aportan una gran sabiduría y ayudan mucho, incluso en los problemas que puede tener un niño, un adolescente; de repente una fábula, con cuatro trazos, le cuenta cuál es su problema y le proporciona palabras para poder explicarse algo que le ocurre. Seguramente las fábulas constituyen un artefacto literario de primer orden. (*Cuadernos de pedagogía*, nº 273, octubre de 1998)

Por lo tanto, los relatos que incluye en el texto de «Mendian gora» vienen al hilo de los elementos del paisaje objetivo que ven sus ojos pero también de las obsesiones personales por un lado, y, por otro, la visión del futuro de nuestro pueblo que sugiere la leyenda de los gentiles y los humanos.

Esa visión sombría del dominio de los pequeños y fieros humanos en nuestra tierra, se enlaza luego a la vista del monolito de Mutitegi, el monumento a Lizardi al que saluda melancólicamente con las palabras: «Los mejores mueren jóvenes». Si Villamediana es de algún modo sagrado para Atxaga, el monte Hernio lo es de modo absoluto. La caminata que recorre la ruta de la romería de septiembre, el espíritu de la población de la zona se explaya allí de una forma natural, en su propio medio y todo ello produce gran nostalgia de una Arcadia que soñamos. Continúa posteriormente por la ladera de Bidania, el lugar don-

de se sitúa el caserío Balantzategi, escenario de «Behi euskaldun baten memoriak», el relato que constituye, entre otras cosas, un homenaje expreso a los que lucharon en la guerra civil y la situación de E.H. en la inmediata posguerra, y de hecho constituye el núcleo de aquella narración.

De modo que la caminata montañera es también un recorrido por la realidad personal, pero especialmente un recorrido por el panorama de la realidad vasca actual. El relato termina con una referencia que va a valorar la ascensión en sí misma: recuerda el Gólgota de Jesucristo, el monte de Sísifo y su incesante esfuerzo, el Mont Ventoux de Petrarca que simboliza la caminata no motivada por la necesidad, sino por el deseo de superación, el esfuerzo en la búsqueda de la virtud. La propia idea de la montaña sugiere elevación interna o transposición espiritual de la idea de ascender en toda simbología humana. Pero la cuestión lleva moraleja en este caso, los intentos de ascender por la vía rápida no se ven recompensados a la larga, el hermano de Petrarca le daba una lección de *areté*, los caminos más difíciles lo llevaban a cotas más elevadas, y nuestro caminante es un discípulo de Petrarca, sin duda.

## LA LARGA SOMBRA

Si Machado es una referencia necesaria a la hora de hablar de la constitución de las «imágenes» de la identidad nacional propia, Miguel Unamuno es un autor totalmente imprescindible, tanto en la cultura vasca como en la española, porque sin duda es uno de los autores que con más fuerza ha influido en ellas. La cuestión no es discutible para los buenos conocedores de ambas literaturas, pero en el caso de la literatura vasca puede decirse que entre sus contemporáneos tuvo un efecto revulsivo, funcionó como un reactivo que en la posguerra se fue atenuando hacia lecturas más filosóficas, muchas veces con el ánimo de atraer su carisma hacia posiciones propias, y otras muchas para apoyarse en él y enriquecerse de algunos aspectos de su obra.

La larga sombra de Unamuno alcanza a muchos de los autores de la literatura vasca del siglo XX, algunos de los cuales voy a comentar más detenidamente a continuación, pero con matices y acentos diferentes según la época. Se extiende desde los escritores del Renacimiento vasco de la preguerra, que lo contradijeron con la fuerza de sus argumentos y sus creaciones. Es cosa conocida que Unamuno creyó que el euskera era una lengua tan arcaica que sería incapaz de sobrevivir al tránsito de la modernidad y convertirse en una lengua de cultura. Precisamente en ese empeño estaban enrolados los autores mencionados, y no cabe duda de que el vehemente bilbaíno consiguió re-

mover las conciencias de los poetas de «la ingenua poesía vascongada» por citarlo con las palabras que él mismo empleara. Todo el movimiento del Renacimiento vasco que generaron escritores como José María Agirre «Lizardi» y Esteban Urkiaga «Lauaxeta» trata de dar respuesta al desafío de la modernidad y hace surgir entre los escritores más destacados de la época una actitud orientada hacia la universalidad, un ánimo de superar las barreras interiores de nuestra cultura, que todavía hoy nos hace sentirlos como nuestros parientes mayores más cercanos.

Pero volviendo a la alargada sombra de Unamuno recordaremos que se extiende asimismo a lo largo de poetas y ensayistas de posguerra como Salvatore Mitxelena (*Unamuno eta abendats*, Baiona, 1958), José Luis Álvarez Enparantza «Txillardegí» (*Unamuno eragile*, Egan, 1957) los cuales sintieron una íntima sintonía con su personalidad espiritual, enemiga del materialismo y de la hipocresía, hambrienta de eternidad. En una palabra, su personalidad es reivindicada por los autores de la época que lo admiraban como una forma polémica pero indiscutible de ser vasco, lo recogieron y reivindicaron para los vascos desde su múltiple y controvertida figura, obviando algunas de sus opiniones que sin duda les hubiera obligado a disentir, y asimilando especialmente su pensamiento de corte existencialista.

La lectura de la obra de Unamuno ha sido incesante en los autores de la literatura vasca, y su modo de leerlo ha ido variando a lo largo del siglo XX. Hemos citado ya dos fases muy importantes, y el tercer colofón lo constituyen las lecturas de Unamuno realizadas por el ensayista Jon Juaristi (autor entre otros libros de *El bucle melancólico*, 1997), y por Ramón Saizarbitoria a través de una novela *Hamaika pauso*, 1995 [«Los pasos incontables»] que proponen ambos una lectura de su obra en general, y especialmente del *Romancero del exilio* (1925) a través de la cual se reflexiona acerca de la actitud de mansa muerte de aquellos «*morts pour la patrie*» del monumento a los caídos en la Primera Guerra Mundial de Biriatou, postura que tan alejada está del incesante cuestionamiento que el propio Unamuno y el protagonista de la novela de Saizarbitoria se hacen.

Las lecturas de Juaristi y de Saizarbitoria se acercan de un modo nuevo al texto de Unamuno, son novedosas en el panorama de los «lectores vascos» de Unamuno porque desean encontrar en él las claves de la actitud ante la propia muerte, tanto de aquellos muertos por la patria de Biriatou como del fusilado de Burgos, Zabalegi/Otaegi. La lectura de Juaristi recuerda en cierto modo a la mirada de los autores de los años cincuenta-

sesenta; si el lector prescinde de la absoluta necesidad de leer a Unamuno como vasco, percibe inmediatamente que lo lee en una postura tan de escorzo, creyendo leer entre líneas una visión subconscientemente nacionalista de Unamuno, que sólo le queda una certeza: los escritores vascos llevan casi un siglo leyéndose y buscándose en Unamuno. Sin duda, le necesitamos.

Si continuamos el recorrido por los escenarios narrativos uno de los que interesa dar cuenta es uno de los paisajes de *Hamai-ka pauso*. En contraste con los escenarios habituales del personaje, las ciudades de San Sebastián y Barcelona junto con el que elige como escenario final, la bahía de Txingudi, este escenario castellano es muy escuetamente descrito, ya que, en este relato, Castilla es meramente el lugar donde va a morir fusilado el personaje del libro que escribe Iñaki Abaitua, el protagonista-escritor. Es un paisaje deshabitado, amplio, lo llama «*eremua*» (como un nuevo Aresti) y se halla limitado por una serie de árboles poco frondosos en cuyos troncos busca el condenado el musgo que le indique dónde está el norte. Busca de este modo orientarse hacia su pueblo porque desea morir mirando en aquella dirección. Por ello, en esa misma dirección el novelista Abaitua sitúa un árbol esplendoroso e imposible en ese paraje, una *magnolia grandiflora* que le haga soñar con la promesa de la futura primavera, la que no verá. Mientras, le despiden los vencejos como pequeñas manos negras que se abren y se cierran con su vuelo en zig-zag. Cuando todo ha terminado, únicamente se escuchan los graznidos de los cuervos que rasgan el cielo. Aquí está por lo tanto septiembre, el frío aire castellano, las tierras amplias como mares, despobladas y solitarias, y aquí también los inevitables cuervos. Una tierra dramática y solemne la que recoge esta narración dentro de la narración. No es una mirada objetiva al paisaje, no hay nombres ni personajes con su nombre y apellido. Todo le es ajeno al protagonista, nada es objetivamente comprobable como en los textos de Atxaga, sino que existe una elaboración literaria plenamente consciente hasta crear el «escenario», ya que, siendo el personaje un escritor, no le importa situar un árbol imposible en ese paisaje con el fin de establecer una referencia subjetiva significativa para él mismo.

Podemos comentar además que la obra mencionada presenta una estructura y planteamiento narrativo que refleja la fragmentariedad del relato que reconstruye, al recordar una realidad que está rota en mil pedazos, citando a Claude Simon, pero al mismo tiempo es reflejo de «esa desmedida afición por el encuentro simétrico entre el destino y la casualidad» (declaraciones ambas que aparecen al comienzo del libro y presentan

los planteamientos narrativos del protagonista-escritor). Sin embargo, además de otras muchas líneas creadoras de sentido que se trenzan a lo largo de este constructo que es la novela, se encuentra la que constituye en mi opinión una de las líneas subterráneas más interesantes en el libro. Ramón Saizarbitoria realiza en esta obra una recepción muy personal de la obra de Unamuno, asimilando el espíritu finisecular que aqueja a los autores del 98, trasladándolo al 1975 del País Vasco a través de un protagonista que sufre una desazón existencial, o por decirlo de otro modo más unamuniano, mantiene una visión trágica de la vida que se amplía indudablemente en una *malaise national*.

El protagonista experimenta una inquietud constante, un terrible malestar e incomodidad, junto con una emergente dificultad para perderse en el bulto de la opinión común y el punto de visión generalizados acerca de nuestra realidad y de nuestro pasado. El título original del libro *Hamaika pauso* son «los once pasos» que comúnmente se interpreta como pasos numerosos, incontables. Sin embargo, podríamos recordar que la única vez que se mencionan once pasos concretos en todo el libro, son los once pasos contados que el protagonista da en Barcelona para alejarse de la aparente comprensión del barbero catalán al que intenta ocultar su identidad vasca, pero al ser reconocido, e identificado sin duda con la «causa vasca», huye de la aparente unanimidad que le ahoga.

De modo que, en una estructura novelística que no cabe resistirse a calificar de impresionante, siempre marcada por una estructuración simétrica de los acontecimientos y las situaciones, se entrecruzan las vidas y los avatares de los diversos personajes, a través de un inteligente juego de paralelismos, como espejos en los que se multiplican las imágenes una y otra vez traídas a la memoria. Al mismo tiempo, la trama detectivesca va poniendo de manifiesto y desplegando posiblemente lo que son desdoblamientos o manifestaciones de una única materia humana subyacente a los diversos personajes, principalmente el protagonista Abaitua y la cara oculta del mismo, encarnada en Ortiz de Zárate, el criminal al que decide eliminar aun a costa de su propia vida, cuando éste amenaza con suplantarle por completo en todas las áreas importantes de su vida. Constituyen una misma identidad, compleja y en conflicto, probablemente lo mismo que le sucede al pueblo vasco... Hasta tal punto es esto perceptible, que el protagonista, bien consciente de las fuentes de su desazón, no encuentra otra salida para librarse de ese otro yo que le va ganando terreno por la violencia que morir él mismo también.

Unamuno aparece a lo largo de todo el libro desde un primer momento. Al principio es un autor sobre el que se tiene un juicio previo, negativo por supuesto, porque en definitiva, como se sabe, Unamuno era un detractor declarado del nacionalismo vasco. Sin embargo, pasará poco a poco a ser indirectamente y directamente mencionado a través de un continuo cuestionamiento de la existencia propia y singular de cada uno. El protagonista cobra conciencia de que su propia muerte es inevitable y no encuentra nada que lo distraiga de ese doloroso conocimiento. Ni la promesa de la futura primavera, ni el incesante ciclo de la vida que sirviera de consuelo a tantos otros (entre los que tal vez se pueda mencionar a Lizardi) le sirve a él. Aunque momentáneamente también el protagonista parece descansar en esa promesa de la primavera próxima frente a la *magnolia grandiflora* y junto a Julia, al cabo, la conciencia radicalmente racionalista de la propia vida y la inexorabilidad de su pérdida, le parecen totalmente definitivas.

La importancia de la referencia concreta a Unamuno aparece insertada al final del libro, en el último encuentro con Julia, en el que se menciona la cita del *Espejo de la muerte*: el personaje protagonista de Unamuno, Ramón Nonato, piensa en que no alcanzará a ver los brotes de las hojas de la próxima primavera. Por otra parte, en la novela, una vez que el malestar personal y existencial se ha hecho dominante, ampliándose paralelamente al malestar nacional, la lectura deja ya a un lado *El espejo de la muerte* y se acerca al *Romancero del exilio*, un libro de poemas que escribiera el autor bilbaíno cuando fue exiliado por la dictadura de Primo de Rivera y pasaba sus años de senectud mirando su tierra desde Hendaya.

«Oroit gutaz» es el título del poema que más interesa al protagonista y ofrece una visión de los «*morts pour la patrie*» de Biriadou que cayeron en la Gran Guerra. De ellos dice Unamuno «que nacen y viven su vida de modo inocente sin por qué ni para qué, del mismo modo que la yunta ara la tierra y la misma constituye toda su conciencia». El protagonista de la novela que escribe Abaitua es incapaz ya de esta inocencia o de esta mansedumbre, porque se halla excluido del regazo de los afectos, el único medio vital que lo podría hacer soportable. Por eso, cuando su protagonista (Zabalegi) y él mismo (Abaitua) mueren, caen sin dejar mensajes, sin testamentos humanos ni políticos que aclaren el porqué y el para qué de su vida y de su muerte. Sin embargo, todo ha quedado dicho ya a través de la narración y de la escritura, la situación nos ha sido expuesta en toda su extensión, sin darnos facilidades y sin recetas morales.

En cambio *Gorde nazazu lurpean*, 2000 (*Guárdame bajo tierra*, 2002) visto desde la perspectiva de la obra desarrollada por Saizarbitoria, es un libro testigo de que el autor ha alcanzado a dominar la nueva voz que ha ido creando, una vez cerrado el gran ciclo narrativo, que me atrevo a calificar de unamuniano, en *Hamaika pauso*.

Los relatos que se reúnen bajo este título tienen como nexo el motivo de la exhumación de los cuerpos y de las obsesiones, y a pesar de la diversa temática que se desarrolla a lo largo de los mismos, se observa una red de relaciones subyacentes, un algo que uno sospecha o se barrunta en una primera lectura y, desde luego, percibe con toda claridad en lecturas sucesivas. De hecho, los personajes transmigran de unos relatos a otros (especialmente el psicoanalista Lasa/Sedano y Violeta) y algunos de ellos además proceden de libros anteriores. Lasa ya aparece mencionado en *Hamaika pauso*, y Violeta, Flora y el vendedor de enciclopedias ya han desarrollado su drama en *Bihotz bi*, aunque de modo distinto, así como los viejos gударis cuyas tertulias se reflejan tanto en *Gudari zaharraren guda galduak* como en *Bihotz bi*.

Pero aparte de los temas y personajes que transmigran a lo largo de los textos, en esta obra la unidad fundamental que relaciona los relatos está ya presente en *Bihotz bi* (1996), obra en la que el autor inicia un viraje en su trayectoria narrativa hacia la observación de la realidad vasca y sus conflictos, sus guerras, en relación con la expresión de la afectividad entre los diversos personajes y su incapacidad de comunicación emocional.

En *Bihotz bi* hay fundamentalmente dos guerras: la guerra política y la afectiva, en las que existe un acto central de egoísmo y cobardía a ambos niveles que traerá como consecuencia un desenlace fatal. En *Gorde nazazu lurpean*, el planteamiento se amplía, alcanza todavía más prismas, gana en armonía y profundidad y se expresa con un lenguaje menos cáustico. El filo del estilete con el que disecciona en ambas obras las relaciones humanas, uno de los instrumentos más afilados y pavorosos que por aquí se hayan visto, como quedó palmariamente probado en *Hamaika pauso*, pone de manifiesto que, además de la cobardía, del egoísmo, la ambición, la falsedad, la inutilidad de la condición humana y en particular de la masculina, cosas todas ellas que quedan sobradamente expresadas, en los protagonistas, comenzando por los más nobles hasta los más mezquinos, subyace la pura necesidad de ser escuchados en el razonamiento de sus miserias y ser objeto de algún calor humano.

Aparecen de nuevo en estas narraciones concatenadas entre sí una serie de temas que constituyen una red intrincada sobre la que se sostienen todos los relatos: de la necesaria muerte y la disección de su indecible morfología (*Ehun metro*, *Hamaika pauso*, *Asaba zaharren baratza*), del miedo a la soledad como razón última del mantenimiento de relaciones humanas claramente equivocadas o no realmente asumidas (*Bihotz bi*, *Bi bihotz*, *Hamaika pauso*, *Marcel Martinen aitatasun ukatua*), el escritor y su obsesión por la obra y la forma exacta en que el texto es infalible (*Hamaika pauso*, *Rossettiren obsesioa*), la dudosa posibilidad de contar la realidad (*Hamaika pauso*, el gudari y su amigo Amiano, Marcel Martinen...), las relaciones con un padre autoritario al que se ama y aborrece a un tiempo (*Ehun metro*, *Hamaika pauso*, *Asaba zaharren baratza*) y que va a determinar además de modo simbólico la posición de algunos de los protagonistas respecto al nacionalismo (*Bihotz bi* y *Asaba zaharren baratza*)...

Toda esta red de temas, que son los que a lo largo del libro se «exhuman», se sacan a la luz y se desmenuzan, van a verse interrelacionados de un modo nuevo en este libro, con una mirada que el lector percibe menos acerba y dramática que en *Hamaika pauso*, menos sarcástica y cruda que en *Bihotz bi* y que da paso más amplio a la percepción de los motivos, la ternura ante las necesidades y las íntimas e inconfesadas motivaciones y carencias, afectivas o de otro orden, que en algunos casos son la falta de inteligencia o de malicia, especialmente en los personajes femeninos, como Susana, de *Hamaika pauso*, Violeta, Eugenia, Bárbara... o la carencia absoluta de expresión del afecto, como en Flora, de *Bi bihotz*, a quien precisamente no le falta inteligencia ni intuición, pero cuya obsesión es una de las materias más inquietantes de este libro, en mi opinión, y merecería una lectura cuidadosa y reposada, porque sin duda está relacionada con el sentido general del libro. Sin embargo, no es de lectura clara y directa pero sí muy rica: solamente apuntaré que su obsesión por la tumba, por la representación pétrea para la eternidad del pasado propio, impulsan a Flora y a su madre a falsear la verdadera personalidad de su padre, para acabar, a fuerza de presionar y manipular, obteniendo una falsificación completa, la sustitución del propio cuerpo. Esta falsificación encuentra paralelo en el último relato del libro: «El huerto de nuestros mayores».

Los relatos reunidos bajo el título de *Gorde nazazu lurpean* se inician con el del viejo gudari que desea recuperar su vida anterior a la guerra, y terminan con el encuentro del protagonista de *Asaba zaharren baratza* con Sabine, la hija de Felipe, el cóm-

plice de su padre en el robo de las reliquias de Sabino. Las historias que se cuentan en el libro se interpretan del modo más directo en su lectura literal, cuentan exactamente lo que cuentan, tienen sentido en sí mismas, y aunque se entretujan en mayor o menor proporción en el telar de los temas que hemos mencionado, constituyen relatos autónomos y signos literarios con sentido propio. No obstante, en el contexto del signo literario que conforman en *Gorde nazazu lurpean*, podemos observar que constituyen dos grandes grupos. Los tres primeros están relacionados con el tema de la obsesión por la expresión del relato, por el modo exacto de realizarlo y la definición de lo que en ello es substancial y efectivo para unos y para otros: ¿es substancial lo que exige el notario, o más bien todo lo demás que el viejo gudari quisiera contar y que Amiano relataba con tanta exactitud? ¿Es substancial toda la maniobra del texto de la obsesión de Rossetti o no sería más eficaz la expresión pura y llana de lo que realmente siente y quiere, sin más dilaciones? ¿Es substancial el relato de largos razonamientos científico-legales y demás de la historia de Marcel Martín, o lo es la simple confianza en el otro que Marga intuye y el protagonista no acierta ni a sospechar?

En los dos últimos relatos se retoma el tema de *Bihotz bi* pero no de forma entrelazada, sino adoptando una sintaxis narrativa yuxtapuesta o paratáctica. Violeta es el nexo argumental pero subyace el tema de las dos guerras, las del corazón y las guerras en la sociedad. Sin embargo, en su conjunto y especialmente gracias al relato de *Asaba zaharren baratza* [«El huerto de nuestros mayores»] que enlaza con el del viejo gudari, el tema inicial de la posibilidad real del relato y la recurrencia a la falsificación del pasado adquieren un sentido común, de modo que el libro se abre a un nuevo nivel de lectura que en mi opinión avanza y enriquece el planteamiento en cierto modo muy cercano al de *Bihotz bi*.

Se trata de nuevo de las dos guerras, la Guerra Civil, la guerra que puede producirse de nuevo traída por la difusión de una interpretación equivocada y por una visión interesada de nuestra historia; y la incapacidad de resolver los problemas que se plantean en las relaciones humanas y de no querer darles una salida digna y humana. En el caso del gudari, encontrar una salida del conflicto armado; en el otro plano, superar la incapacidad de amar o de expresar el amor, incapacidad de enfrentar la soledad, la falta de afecto en la relación y la falta de confianza mutua, de afecto entre padres autoritarios y sus hijos...

Todas ellas son relaciones en conflicto de las que algunos de los protagonistas no hallan salida. Sin embargo, el último y penúltimo relatos, cuyos finales parecen más «felices» (los protagonistas dan al menos con una salida), encierran una trampa sutil, ya que ambos ponen sus esperanzas en una relación de afecto con Violeta/Sabine. El vendedor de enciclopedias se percató muy rápidamente de que él está tan obsesionado por la tumba como su difunta mujer Flora, y al mismo tiempo está obsesionado por ella, a quien echa de menos, y es que el «cuitado» creía necesitar afecto, pero acaba dándose cuenta de que quería únicamente el afecto de Flora.

En cuanto al último relato, el que cierra el libro, aporta en mi opinión la dimensión del libro en su conjunto, tomado como un único signo literario: *Asaba zaharren baratza* es el título de un poema original de Lizardi, escrito en 1931, y que relata una experiencia personal del autor, el encuentro del poeta con su abuela en el huerto familiar en el que creció. Si nos acercamos por un momento a la obra poética de Lizardi, veremos que éste nunca hace mención de su madre ni de su padre, son afectos ausentes en sus recuerdos. Dicho esto y atendiéndonos al poema que nos ocupa, Lizardi relata en él lo mismo que en otro artículo publicado en 1930: el encuentro con su abuela en el huerto junto a la casa de los Egaña en Zarauz, el huerto de sus mayores. El encuentro está marcado por el hecho de que ella fue la persona que más amor maternal le dio en su niñez y adolescencia, a tenor de algunos de sus poemas y de sus memorias poéticas, *Maiteren apurñoak*. Sin embargo, cuando la visita de adulto junto con su hijo, ésta padece locura senil y no le reconoce, le habla de usted como a un extraño. Sin embargo, al acercársele su nieto, el hijo del poeta, la abuela lo recibe con gran alegría y lo llama con el nombre de su padre. En su mente extraviada reconoce al niño Lizardi en su hijo y se dirige a él hablando en euskera, estableciéndose entre ambos un diálogo que llena de gozo al poeta. De algún modo, aunque a él se lo han «saltado», cree que la transmisión del idioma de una generación a otra lo redime.

El poema, por lo tanto, en este punto es una declaración de alegría por haber hallado salida al peligro de no reconocimiento de las generaciones: la cadena de transmisión no se ha roto, es cadena de transmisión de afecto en primera y última instancia, pero también cadena de transmisión del idioma, del acerbo cultural, de la tradición... Sin embargo, el poeta añade a esta escena, plena de sentido en sí misma, el surgimiento simbólico de un árbol en medio de este huerto que va a representar el nacionalismo según él mismo declara en la nota a pie de página que

hizo insertar en la edición de 1932 de *Biotz-Begietan*. Lizardi dice que la sombra de ese árbol protege todo el huerto-pueblo, lo hace eterno e impide que muera. Lizardi no era partidario de la lectura abierta, libre y puramente sugerente de los poemas, se cuida bien de recordar que es la sombra del nacionalismo la que puede asegurar la pervivencia del pueblo. Aunque lo que lo hace resurgir es la transmisión cultural, el mutuo reconocimiento de las generaciones sucesivas que hablan un lenguaje común.

En el caso del relato de Saizarbitoria, la relación humana se plantea en una situación concreta previa a la muerte del padre del protagonista. Padre e hijo se necesitan y parecen haber hallado un punto de relación en el tema de la exhumación de los restos de Sabino, tema en el que el hijo le expresa, de alguna manera, su respeto y afecto, su ternura. Pero el padre lo hace heredero de un deber que ha de cumplir: devolver las reliquias de Sabino es lo único que le permitirá morir tranquilo. Por lo tanto, en cierto modo le hace heredero del nacionalismo, pero de un nacionalismo nada heroico a los ojos del hijo, en el que las actuaciones de los diversos protagonistas relacionados con el nacionalismo están determinadas por motivos diversos, entre otros, el afán grandilocuente de Ceferino Jemein, autor de la falsificación del acta de exhumación, que representa el enmascaramiento del pasado —y ya hemos mencionado al hablar de *Hamaika pauso* las terribles consecuencias que puede tener para el futuro el no querer reconocernos como pueblo tal y como somos—, y por otro, el olvido infligido al padre del protagonista que no aparece mencionado en el acta entre las otras personalidades del partido por su mera condición de chófer, lo cual hace consciente al hijo de la discriminación de clase que se practica dentro del nacionalismo y que resulta totalmente incomprensible para el moribundo.

Por ello, cuando el personaje decide ir a Sukarrieta y enterrar definitivamente las reliquias de Sabino y terminar con el asunto lo más dignamente posible, tiene un encuentro similar al de Lizardi en el huerto de sus mayores. Ambos los encuentran desoladoramente abandonados pero Policarpo encuentra allí a Violeta/Sabine. Se entienden sin palabras, lo cual es bien llamativo en un libro en el que hombres y mujeres se entienden malamente incluso cuando emplean palabras, y están de acuerdo en reintegrar las reliquias de Sabino no a la tierra sino al mar, en un lugar enclavado en unas coordenadas de gran valor simbólico para el nacionalismo. El protagonista se siente liberado de un peso, e indeciblemente cansado. Pero al volver a tierra y querer iniciar una nueva andadura se ve obligado a tomar un nuevo compromiso: cuando Violeta le ofrece la mitad de un

papel para que escriba algo que ella guarde en su relicario, él escribe «*Zu zara nire aberria*» («Tú eres mi patria»).

El sentido de esta frase podría ser general, el sentimiento de amor que empieza a surgir entre ambos podría ser el motivo de que piense que la adhesión a su amor va a sustituir la adhesión a una patria como la de los nacionalistas que su padre representaba; sin embargo es bueno recordar que Saizarbitoria ha declarado en diversas entrevistas que su única patria es el euskera. Por lo tanto, en virtud de ello, la lectura del encuentro en el huerto de nuestros mayores pudiera ser paralela a la del poema de Lizardi, pero con la diferencia de que el protagonista de Saizarbitoria renuncia a la afirmación de que la sombra del árbol del nacionalismo hará eterno el huerto-pueblo de nuestros antepasados y declara que su única patria es el euskera o quizá el amor...

En todo caso, la situación, irónicamente, no está resuelta en absoluto. Era de esperar, por otra parte. Ha hecho su declaración de principios, se ve abocado a hacerla inmediatamente por la premura de la situación, Violeta o el euskera llevan prisa, se tienen que ir, parecen a punto de perderse... Además, cuando intenta saber lo que ella le ha escrito en su papel, no puede abrirlo y debería seccionarlo para poder averiguarlo. Todo ello parece configurar un *happy end* que encerraría un dulce misterio. Sin embargo, irónicamente se trata de Violeta, la misma Violeta de *Bihotz Bi* y *Bi bihotz*, con lo que el argumento, aunque está abierto, no presagia precisamente la felicidad para Policarpo. Además, ella utiliza las mismas técnicas de Flora: le hace escribir lo que piensa, en un trueque de opiniones que al vendedor de enciclopedias no es que le vaya demasiado bien...

A propósito de Policarpo: su nombre aparece como un argumento ampliamente desarrollado y justificado en la primera mitad del relato, y yo, si fuera un buen crítico al uso, debería abrir ahora inmediatamente un pasaje acerca de los nombres de los personajes como motivo literario en la literatura de Saizarbitoria. Sin embargo baste por ahora con éste, que probablemente procede pura y simplemente de la dedicatoria que Lizardi añadió al título de *Asaba zaharren baratza*,

*Barrena'tar Polikarpa, adiskide  
min ta abertzale yatorrari, biotzez.*

Por tanto, la elección del nombre del protagonista, aun en contra de los deseos del padre, que hubiera querido llamarle Sabino, aparece enmascarada y justificada a través de múltiples razonamientos que le permiten extenderse en torno a determinados as-

pectos más bien tristes de su infancia. Sin embargo, está directamente relacionada con el título del relato y acentúa la referencia literaria y de creación de sentido con relación al poema de Lizardi. De modo que el Policarpo de *Gorde nazazu lurpean* no percibe la sombra del árbol del nacionalismo, no cree que haga vivir eternamente al huerto de sus mayores, pero se compromete con la patria del euskera, que es también en realidad, en el poema de Lizardi, la causa determinante de la renovación del huerto y su florecimiento.

Por otra parte, siendo un poco avisados, y escudándonos en Baudelaire, que dijo que no somos sino niños perdidos en el bosque de los símbolos, tal vez no debiéramos perder de vista que los protagonistas hunden los restos de Sabino Arana que heredaron en la ría de Gernika, ría que es un brazo del mar, a su vez uno de los grandes símbolos de la naturaleza, interpretado por los especialistas como el medio natural que está entre lo no formal (aire y los gases), y lo formal, es decir, la tierra, lo sólido, y analógicamente entre la vida y la muerte. Lo entierran por tanto en el mar, que se considera fuente de la vida y final de la misma. Los restos de Sabino o el nacionalismo que conservaron los dos humildes y olvidados testigos de su exhumación, vuelven al mar, que es el alfa y el omega..., y, en definitiva, no son enterrados bajo tierra.

---



**LA LUNA TODAVÍA TIENE  
ACNÉ**

S.S.

*Y yo.* Diciembre 2001

# LA NO-LEY DE PRESUPUESTOS GENERALES DEL PAÍS VASCO PARA 2002

Isabel M. Giménez Sánchez (\*)

Aquellos que auguraban graves conflictos políticos en el seno de Parlamento Vasco con ocasión del debate parlamentario de discusión de la Ley de Presupuestos Generales para el presente ejercicio, no se equivocaron. Desde las últimas elecciones autonómicas de 13 de mayo de 2001, cuando Ibarretxe optó por completar su Gobierno —integrado ya por la coalición PNV-EA— con el añadido insuficiente de Izquierda Unida (los tres partidos suman 36 escaños de los 75 que constituyen el total), sin duda confiando en que populares y socialistas se aplicarían la restricción de no coincidir jamás con Batasuna, se preveía que la primera y fundamental prueba de fuego que habría de superar el Ejecutivo vasco sería la de la aprobación de la Ley de Presupuestos para 2002.

Ciertamente, todo el procedimiento parlamentario se convirtió en una sucesión de conflictos y discrepancias, jurídicos unas veces, políticos las más, que ocasionaron la reiterada suspensión de sesiones plenarias por falta del quórum reglamentariamente exigido y, en consecuencia, condujeron a la necesidad de recurrir a la prórroga automática de los Presupuestos anteriores el día 1 de enero de 2002 (1). La culminación de esta extraña

---

(\*) Profesora de Derecho Constitucional, UAM.

(1) Es importante recordar, en este sentido, el hecho de que, a su vez, los Presupuestos de 2001 habían sido prorrogados de los de 2000 (Ley aprobada, en aquella ocasión, con el apoyo de HB). El pasado ejercicio, el Ejecutivo vasco, simple y llanamente, prefirió ni siquiera presentar su Proyecto de Ley de Presupuestos, decidiendo de manera unilateral prorrogar los Presupuestos anteriores, y evitándose así un más que probable rechazo parlamentario de los mismos. Para un análisis de los problemas suscitados en aquella ocasión, permítase reenviar a I. M. Giménez Sánchez, «El incumplimiento del Gobierno de la obligación de presentar el Proyecto de Ley de Presupuestos Generales (La prórroga de los Presupuestos de la Comunidad Autónoma del País Vasco)», *REDC*, núm. 63, septiembre-diciembre, 2001, págs. 169-194.

**Este trabajo trata de analizar el conflicto institucional originado durante la tramitación de la última Ley de Presupuestos Generales del País Vasco, así como aclarar la compleja situación actual del Derecho aplicable en materia presupuestaria en Euskadi tras la aprobación de la Ley 1/2002 de 23 de enero.**

tramitación parlamentaria fue una completa innovación legislativa, única en la historia y en el Derecho comparado, consistente en la aprobación de una ley *sui generis*, que se limitaba a autorizar determinadas partidas de las incluidas en el Proyecto originariamente presentado por el Ejecutivo. Especialmente expresiva y ocurrente fue la calificación de la misma como «ojni» (es decir, «objeto jurídico no identificado»), atribuida por el profesor Pérez Ayala en su artículo de opinión aparecido en el diario *El Correo* del pasado 26 de febrero.

Respecto del análisis de las diversas cuestiones que se plantearon en torno a la aprobación frustrada de la Ley de Presupuestos, hemos creído conveniente realizar, en primer lugar, un estudio de los conflictos suscitados a lo largo de las sucesivas fases de la tramitación parlamentaria del Proyecto de Ley de Presupuestos. Por último, teniendo siempre presente que el Tribunal Constitucional (2) ha sostenido que las leyes anuales de Presupuestos tienen un contenido mínimo, necesario e indispensable, constituido por la expresión cifrada de la previsión de ingresos y la habilitación de gastos, habrá que dilucidar si nos encontramos ante la Ley de Presupuestos del País Vasco para el ejercicio de 2002 —tal como sostenía en un primer momento el Ejecutivo vasco— o cuál otra sea la naturaleza jurídica de la norma aprobada por el Parlamento vasco al término del procedimiento presupuestario.

### **PROBLEMAS SUSCITADOS DURANTE EL PROCEDIMIENTO PARLAMENTARIO DE APROBACIÓN**

#### **El trámite de votación de enmiendas a la totalidad en el Pleno**

La primera ocasión de conflicto se suscitó ya desde el momento de la votación de las enmiendas a la totalidad, puesto que si las tres enmiendas de devolución de PP, PSE y Batasuna se votaban conjuntamente, el proyecto del Gobierno vasco habría quedado rechazado. En cambio, al realizar las votaciones por separado, los 36 escaños de la mayoría parlamentaria eran suficientes para derrotarlas una a una, contando con la total convicción de que PSE y PP, por un lado, y Batasuna por otro no sumarían sus votos en apoyo recíproco de sus respectivas enmiendas. Lo normal parecía ser una única votación al ser todas las enmiendas únicamente de devolución, sin incorporar proyecto alternativo ni cambios al articulado. Éste había sido el uso en similares situaciones precedentes desde 1988, aunque el Reglamento no lo explicita. Sin embargo, en esta ocasión el Presidente del Parlamento vasco, Atutxa, decidió la votación separada de cada una de las enmiendas, alegando que, además

---

(2) STC 65/1987, de 21 de mayo (FJ 3).

de tener la medida «pleno encaje reglamentario», serviría para clarificar «el actual panorama político».

Contra esta decisión del Presidente del Parlamento vasco, el PP anunció la interposición de un recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional e incluso consideró la posibilidad de presentar una denuncia contra el propio Atutxa por un delito de prevaricación, si bien finalmente, al menos hasta donde ha trascendido, la única reacción de los tres partidos de la oposición fue la de negarse a asistir a la reunión del Pleno como medida de protesta contra lo que consideraban una «cacicada» del Presidente del Parlamento. Dado que, según el Reglamento de la Cámara, para la celebración de un pleno es necesaria la presencia de la mitad más uno de los parlamentarios (esto es, 38 de los 75), el 14 de diciembre de 2001, Atutxa tuvo que aplazar el pleno que debía haber debatido las enmiendas de totalidad al proyecto de presupuestos vascos, al no alcanzarse dicho quórum. Por fin, después de cuatro convocatorias fallidas por falta de quórum, el 31 de diciembre se celebró la votación separada de cada una de las enmiendas que, como era previsible, fueron rechazadas.

Sin entrar ahora en consideraciones políticas acerca de la corrección de la actitud, merecedora en su momento de graves críticas, especialmente por lo que suponía de coincidencia de estas fuerzas políticas constitucionalistas con la organización Batasuna (3), sí podríamos insistir en el hecho innegable de que existe una obligación de los parlamentarios de asistir a los Plenos, establecida concretamente en el art. 11 del Reglamento del Parlamento Vasco (en adelante, RPV). En efecto, no parece que la forma más adecuada de manifestar un desacuerdo contra una decisión del Presidente de la Cámara sea la vía del incumpli-

---

(3) Recogemos, entre los juicios más duros, los manifestados por J. Pérez Royo (*El País*, viernes 14 de diciembre de 2001): «La coalición PNV-EA ganó limpiamente las últimas elecciones autonómicas y tiene derecho a poder gobernar. Para ello necesita aprobar los Presupuestos. [...]»

»El problema tendría que haber sido resuelto mediante negociaciones entre todos los partidos democráticos, de la misma manera que se resolvió al comienzo de la legislatura la composición de la Mesa del Parlamento. [...] La interpretación del Reglamento parlamentario que ha hecho Juan María Atutxa no sólo es jurídicamente posible sino que era políticamente inexcusable tal como estaba el patio. Jurídicamente es una de las interpretaciones que cabe del artículo 11 del Reglamento. Políticamente es la única coherente con la manifestación de voluntad de los ciudadanos en las últimas elecciones autonómicas. Es la única que permite mantener el cordón sanitario en torno a Batasuna y hacer política prescindiendo de dicho partido, que es la prueba del nueve de la política democrática en el País Vasco. La reacción leguleyesca del PP y del PSOE es democráticamente incomprensible».

miento de una obligación jurídica. Y de manera especial porque para expresar el desacuerdo contra dicha medida existen medios jurídicamente previstos, entre los que se encuentra la posibilidad de recurrir ante el Tribunal Constitucional mediante un recurso de amparo por vulneración del art. 23 CE, alegando que dicha medida vulneraba la facultad de enmienda de los parlamentarios vascos.

Por otra parte, no fue aquel el único problema que planteó este concreto trámite de primera lectura en el Pleno: además, cabe señalar otras dos posibles irregularidades procedimentales, ambas concretadas en el apartado 1 del art. 124-bis del RPV. En dicho artículo se establece que una vez «calificadas y admitidas a trámite las enmiendas, el Pleno del Parlamento debatirá y resolverá sobre las de totalidad» (sin precisar en qué modo deba efectuarse tal votación); para luego añadir que, «(e)n esta sesión del Pleno quedarán fijados los importes definitivos de ingresos y gastos totales». De este modo, la primera de estas «irregularidades», que fue también la más polémica y destacada por la prensa, hace referencia a la organización de la votación de las enmiendas a la totalidad presentadas por la oposición. La segunda cuestión (que, en cambio, ha pasado más desapercibida de cara a la opinión pública) consistió en la omisión de la votación global de las cantidades, ya que simplemente se votaron, de manera separada, como hemos visto, cada una de las enmiendas a la totalidad (que fueron rechazadas); pero sin realizar una posterior votación sobre «los importes definitivos de ingresos y gastos totales». En definitiva, se procedió a entender aprobadas de forma automática las cifras consignadas en el proyecto presentado por el Gobierno vasco, sólo por el hecho de haber sido rechazadas las enmiendas a la totalidad.

Para aclarar algo la situación, quizá convenga recordar que este es un trámite equiparable al que el Reglamento del Congreso de los Diputados introdujo tras la reforma de 1982, especial para la Ley General de Presupuestos del Estado, previendo una primera lectura ante el Pleno, consistente en un debate sobre la totalidad, donde deben quedar fijadas «las cuantías globales de los Presupuestos». Lo cierto es que este trámite ha sido objeto de fuertes críticas, puesto que su enorme grado de abstracción le priva de auténtico sentido y profundidad políticos, convirtiéndolo en la práctica en una simple discusión global del proyecto, sin entrar a resolver sobre las concretas partidas que lo integran (4).

---

(4) Porque, recordemos, además el art. 133.3 del propio RCG impide la presentación de enmiendas que impliquen aumento de gasto en una Sec-

¿Cuál es entonces el sentido de este trámite? Simplemente, parece, el de obligar en cierta medida al Parlamento a comprometerse con el establecimiento de unas, llamémosles grandes magnitudes o cifras globales, a partir de las cuales discutir, evitando tentaciones demagógicas por parte del Parlamento durante la discusión de las partidas concretas. Por otra parte, se trata de un trámite bastante habitual en Derecho comparado, especialmente importante en Francia, donde la Ordenanza de 1959 establecía una votación en dos tiempos del proyecto de ley de presupuestos presentado por el Gobierno (5).

En cualquier caso, como hemos visto, el Reglamento del Parlamento Vasco no regula pormenorizadamente la manera en que este trámite debe llevarse a cabo, sino que se limita, por una parte, a remitirse de manera supletoria a la regulación del procedimiento legislativo común (art. 123.1 RPV). Y, por otra parte, nos encontramos con que en el art. 124. 9 reconoce de modo específico para estos supuestos la facultad de los presidentes de la Comisión y de la Cámara, respectivamente, de «ordenar los debates y votaciones en la forma que más se acomode a la estructura del Presupuesto». Lo cual no es más que una concreción de la facultad que, de modo general, confiere en el art. 24.2 RPV al Presidente del Parlamento de interpretar su Reglamento. Sin necesidad de entrar ahora en el interrogante del peso que quepa atribuir a la costumbre parlamentaria, o más concretamente, si el Presidente puede alterar, sin más, una regla que llevaba aplicándose ininterrumpidamente desde 1988, cuestión ésta bastante controvertida doctrinalmente y que nos alejaría demasiado de los modestos propósitos de este trabajo; sí parece, en cambio, importante resaltar que, si bien es cierto que la interpretación ofrecida por Atutxa no infringe el texto del Reglamento, quizá no resulte la más congruente con el propio sentido de este trámite. De hecho, en el procedimiento

---

ción, si no es compensada con una disminución en esa misma Sección, lo que en la práctica equivale a una inmodificabilidad de las cifras contenidas en el proyecto de Gobierno. Si, además, tenemos en cuenta que el debate parlamentario se desarrolla en torno al articulado y a las cuantías globales de créditos, mientras que el estado de ingresos se considera intocable, ya que deriva directamente de la legislación fiscal y tributaria, recogiéndose en la Ley de Presupuestos Generales del Estado una mera previsión de los mismos, habremos de admitir el escaso margen de modificación de que dispone el Parlamento.

(5) Curiosamente, el primer caso de declaración de inconstitucionalidad de una ley por su Consejo Constitucional fue en 1979, precisamente sobre una ley de presupuestos por no haber respetado este orden, comenzando a decidir sobre la segunda parte sin haber aprobado antes el llamado artículo de equilibrio de la primera parte.

presupuestario en el Congreso de los Diputados la votación de las enmiendas a la totalidad se realiza de manera conjunta, aunque el Reglamento tampoco especifica nada en este sentido.

En definitiva, enlazando así con el segundo de los problemas enunciados respecto de este concreto trámite, lo más correcto parece que sería realizar una única votación cuando se trata sólo de enmiendas exclusivamente de devolución, que no incorporan proyecto alternativo ni cambios al articulado. Esto es, si tenemos presente que lo que se somete a votación tras el debate de las enmiendas de totalidad es la devolución o no del proyecto al Gobierno, entonces se comprueba claramente que su sentido político no es otro que el de aclarar si la iniciativa gubernamental cuenta con el suficiente respaldo como para superar el posterior trámite parlamentario. Por ello, lo que no parece adecuado en ningún caso, y menos aún en este, dadas las especiales circunstancias políticas concurrentes, es considerar que el rechazo a las enmiendas a la totalidad de los partidos de la oposición —efectuado de manera separada— equivale a una aprobación tácita de las cantidades propuestas por el Gobierno. Y eso es precisamente lo único que se exige de este trámite parlamentario, sin que, a nuestro juicio, se le haya dado cumplimiento.

### **El trámite de la votación final en el Pleno**

Finalmente, el miércoles 23 de enero de 2002 consiguió votarse en el Pleno el proyecto de Ley de Presupuestos Generales del País Vasco que, en principio, contaba con el dictamen negativo de la Comisión de Economía y Hacienda, tras haber sufrido el voto contrario de todos los partidos de la oposición. Una votación ésta realizada artículo por artículo, a petición del portavoz del PNV, con las consiguientes acusaciones por parte de los grupos PP y PSE de que dicha decisión venía motivada por contar el PNV con el convencimiento de que Batasuna se iba a abstener. Por ello, gracias a las estratégicas abstenciones de Batasuna, se autorizaron sólo aquellas partidas que esta formación decía considerar positivas de cara al «gasto social» y la «construcción nacional», correspondientes a cinco consejerías del Gobierno vasco, las dotadas con mayores partidas, concretamente, las de Vicepresidencia, Educación, Vivienda, Justicia y Sanidad, que sumaban el 67% del capítulo de gastos. El restante 33% del gasto rechazado correspondía a las de Presidencia, Hacienda, Cultura, Ordenación del Territorio y Medio Ambiente, Transportes, Agricultura y, significativamente, Interior. Pero, sobre todo, fueron rechazadas también partes sustanciales, como los dos primeros artículos, que dan eficacia jurídica a la ley, o aquel que fija la entrada en vigor de la norma.

Así, mientras por un lado el Presidente del Parlamento vasco, cerraba la sesión diciendo: «Hemos aprobado una ley. No hay más puntos en el orden del día. Se da por terminada la sesión»; por otra parte, PP y PSE denunciaban que lo aprobado no era una ley de presupuestos, ya que no se había votado en su integridad en ningún momento. No obstante, las diferencias de interpretación no se limitaban a la naturaleza de la disposición aprobada, sino que alcanzaban la propia cantidad finalmente autorizada por el Parlamento. Mientras el Gobierno autónomo sostenía mantener intacta la capacidad de gasto que le otorgaba el proyecto original (5.931,93 millones de euros), por entender que dicha cantidad había sido consolidada en el pleno del 31 de diciembre, mediante el rechazo de las tres enmiendas a la totalidad de la oposición. En cambio, para la oposición esa cifra nunca fue aprobada por el Parlamento, puesto que el artículo del proyecto que establecía dicha cifra (el 2) fue rechazado en la votación del final, con lo que el Ejecutivo dispondría de 1.933 millones de euros (321.675 millones de pesetas) menos de los previstos en su Proyecto original. Y para complicar más el panorama, Gobierno y oposición ni siquiera lograron ponerse de acuerdo sobre si habían sido aprobadas o no las cuentas básicas de la ley, es decir, los artículos 1 y 2 del Proyecto, donde se contienen el presupuesto consolidado y las partidas generales de ingresos.

Inmediatamente después de esta votación final, el *Lehendakari*, tras una reunión de urgencia con su Gabinete, anunciaba su intención de «solucionar estos vacíos para dotar de contenido a esta ley inconcreta». Según explicó, dichas medidas jurídicas se adoptarían en función de las actividades a desarrollar, «a través de decretos, reglamentos o planes especiales de inversiones», en cuyo caso requerirían de mayoría parlamentaria. Ibarretxe incluso llegó a asegurar que prefería unos presupuestos como los actuales, antes que seguir con la prórroga de los de 2000, aunque admitió que era «claro que el Parlamento ha aprobado una ley llena de vacíos, lagunas y contradicciones». No obstante, el 29 de enero el Gobierno vasco hubo de rectificar, reconociendo ya que no podría gastar el 100% del Presupuesto que había presentado ante el Parlamento. La *Vicelehendakari*, Zennaruzabeitia, reconocía así que la nueva ley sólo permitiría gastar el 67% de los 5.931,93 millones de euros de su proyecto original. Admitió, por tanto, que los capítulos no aprobados habrían de regirse por el presupuesto prorrogado del ejercicio anterior, aunque anunció la presentación de un proyecto de ley con créditos adicionales a la prórroga. En conclusión, según la interpretación del Gobierno vasco, el País Vasco sigue en situación de prórroga automática. Teniendo en cuenta asimismo que

## NATURALEZA JURÍDICA DEL ACTO APROBADO

**Ante todo, ¿puede considerarse una ley?**

los últimos presupuestos aprobados por la Cámara de Vitoria fueron los de 2000, que consolidaban un nivel de gasto de 5.059,93 millones de euros, un 14,7% menos de lo calculado en el proyecto de Presupuestos de 2002. Sin embargo, algunas de las partidas prorrogadas quedarían modificadas al alza por «la ley, como se denomine» (en palabras de la *Vicelehendakari*), aprobada en el pleno del día 23 de enero.

Este «ojni» fue publicado, por tanto, en el Boletín Oficial del País Vasco de 1 de febrero de 2002, donde figura como Ley 1/2002, de 23 de enero (Acuerdo del Pleno), sin mayores precisiones. Y consta *sólo* de una serie de partidas de gastos. Ni siquiera incluye el art. 1, que es el que se entiende que dota de eficacia jurídica a los ingresos y gastos que constituyen las partidas presupuestarias. Por ello, de seguirse literalmente la afirmación del Tribunal Constitucional, cuando, en su STC 63/1986 (FJ 5), sostiene que es precisamente ese art. 1 el que dota de fuerza de ley a los estados de autorización de gastos —puesto que es donde se contiene la norma de aprobación de los mismos—, deberíamos concluir, simplemente, que en este caso lo aprobado por el Parlamento vasco carecía incluso de fuerza legal.

Sin embargo, afirmar que esto no es una ley porque sólo contiene estados de autorización de gastos, sería lo mismo que volver a la teoría de Laband de la distinción entre ley material y ley formal, por un lado, y entre Presupuestos y Leyes de Presupuestos, por otro. Por el contrario, si actualmente entendemos que «Presupuesto» y «Ley de Presupuesto» integran un único acto legislativo, resulta difícil entender que debemos hacer depender de la inclusión de una declaración explícita, la atribución de la fuerza de ley y la naturaleza legislativa del acto aprobado por el Parlamento. Por el contrario, la atribución de esta cualidad de la fuerza de ley parece que deriva más bien del hecho de haber pasado por todos los trámites preceptivos del procedimiento legislativo, su aprobación por el Pleno, la promulgación del Presidente del Gobierno Vasco y su publicación preceptiva en el Boletín Oficial del País Vasco y en el BOE, de conformidad con lo establecido en el art. 27.5 del Estatuto del País Vasco.

**¿Es ésta la Ley de Presupuestos Generales del País Vasco para 2002?**

En un primer momento, esto fue lo que defendió el propio Gobierno vasco, cuando aseguraba que el Parlamento había aprobado la Ley de Presupuestos Generales y que sólo quedaban ciertos «huecos», que contaba con poder «rellenar» rápidamente, en el plazo de 20 días de *vacatio legis* desde la publicación

de la ley aprobada en el Boletín Oficial. Posteriormente admitió que la única solución jurídicamente válida y políticamente posible era acudir a la prórroga de los presupuestos anteriores, como único medio de superar el vacío normativo existente. Pero la defensa de la vigencia actual de la prórroga resultaba incompatible con la insistencia en la aprobación efectiva de la Ley de Presupuestos Generales —aunque esta fuese una ley incompleta—. Y ello porque el mecanismo de la prórroga opera automáticamente «*hasta la aprobación de los nuevos*»: de este modo, si el Ejecutivo seguía defendiendo la idea de que lo que se había aprobado era la Ley de Presupuestos, la primera consecuencia práctica que de ello se derivaba era el (también automático) fin de la prórroga.

Pero, dejando de lado las conveniencias políticas, lo cierto es que de un análisis meramente jurídico del contenido de esa ley aprobada, también llegaríamos a la misma conclusión de que no es una Ley de Presupuestos Generales, y ello por dos motivos: 1º) por no poseer el contenido mínimo constitucional y estatutariamente exigido a las Leyes de Presupuestos; 2º) por no respetar uno de los principios presupuestarios primordiales: el principio de unidad presupuestaria, recogido tanto en la Constitución como en el propio Estatuto de autonomía.

### 1º) *El contenido mínimo de las Leyes de Presupuestos*

En torno al contenido de las Leyes de Presupuestos Generales del Estado existe una abundante jurisprudencia constitucional, ya que el Tribunal Constitucional ha debido enfrentarse numerosas veces a esta cuestión dentro de un contexto en el que ha intentado frenar la práctica habitual de los sucesivos gobiernos —con la consecuente connivencia parlamentaria— de incluir un sinfín de materias y disposiciones utilizando como vehículo dichas leyes de presupuestos (6). Por otra parte, se manifiesta claramente la identidad de preceptos reguladores de esta cuestión en la Constitución y el Estatuto del País Vasco, dado que los Presupuestos Generales del País Vasco, como parte integrante de la Hacienda General del País Vasco, son enunciados en el Estatuto de Autonomía, disponiéndose en su artículo 44 que «contendrán los ingresos y gastos de la actividad pública

---

(6) La jurisprudencia constitucional básica defendiendo que las Leyes de Presupuestos Generales del Estado son leyes, pero de contenido determinado, la encontramos en las SSTC 27/81, 3/86, 65/87, 126/87, 65/90, 76/92 y 237/92. Respecto de la doctrina acerca de la llamada función constitucional de las Leyes de Presupuestos Generales, véanse las fundamentales SSTC 76/92 (FJ 4), 178/94 (FJ 5) y 195/94 (FJ 2).

general, y serán elaborados por el Gobierno vasco y aprobados por el Parlamento vasco de acuerdo con las normas que éste establezca».

De hecho, aunque la interpretación que en torno al art. 134.2 CE ha venido configurando el Tribunal ha sido objeto de fuertes críticas doctrinales, en lo que no parece existir ningún desacuerdo es en la admisión de que la doble finalidad del art. 134.2 CE es la de establecer un contenido mínimo de las Leyes de Presupuestos Generales del Estado y, además, constitucionalizar los principios presupuestarios de universalidad y anualidad. Pero en cualquier caso, lo que sí resulta indiscutido es que las Leyes de Presupuestos deben tener un contenido mínimo que, está claro, no se incluía en la Ley 1/2002, por lo que no podrá considerarse ésta como tal Ley de Presupuestos Generales del País Vasco.

## 2º) *Principio de unidad presupuestaria*

Indudablemente, es uno de los más tradicionales y arraigados principios del llamado Derecho Presupuestario clásico (7) que, si bien con algunas pequeñas excepciones y matices, sigue considerándose de plena vigencia en los actuales ordenamientos jurídicos. El origen del mismo es eminentemente político y responde a la exigencia de que un único documento presupuestario recoja la totalidad de la actividad financiera del sector público, facilitando así la información y el control por parte del Parlamento. Este principio se predica en un doble sentido: por un lado, la unidad documental —esto es, interdicción de los llamados presupuestos especiales—, y, por otro, la unidad de caja —es decir, a efectos contables—. En el plano del Derecho positivo, además de los arts. 134.2 de la CE y 21.1 de la LOFCA, el art. 6.1º del Texto Refundido de la Ley de Principios Ordenadores de la Hacienda General del País Vasco establece rotunda e inequívocamente que «(l)os Presupuestos Generales comprenderán todos los derechos y obligaciones, sin excepción alguna, que, en cada caso, se prevea liquidar y sea necesario atender, respectivamente».

---

(7) La formulación clásica del mismo, «es necesario encerrar el Presupuesto en un documento cuyo contenido se pueda conocer fácilmente», viene atribuida a León Say. [Cit. por C. J. Fernández-Carnicero González, «El Derecho Presupuestario. Naturaleza jurídica de Presupuesto. Los principios presupuestarios», *Presupuesto y Gasto Público*, núm. 18, 1984, pág. 36.]

Ya se ha mencionado que en el Boletín Oficial sólo aparece denominada como Ley 1/2002, de 23 de enero (Acuerdo del Pleno), sin añadir ningún título ni denominación que pudiera hacer referencia al tipo de ley ante la que nos encontramos. Aclarado, más o menos, que no estamos ante una Ley de Presupuestos, por no contar con su contenido mínimo, ni respetar el principio de unidad presupuestaria, se trata ahora de determinar cuál sea la efectiva naturaleza jurídica de esta polémica norma. Para ello convendría comenzar recordando el diferente valor jurídico de las partidas presupuestarias de gastos y las de ingresos. Y es que, en nuestro ordenamiento jurídico, se requiere la previa cobertura presupuestaria para hacer efectivo el reconocimiento de los créditos: no basta que «una ley cualquiera» prevea una serie de gastos públicos para que éstos sean exigibles. No es como con los ingresos, donde la previsión presupuestaria de los mismos opera simplemente como un cálculo estimativo; de modo que en los impuestos —caso paradigmático de ingreso público— los auténticos efectos jurídicos provienen no de su reflejo en la Ley de Presupuestos Generales, sino de lo establecido en su propia ley reguladora (Ley del IRPF, Ley del IVA...). Además, debe tenerse presente que los presupuestos prorrogados operan como una Ley de Presupuestos aprobada a (casi) todos los efectos, de manera que para proceder a su modificación, habrán de seguirse los mecanismos jurídicamente previstos para los supuestos de modificación de las Leyes de Presupuestos vigentes. Y lo que resulta fuera de discusión es el hecho de que sobre toda la materia presupuestaria recae una reserva de ley, por lo que no sólo para la aprobación de los Presupuestos Generales, sino para la modificación de los ya aprobados (o, en este caso, prorrogados) será necesaria una ley. Y no una ley cualquiera, sino que el art. 6.3º del TR de la Ley de Principios Ordenadores de la Hacienda General del País Vasco, dice textualmente: «En el supuesto de que existan normas legislativas de modificación o complemento de las contenidas en las Leyes de Presupuestos Generales de Euskadi, aquéllas tendrán la misma naturaleza y régimen que éstas, con independencia de cuál sea el periodo de vigencia, ordinario o prorrogado, en que incidan». En el caso presente, puesto que lo que se prevé con esta «ley sin nombre» es la creación en unos casos y modificación en otros de créditos presupuestarios respecto de los previstos en la prórroga, cabría defender que la única definición adecuada de esta ley sería la de Ley de modificación de los presupuestos prorrogados para el ejercicio de 2002.

Sin embargo, todo lo anterior no obsta para que, por mucho que logremos haber encontrado una determinada categorización jurídica del polémico «ojni», compartamos asimismo el juicio del

**La Ley 1/2002 como ley de modificación presupuestaria.**

profesor Rodríguez Bereijo, considerando la aprobación de esta ley un auténtico «fraude al Parlamento» (8). No puede olvidarse que si lo que se sometió a votación parlamentaria era un concreto proyecto coherente y completo de Ley de Presupuestos Generales, con todos sus ingresos y sus gastos y sus beneficios fiscales y sus normas complementarias de política económica y su art. 1 —donde se atribuye explícitamente fuerza de ley al documento presupuestario—, lo que no resulta admisible (desde un punto de vista de respeto a las competencias parlamentarias) es, en un quiebro inesperado dado en el último momento, acabar aprobando una norma extraña, que se limita a autorizar algunas dispersas e inconexas partidas de gastos públicos y que no ha sido específicamente tramitada ni denominada como ley presupuestaria. □

---

(8) Véase *El País* del lunes 28 de enero de 2002.

# ¿AUTONOMÍA O INDEPENDENCIA?

**Emilio Guevara**

Ha transcurrido un año desde las últimas elecciones autonómicas vascas, y dentro de otro habrán de celebrarse las municipales y las forales. Parece oportuno en este ecuador analizar lo que está sucediendo y reflexionar sobre si en estos momentos se vislumbran o no soluciones que acaben con la insostenible situación de fractura y de enfrentamiento que se ha instalado en la política vasca y que está trascendiendo a la ciudadanía. Pues bien, a la vista del panorama que se contempla, transcurrido ya un año desde las elecciones, es muy difícil creer en una solución, al menos a corto plazo, tanto porque la reivindicación soberanista del Partido Nacionalista Vasco lo impide, cuanto por la dificultad de articular una alternativa a la hegemonía de un partido, algunos de cuyos dirigentes empiezan a pensar en voz alta, tras el sobresalto sufrido antes del 13 de mayo, que son imbatibles e imparables.

Para zanjar cualquier conflicto se requiere una voluntad inequívoca de llegar a un acuerdo definitivo y estable sobre el fondo del mismo, y no únicamente sobre plazos y procedimiento, porque de lo contrario, sólo lograremos momentos o periodos de distensión temporal o provisional, tras lo que el conflicto resurge con mayor virulencia.

Pues bien, en lo que se refiere al PNV, todo parece indicar que nada, salvo la derrota, le hará abandonar su pretensión de reclamar el reconocimiento previo del derecho de autodeterminación, fijando el calendario que más le convenga y limitando la negociación al cómo y al cuándo de su ejercicio futuro. Pese a la existencia de ETA y a la intolerable situación de falta de libertad que padecen sus adversarios políticos, que pervierte e invalida el debate democrático, el PNV no parece mostrar la más mínima disposición para suspender su reivindicación de un nuevo marco jurídico en tanto ETA no sea derrotada y sea posi-

ble manifestarse libremente en este país. Al contrario, las pocas voces, aunque alguna tan relevante como la del *ex-Lehendakari* Ardanza, que desde el nacionalismo han pedido esa moratoria, han sido desautorizadas y acalladas. Cuando desde planteamientos bien intencionados, de dentro y de fuera del País Vasco, se apela al diálogo y al acuerdo, hay que ser conscientes de que, hoy por hoy, los actuales dirigentes del PNV no muestran la menor intención de ofrecer un pacto que no pase por el reconocimiento previo incondicional, universal y hasta subvencionado del derecho a la autodeterminación, incluida la capacidad para regular unilateralmente en el ámbito vasco las condiciones de su ejercicio futuro. No les importa —quizás ni siquiera lo perciben— que entre tanto esta sociedad se vaya quebrando moral y humanamente por el mantenimiento de una estrategia partidista que prefiere «desglosar» el problema en dos fases para obtener una mejor posición y resultado, aunque ello retrase la solución. En efecto, se trataría primero de consultar sobre una genérica capacidad de decidir, obviando cualquier decisión sobre el objeto eventual de esa decisión, y luego esperar a que llegue el momento oportuno en el que existan probabilidades de aceptación del propio proyecto político. Quienes han diseñado este planteamiento creen que si aguantan ganarán, y no quieren —o no se atreven— a renunciar a la ensoñación independentista, a la creación de un Estado vasco, porque, como a veces repiten, ¿qué hay de malo en todo ello?

Alguien podría pensar que estamos ante una estrategia legítima dentro de la normal confrontación política, en la que cada fuerza busca crear las mejores condiciones para que su proyecto prospere. Pero en Euskadi no estamos en una situación democrática normal o normalizada, de tal manera que lo que en otras condiciones se podría considerar hábil, en este caso pasa a ser ventajista, además de irresponsable, porque si es siempre muy duro para un país y sus ciudadanos soportar una división radical permanente entre dos maneras de concebir su organización, esa dureza pasa a ser insufrible si concurre con una situación de terrorismo y de violencia que, a su vez, se retroalimenta con la tensión y la división entre los partidos democráticos.

Ciertamente todo esto no ha sido así durante veinte años. Al contrario, al iniciarse la transición democrática y el proceso constituyente, el PNV rechazó la vía de la autodeterminación propuesta por la izquierda radical vasca y optó por un Estatuto de Autonomía como marco e instrumento de la construcción nacional. El PNV entendió entonces que la mayoría política y social de este país se puede organizar en torno a la autonomía y no en base a un proyecto independentista. Y esa decisión estra-

tégica de 1977 benefició tanto a la sociedad vasca como al conjunto de la española, cuya transición a la democracia hubiera sido, probablemente, más problemática e incierta contra el PNV o sin un PNV comprometido con el impulso y la aprobación de un Estatuto de Autonomía, como sistema de integración de la gran mayoría de los ciudadanos vascos, en cuanto que enlazaba una vieja legitimación y una antigua reivindicación histórica con una voluntad actual de autogobierno.

Pero los réditos no los percibió sólo la sociedad. La sorprendente victoria del PNV en Álava en las primeras elecciones municipales y forales de la democracia, seguramente no se hubiera producido con la oferta de un proyecto radical, independentista. Sin el control de las tres Diputaciones Forales y de los principales Ayuntamientos, en especial la Diputación Foral de Álava y el Ayuntamiento de Vitoria, el PNV no habría disfrutado de la condición de partido de referencia en el país, con el que era necesario contar en toda situación, y al que incluso sus adversarios políticos le reconocieron y le permitieron adquirir un grado de hegemonía superior a la cuota de porcentaje real de voto. Sin ese planteamiento autonomista, el PNV nunca hubiera obtenido el voto de miles y miles de ciudadanos, que, salvo error monumental de todos los institutos de sondeo de opinión, no reclaman la independencia, porque consideran suficiente un sistema de autogobierno amplio y profundo para preservar la identidad de esta sociedad y construir un proyecto político para todos los vascos.

Han sido esos votos de los moderados los que le han permitido gobernar más de veinte años, penetrar y controlar el tejido económico, social y cultural del país, hasta colocar al nacionalismo en una posición de indudable ventaja. Y son esos votos los que todavía hoy le permiten al PNV, aún contando con las pérdidas que hubiera podido experimentar al adoptar la estrategia soberanista, afrontar dicho cambio de estrategia. La cosecha de la moderación se convierte en el alimento para la radicalización.

La sociedad vasca se ha visto gravemente dañada por el pacto con ETA, que trajo la escenificación de Lizarra, pero el PNV ha salido electoralmente indemne gracias al voto nacionalista radical que captó el 13 de mayo como voto útil para evitar la llegada al poder de los constitucionalistas. Y ahora sus dirigentes no ven ninguna razón para rectificar una estrategia que, según calculan, les pone en condiciones de conservar ese voto nacionalista radical e incluso de incrementarlo.

Después del fracaso de Lizarra, el PNV mantiene una mayoría relativa que a veces se convierte en absoluta por el efecto perturbador de la presencia institucional de Batasuna, que lleva a situaciones, como la de los presupuestos de la Comunidad Autónoma para el 2002, en las que se aprueba lo que la mayoría de los escaños rechaza. La ruptura de la tregua por parte de ETA, en vez de pasarle factura electoral, le ha permitido presentarse como el adalid de unos derechos humanos y de una voluntad popular que sin embargo ha sido incapaz, al menos en la parte de responsabilidad que le corresponde, de hacer respetar en más de veinte años de gobierno. Tampoco parece que la ilegalización de Batasuna, si se produce, vaya a suponer un coste electoral precisamente para el PNV, porque es más probable que recoja algo de voto radical que lo contrario. En unas elecciones municipales y forales donde el voto rural tiene ya un mayor peso relativo a la hora de configurar el reparto de escaños en las Juntas Generales, la distorsión a favor del nacionalismo puede ser considerable si, como parece seguro, salvo milagros, el PP y el PSE no pueden presentar listas en bastantes Ayuntamientos, de manera que hoy no es descabellado pensar que una coalición electoral PNV-EA podría ser la lista más votada en Álava para las Juntas Generales y que aumentaría el número de junteros nacionalistas en las de Bizkaia y Gipuzkoa.

Sólo una pérdida considerable de voto vasquista y autonomista, no independentista, podría obligar a la actual dirección del PNV a reconsiderar su nueva estrategia. Pero tampoco parece que este efecto se pueda producir a corto plazo, salvo que, como luego veremos, surja una alternativa capaz de atraer a ese voto. Al fin y al cabo, y esta es otra de las notas más significativas de la actual situación política, el PNV y sobre todo el *Lehendakari* Ibarretxe están consiguiendo que el debate se centre, cada vez más, en esa reclamación del llamado «ámbito vasco de decisión» formulada en abstracto, pero sin aclarar en ningún momento ni para qué se reclama, ni cómo se hace efectiva, ni la propuesta que el PNV presentaría posteriormente a la ciudadanía para su aceptación. Todavía son muchos los votantes del PNV que creen o quieren seguir creyendo que este partido nunca acabará proponiendo una solución traumática o de ruptura, y por tanto, le siguen votando, máxime cuando no encuentran una alternativa para ellos creíble en términos de autogobierno. Y evidentemente esto lo sabe el PNV, y por tanto ha ideado ese artificio ventajista de empezar preguntando aquello a lo que es difícil negarse, esto es, si se debe tener en cuenta o no la voluntad de los ciudadanos vascos, y cuidarse de no preguntar, ni proponer por el momento y hasta que no cambien las circunstancias, aquello que podría no ser aceptado.

En resumen, mientras controle los presupuestos públicos y la red clientelar que, como en cualquier otro país, surge siempre al socaire de los mismos; mientras controle la radio y la televisión vascas y el sistema educativo; mientras se mantenga esa mayor cuota de intervención y de control de la sociedad, el PNV puede y debe permitirse el lujo de ser paciente y cauteloso con los plazos, sobre todo para no perder el voto no independentista. Pero cada día que pasa es más evidente que no va a rectificar en su pretensión de superar el marco estatutario, salvo que nuevas circunstancias le obliguen a ello.

Pero el problema no radica sólo en la enorme dificultad de llegar a un acuerdo con el nacionalismo. Lo que a muchos ciudadanos vascos les desazona es que no encuentran una alternativa política a la que acudir, después de haber estado votando tantas veces al PNV.

Es demasiado fácil y con toda seguridad injusto destacar ahora los errores que pudieron cometer el PP y el PSE en las elecciones del 2001. Lo cierto es que su estrategia electoral de entonces redujo aún más, hasta hacerla casi inexistente, la distancia entre nacionalistas y no nacionalistas, y que sólo fue la recomposición interna del voto nacionalista el factor que evitó que el PNV tuviera que ceder el poder. Pero no menos cierto es que de lo ocurrido el 13 de mayo conviene extraer algunas enseñanzas.

La primera es que no bastan por sí mismas la denuncia del terror, de la coacción y del asesinato y la reivindicación de la más elemental libertad para construir una alternativa electoral y provocar un cambio de gobierno. En la excesivamente larga campaña electoral, que duró de hecho tanto como la misma legislatura, hubo por parte del PP y del PSE muchas imputaciones, pero escasas o insuficientes explicaciones que sirvieran para hacer comprender a muchos ciudadanos que el cambio era necesario, no porque el PNV fuera intrínsecamente perverso o cómplice del terror, que obviamente no lo es, sino porque a la hora de garantizar la libertad y la seguridad, en la parte que le corresponde, lo venía haciendo mal. A muchos ciudadanos que opinan, con bastante razón, que la seguridad y la lucha antiterrorista son una responsabilidad compartida y no exclusiva del Gobierno vasco, les resultaba difícil admitir algunas de las imputaciones que se estuvieron repitiendo durante tanto tiempo, incluso hasta perder su efecto.

También se pudo comprobar entonces que no basta hacer profesión de fe del Estatuto de Autonomía para convertir en atractiva y creíble una alternativa al nacionalismo. En aquella campaña

tampoco se aclaró a esos ciudadanos, que se sienten profundamente vascos sin ser independentistas, cómo y cuándo se iba a completar el proceso de aplicación íntegro del Estatuto, y cómo se podrían hacer efectivas las posibilidades de actualización y de profundización del mismo, por ejemplo, ante una nueva realidad como es la integración en Europa. En aquella campaña muchos vascos sintieron que se quería ganar la batalla desde fuera y no desde dentro.

Después del 13 de mayo, quienes aspiren a constituirse en una alternativa de gobierno al nacionalismo deben partir de un criterio básico: en un proceso de radicalización soberanista la fuerza del PNV, que ha venido descansando en su capacidad para fidelizar un voto vasquista y autonomista pero no independentista, se puede convertir en su talón de Aquiles si se le opone una alternativa capaz de atraer a ese voto con propuestas que inequívocamente participen de la misma naturaleza, desarrolladas y gestionadas por personas con voz y personalidad propia y suficientemente autónoma.

Plantear el problema como una confrontación entre nacionalistas y no nacionalistas sólo servirá para enquistar el llamado conflicto y enmascarar su verdadera naturaleza y sentido. En efecto, en estos momentos en los que la gran mayoría de los vascos asume con toda naturalidad la existencia de Euskadi y la realidad de sus elementos identitarios, la cuestión real que se plantea es si para defender esa identidad y construir una sociedad vasca moderna, plural y democrática, es mejor la autonomía o la independencia. Ese es el debate que hay que trasladar a la ciudadanía, y no el de una abstracta y retórica interpelación sobre la capacidad para decidir. Ese es el reto que han de asumir quienes defienden la autonomía: justificar a los ciudadanos, a partir de propuestas claras y terminantes sobre el contenido y alcance de ese régimen de autogobierno, que tal opción es la más deseable, entre otras razones fundamentales porque es la que mayor adhesión social podría recibir en una sociedad tan plural y tan diversa como es la nuestra, así como la única que se puede considerar viable en Europa en el siglo que hemos iniciado.

Evidentemente no es fácil para dos partidos de ámbito estatal que intervienen en la vida política vasca compaginar una estrategia global, dirigida al conjunto de los españoles, con una particular y diferenciada, diseñada para el País Vasco. Es sabido también que surgen contradicciones cuando se trata del funcionamiento de partidos de ámbito estatal en un Estado autonómico y descentralizado, como es el nuestro. Es más, el nacionalis-

mo siempre ha tenido y tiene una considerable habilidad para fomentar en beneficio propio esas contradicciones. Pero, insisto, en el País Vasco, o la alternativa es profundamente autonomista y autónoma, o seguramente no será.

En los próximos meses iremos viendo si se dan o no pasos significativos en esta dirección y si ya en las elecciones municipales o forales se plasman en propuestas y estrategias concretas.

Pero por el momento no parece que esto ocurra. Al contrario, en estos días estamos asistiendo a hechos y situaciones que reflejan una clara división entre quienes estarían llamados a construir la alternativa. Por ejemplo, elaborar una Ley de partidos políticos, que defienda a la democracia contra actitudes concretas contrarias al orden constitucional, puede ser una necesidad y así lo han considerado otros países democráticos. Pero precipitar su tramitación, con el riesgo de cometer errores jurídico-constitucionales en una materia tan delicada, y convertir la posible ilegalización de Batasuna en el elemento de contraste que habrá de servir para clasificar a los buenos y a los malos es, en el mejor de los casos, una torpeza que, lejos de contribuir a la construcción de una alternativa, representa incidir en algunos de los errores cometidos en las anteriores elecciones.

Tampoco contribuye a la solución de los problemas la reiteración de determinados criterios en lo que se refiere a las transferencias pendientes y al establecimiento de fórmulas de participación en Europa. Resulta inconcebible, por ejemplo, denegar la transferencia de las prisiones, perfectamente reconocida en el Estatuto, y que alguna otra Comunidad ya detenta, alegando sin más que esa transferencia afecta a la lucha antiterrorista. Es tarea ardua ofrecer a los ciudadanos una alternativa al nacionalismo democrático vasco, haciendo bandera del Estatuto de Autonomía, cuando al mismo tiempo se rechaza de plano la reforma del Senado, o se da por cerrado el proceso autonómico, o se aplica el silencio político negativo a las propuestas del Gobierno vasco sobre desarrollo del Estatuto.

Si verdaderamente se comparte el criterio de que Euskadi no podrá ser una sociedad democrática sin el consenso entre ciudadanos nacionalistas y no nacionalistas, la conclusión es obvia: el único acuerdo posible pasaría por que los primeros asuman definitivamente que la realización de sus objetivos políticos no requiere la creación de un Estado vasco o la separación de España, y los segundos sean consecuentes con la realidad de unas nacionalidades y construyan un Estado plurinacional en el que aquéllas puedan cómoda y suficientemente

desarrollar y defender su identidad. La coincidencia mutua sobre esta base permitiría ir recuperando la confianza recíproca, sin la que tampoco caben los acuerdos, y a partir de ahí llegar a la solución deseada. El problema es que, hoy por hoy, ni unos ni otros parecen estar por la labor.

---

# SOCIALISTAS EN EL CENTRO DEL TORBELLINO

**Emilio Alfaro**

Un partido político es, ciertamente, mucho más que la suma de sus afiliados. No es la realidad objetivable de su dimensión lo que define la importancia de un actor político —en este caso, el socialismo vasco— sino las circunstancias cambiantes del momento, el contexto en el que aquél se desenvuelve, el papel que le toca jugar en una determinada coyuntura.

Pero recordar esta evidencia no debe impedir sorprenderse ante la desproporción existente entre la dimensión del Partido Socialista de Eskadi-Euskadiko Ezkerra (8.777 afiliados, apenas un 4,17% del PSOE) y la atención política e informativa que se ha prestado a sus avatares más recientes. Que esta desmesura se enmarque en la lógica desquiciada de ese magma que llamamos «problema vasco» no debería llevarnos a asumirla como natural o razonable.

Pocos acontecimientos han recibido más atención concentrada y han suscitado más enardecidas discusiones, consejos, advertencias y hasta amenazas públicas extramuros que los problemas que han agitado al PSE-EE en los tres meses que han mediado entre la inesperada dimisión como secretario general de Nicolás Redondo Terreros, el 21 de diciembre, y el congreso extraordinario que a finales de marzo eligió como sustituto a Patxi López en el congreso extraordinario celebrado en el Palacio del Kursaal de San Sebastián. Pocas veces se ha producido un fenómeno tan destacado de interferencias externas en un debate interno, tal «publicación» de las dudas y dificultades particulares de un colectivo. Y pocas veces, también, se ha abordado esa discusión en la plaza pública con tanta carga de prejuicios e intereses; legítimos y comprensibles unos, y descaradamente parciales y manipuladores otros muchos.

Si la crisis que ha afectado al reducido colectivo del socialismo vasco ha adquirido la magnitud de una «cuestión de Estado» se ha debido a que sobre el PSE-EE confluyeron —y siguen confluyendo todavía— dos poderosas líneas de tensión que tiran de él en direcciones radicalmente opuestas: de un lado, el nacionalismo gobernante en Euskadi, y por otro el Partido Popular que gobierna en España. Más que un aliado deseado, el PSE-EE aparece para ambas fuerzas como el resorte instrumental que necesitan para que puedan prosperar unos proyectos antitéticos. El del PNV pasa por aislar políticamente al PP en Euskadi y contrarrestar, aunque sea cosméticamente, la apuesta de frentismo nacionalista que hizo en Lizarra y mantiene en su cuerpo doctrinal. El Partido Popular necesita a los socialistas vascos como aliados para que se mantenga como verosímil la estrategia de la alternativa al nacionalismo gobernante que se desplegó de forma extrema para las elecciones autonómicas del 13 de mayo de 2001 (13-M).

Al PSE le ha tocado, así, el incómodo papel de la mortadela en un bocadillo. Ferozmente requeridos por el PNV y el PP, los socialistas han visto reducirse de forma drástica su margen de maniobra político y la posibilidad de desarrollar y hacer oír un discurso diferenciado. Porque a este tensionamiento que sufre desde sus dos flancos se añade el acoso criminal de ETA, que desde que reanudó los atentados en diciembre de 1999 se ha cebado con especial saña en los cargos y concejales del PSE, hasta el punto de poner en peligro la concurrencia electoral del socialismo en muchos puntos del País Vasco. Con la intervención asesina de ETA, la capacidad socialista de actuar sin trabas había quedado limitada ya al mínimo, de modo que muchas de las cábalas y consideraciones que se han vertido desde el 13-M resultaban gratuitas, cuando no ofensivas para los militantes y dirigentes de este partido. Porque, en las circunstancias descritas, el PSE difícilmente podría echarse en brazos del PNV, como anunciaron muchos voceros.

No podría aunque quisiera. En primer lugar, por solidaridad básica con un Partido Popular que es su adversario natural, pero que en la actual coyuntura sufre la misma agresión terrorista por compartir los valores democráticos inscritos en la Constitución y el Estatuto, y el principio de la no cesión al chantaje de la violencia recogido en el Acuerdo por las Libertades. Y en segundo lugar, porque el PNV sigue anclado en las posiciones autodeterministas de Lizarra —aunque con correcciones tan notables (y obligadas) como romper la colaboración con el brazo político de ETA— y se muestra incapaz de articular política-

mente la solidaridad y el apoyo que verbalmente expresa a las víctimas.

Si esto es así, hay que volver al principio, a preguntarse por las razones profundas de la crisis que empezó a incubarse en el seno del PSE tras las elecciones autonómicas de mayo de 2002 y que se precipitó en diciembre con la abrupta dimisión de Nicolás Redondo Terreros como secretario general. No cabe duda de que comenzó a germinar al frustrarse en las urnas la opción del desplazamiento del poder del nacionalismo, vendida como segura. El fracaso de las expectativas creadas llevó a un sector del socialismo a minusvalorar el éxito de sus propios resultados —253.195 votos (17,90%), la cifra más alta en unas elecciones autonómicas—, obtenidos en medio de una polarización extrema en las urnas. Y de paso, a cuestionarse la posibilidad y conveniencia de seguir manteniendo el clímax de tensionamiento político que se produjo en la extenuante campaña del 13-M.

Este cuestionamiento se produce por dos motivos sobre todo: por interpretar que la estrategia para lograr la máxima movilización del voto no nacionalista condujo a la movilización máxima del voto nacionalista (y de alguna franja no militante) para evitar una alternativa presentada erróneamente en términos de reconquista desde los altavoces del Gobierno del PP; y por considerar que, más allá de sus coincidencias en las cuestiones más básicas y esenciales, la imagen de alineamiento permanente con el PP —en el País Vasco la cuestión nacional y el problema de la violencia ahoga cualquier debate sectorial— desdibuja ante la sociedad su proyecto político diferenciado y limita su ya recortada libertad de movimiento.

La cacería dirigida por ETA y su entorno contra concejales y personalidades del PSE no ha ayudado, ciertamente, a una reflexión sosegada ni a precisar los términos del disenso. Tampoco ha contribuido a ello el marcaje inquisitorial seguido por algunos portavoces del PP, sus ofrecimientos insidiosos, o el acatamiento pleno y acrítico a sus iniciativas exigido por el Gobierno de Aznar, al igual que algunas triquiñuelas y tomas de posición realizadas desde la dirección del PSOE. Especialmente, la filtración de la comida secreta que habían mantenido en el verano de 2001 en La Moncloa Nicolás Redondo Terreros con el presidente Aznar. Al margen de los juicios de oportunidad y lealtad que pueda merecer la celebración de esa cita sin conocimiento de la ejecutiva del PSOE y con la presencia en ella del ex líder de la UGT Nicolás Redondo padre y del otro socialista *sospechoso*, Enrique Múgica, nombrado defensor del pueblo a contrapelo de los intereses de su partido, lo cierto es

que su divulgación a destiempo tuvo como objetivo debilitar la posición de Redondo Terreros, que a la postre renunció a presentar su candidatura en el congreso y dejó en la estacada a sus seguidores.

Todas estas maniobras han añadido dramatismo al debate y le han restado claridad. En determinados púlpitos, aquél llegó a simplificarse de la forma más maniquea: de un lado estaría la firmeza ante el nacionalismo y ETA, representada por Nicolás Redondo y sus seguidores, y de otro la rendición ante el chantaje del terror y el entreguismo a las migajas de poder ofrecidas por el PNV, tesitura a la que se condenaba a casi todos los demás socialistas de Euskadi. Los matices a la hora de defender un programa mayoritariamente compartido desaparecieron en el brochazo grueso del discurso precocinado, y el prejuicio y la sospecha sustituyeron al análisis reposado de las cuestiones de fondo planteadas en la crisis. Todo este conjunto de circunstancias extremas hace que las interpretaciones en clave psicológica sean más adecuadas que el estricto análisis político para comprender algunas conductas y alineamientos personales producidos dentro del PSE.

El debate sobre qué hacer después de las elecciones había tomado cuerpo en el partido, pero la causa de que la discusión, prevista para una Conferencia Política en noviembre (más tarde pospuesta a febrero y a la postre no celebrada), acabara en conflicto y en un congreso extraordinario en marzo está en dos errores atribuibles al entonces secretario general. El primero, encargar la redacción del documento base para la Conferencia a Jesús Eguiguren, vicesecretario general, en lugar de asumirla personalmente. Redondo conocía sin duda que Eguiguren —con quien llegó a la Secretaría General del partido en 1997, merced a un acuerdo inédito entre las mayorías de Vizcaya y Guipúzcoa— ya no estaba en su misma sintonía política, pero le encomendó el trabajo. El borrador del dirigente guipuzcoano, un extenso documento de 136 páginas, ofrecía un aceptable diagnóstico de la situación vasca, pero quedaba invalidado por un defecto de fondo: adentrarse en todos los planteamientos y señuelos sembrados por el nacionalismo gobernante sobre el «contencioso vasco» y la autodeterminación, anticipando la posición que adoptaría el PSE sobre opciones que el PNV nunca ha expresado con claridad. Por ejemplo, ante la posible consulta popular para el desbordamiento del marco estatutario esgrimida de forma deliberadamente confusa por el *Lehendakari* Ibarretxe y los partidos de su Gobierno, o sobre la aplicación en Euskadi de *la vía de Quebec*. Todas ellas son consideraciones quizá adecuadas para un seminario de formación de cuadros

del partido, pero resultaban contraproducentes en un documento que quería proponer un proyecto «propio» de los socialistas en Euskadi acorde con «la nueva etapa política».

Redondo consiguió, en un clima ya enrarecido, que la ejecutiva del PSE no admitiera el borrador de Eguiguren y se comprometió a elaborar un «documento de síntesis». Pero no lo intentó seriamente; ni siquiera llegó a reunirse con Eguiguren para redactar un borrador que tampoco se presentó oficialmente a la dirección del partido, aunque sí se filtró a la prensa. El 21 de diciembre, Nicolás Redondo presentaba su dimisión ante la ejecutiva de su partido, reunida en Vitoria, cogiendo por sorpresa incluso a alguno de sus más próximos colaboradores. «Las ideas que se plantean a la discusión están suficientemente alejadas como para que sea imposible la síntesis», indicó escuetamente para justificar una decisión que llevaba al partido a un congreso extraordinario en un clima ya abierto de crisis. Si el propósito de Redondo era repetir la operación con la que Felipe González forzó la renuncia del PSOE al marxismo en el XXIX Congreso, fracasó de plano. De paso, mostró que desconocía cuál era el pulso de la afiliación y con qué apoyos contaba para echar el órdago, cegado quizá por el respaldo que su discurso de firmeza frente al nacionalismo encontraba en muchos medios de comunicación y en prestigiosos intelectuales.

Por otro lado, el atormentado PSE no estaba en condiciones de soportar la prueba que le proponía su secretario general dimisionario: la clarificación de su política aun a costa de la unidad de la militancia y de la organización. La mayoría de ambas decidieron prescindir del dirigente que les planteaba una disyuntiva tan cruda, en momentos en que su pura supervivencia requería cohesión. Los acontecimientos posteriores —con Redondo apartado de la carrera congresual por sus dudas, las maniobras descalificadoras y, sobre todo, la falta de suficientes apoyos en el partido y en la dirección del PSOE— evidenciaron que algunos de los motivos de fondo esgrimidos en la crisis, siendo reales, aparecían magnificados por la pérdida de confianza y de lealtad en el equipo que se hizo cargo de la dirección del PSE en 1997. Quizá las cosas hubieran discurrido de otra forma de haber estado el dirigente alavés Fernando Buesa, cuya influencia sobre la ejecutiva socialista y el propio Redondo desbordaba con mucho el exiguo peso del colectivo territorial al que representaba. Pero ETA le convirtió, en febrero de 2000, en la primera y más señalada de las seis víctimas mortales socialistas que se ha cobrado la organización terrorista tras la ruptura de la tregua.

La síntesis, considerada inalcanzable unos días antes, se hacía factible en el documento que redactó Ramón Jaúregui, presidente de la gestora nombrada para preparar el congreso. El propio Redondo admitió que el nuevo texto, que llegó a la cita del Palacio del Kursaal sin modificaciones de fondo y fue aprobado por aclamación, incorporaba «gran parte» de sus tesis sobre la defensa de la libertad representada por la Constitución y el Estatuto de Gernika, y la imposibilidad de colaborar con el nacionalismo democrático mientras continúe en las posiciones autodeterministas de Lizarra. ¿En qué consistían entonces las diferencias internas que llevaron a la crisis?

Los documentos puestos sobre la mesa y las declaraciones cruzadas no alumbran divergencias sustanciales sobre ese núcleo de doctrina, aunque sí matices significativos respecto a la percepción interna de la política del PSE. Podría decirse que Redondo y los suyos descartan una eventual colaboración con el PNV porque la rectificación que se le exige *sólo* puede producirse si antes ha sido derrotado en las urnas y desalojado del Gobierno vasco, lo que implícitamente requiere mantener la alianza *de facto* con el PP que se produjo para las elecciones del 13-M y quedó simbolizada con la fotografía de Fernando Savater uniendo en alto las manos de Redondo y Jaime Mayor Oreja. Por el contrario, el sector mayoritario alineado con Patxi López y Jesús Eguiguren —que reeditaron en el congreso el pacto previo Vizcaya-Guipúzcoa que en 1997 llevó a Redondo a la secretaría general— no ve factible un acercamiento al PNV porque éste se encuentra encelado por las tesis soberanistas, pero *no lo descarta* en el caso improbable de que llegara a rectificar. Por el contrario, cuando Patxi López resalta la necesidad de que el PSE ofrezca un «proyecto propio» y «diferenciado» a la sociedad vasca reprocha tácitamente a Redondo no haber sabido sacudirse la imagen de alineamiento total con el PP, más allá de la coincidencia básica en rechazar la barbarie de ETA y la apuesta del nacionalismo gobernante por la autodeterminación.

Hay quien piensa que, más allá (o por debajo) de los factores inmediatos —ambientales, políticos y personales— que han alimentado la crisis reciente del socialismo vasco, hay otros elementos casi estructurales que tienen al PSE en crisis permanente desde que en 1977 se constituyó en el primer partido federado dentro del PSOE. Sus problemas cíclicos sobre su identidad y el reparto del poder interno serían el fruto de la confluencia de dos factores. De un lado, su lógica supeditación a los intereses estratégicos del PSOE, y de otro, el factor territorial, el peso de la *provincia* en la definición de sensibilidades

políticas y creación de familias. El socialismo vasco ha tenido desde siempre una sobrerrepresentación dentro del PSOE, tanto por constituir una de las raíces históricas del partido (en Vizcaya se constituyó hace 106 años) como por su propia ubicación en la comunidad donde está más cuestionada la integridad del Estado, incluso mediante la violencia terrorista. Esta relevancia, que se traduce en una sobresaliente aportación de dirigentes y cargos públicos a la política española, ha tenido también una pesada penalización.

Durante la larga etapa del PSOE en el Gobierno (1982-1996), el socialismo vasco vio sacrificada en gran medida su autonomía política en aras a las necesidades estratégicas de la gobernación y de los intereses de Estado. Pese a ello, sería injusto despachar con una valoración negativa el balance de la larga etapa de colaboración con el PNV en el Gobierno vasco (de 1987 a 1998) por el hecho de no haber conseguido que el nacionalismo ciñera sus aspiraciones de autogobierno a las posibilidades del Estatuto y de la Constitución. Sin embargo, el hecho de que, a diferencia del socialismo catalán, el PSE no haya logrado articular un proyecto viable de alternativa al nacionalismo no tiene que ver tanto con su «sucursalismo» respecto al PSOE, cuanto con las peculiaridades de la situación vasca y el perfil marcadamente territorial del socialismo en Euskadi.

El territorio define decisivamente el talante y la personalidad de cada organización provincial como en casi ninguna otra comunidad de España. El socialismo vasco es la suma del PSE de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava pero, más allá del núcleo de doctrina e historia compartidos, no ha sabido presentar a la sociedad vasca una imagen y un programa que pudieran percibirse como válidos para el conjunto de la comunidad. El perfil histórico del socialismo vizcaíno como una organización obrerista, nutrida de la inmigración, vinculada a la zona minera y las viejas industrias de la ría del Nervión y poco permeable a las convenciones culturales y sociológicas que se engloban bajo el término *vasquismo*, se ha mantenido a lo largo del tiempo. Sin embargo, hace décadas que desaparecieron la minería y aquellas industrias, y se estancó la inmigración procedente de otras comunidades españolas, y la autonomía institucionalizó, con sus luces y sus sombras, un proyecto de convivencia más integrado, que ha incorporado muchas de las aspiraciones del nacionalismo. Por el contrario, en Guipúzcoa, aunque fuera fundamentalmente por el roce con una sociedad en la que el euskera y la cultura tradicional vinculada al mundo rural estaban más vivas, el socialismo ha tenido una personalidad más marcadamente vasquista y mestiza que en Vizcaya y Álava.

Los avatares del PSE desde la década de los ochenta del siglo pasado hasta esta última crisis aparecen atravesados por los problemas que plantea dar respuesta a una sociedad en cambio acelerado, situarse ante los debates que suscita un nacionalismo expansivo y un fenómeno terrorista asociado, y la necesidad de atender internamente equilibrios de poder entre tres organizaciones, desequilibradas a su vez en cuanto a su peso y subdivididas en familias y tendencias. De hecho, hasta su congreso de 1988, el propio concepto de Partido Socialista de Euskadi fue una ficción sostenida en precario por guipuzcoanos y alaveses, frente al socialismo vizcaíno representado por Ricardo García Damborenea, cuyo antinacionalismo visceral encubría en realidad el rechazo del vasquismo.

No obstante, una década después, en 1997, Ramón Jáuregui hacía balance de sus diez años como secretario general y confesaba que el mayor lastre del partido era el «paralizante equilibrio territorial». Este factor y la falta de generosidad y visión de futuro de las familias socialistas asentadas tuvieron bastante que ver en que los efectos de la fusión, en 1993, con un sector de Euskadiko Ezkerra para dar lugar al PSE-EE no fueran tan fructíferos como se esperaba: tanto a la hora de incorporar a personas que acompañaron a Mario Onaindia en la operación, como de reformular las propuestas del socialismo vasco. El tímido intento hecho con el debate sobre el «postnacionalismo» quedó ahogado por el fragor de los escándalos que desangraron al PSOE en el final de su etapa de gobierno y por la respuesta del PNV —sacar a la luz el *caso Osakidetza*, la manipulación de una oposición pública por militantes del PSE y de la UGT— al intento de discutirle su hegemonía.

La trayectoria posterior del PSE ha confirmado la evidencia de que la capacidad de los actores sociales para intervenir en la realidad es limitada y se reduce en la práctica a *negociar* los condicionantes que les vienen dados. No hace falta repetirlos, porque son los que se han suscitado en la crisis. Pero la calma que ha sucedido a la intensa controversia previa y, sobre todo, el mantenimiento por la nueva dirección de la política llevada a cabo por Nicolás Redondo (fundamentalmente, porque es la única que permiten las circunstancias del momento) invitan a reflexionar sobre cuánto había de realidad y cuánto de prejuicio y de pugna partidista en las opciones y disyuntivas que se presentaron de forma dramática durante la crisis.

La gran incógnita que debe contestar el socialismo vasco, tras la sustitución de Nicolás Redondo por su trasunto Patxi López y la reedición del pacto interno de la mayoría de Vizcaya y Gui-

púzcoa, es la misma que estaba planteada con anterioridad: si la función del PSE es atemperar la pulsión disgregadora del nacionalismo y moderar la tentación neocentralista del PP, o tiene capacidad para proponer un proyecto alternativo de centralidad política que pueda atraer a la mayoría significativa de la sociedad vasca.

---

**los vihuelistas  
se fueron  
de romería**

S.B.

*¡Menos mal!* Enero 2002

# EL DIFÍCIL PARTO DE LA PREILEGALIZACIÓN

**Luis R. Aizpeolea**

El pasado 14 de mayo, el secretario general del PP, Javier Arenas, y el portavoz socialista en el Congreso, Jesús Caldera, hicieron público, por separado, el acuerdo político sobre la Ley de Partidos que posibilitará la ilegalización de Batasuna. Con ello se abre un escenario nuevo en la política vasca mientras populares y socialistas se declaran una tregua en el conflicto suscitado entre ambos partidos sobre la política antiterrorista y la manera de entender la cuestión vasca, reabierto tras la dimisión del secretario general del Partido Socialista de Euskadi (PSE), Nicolás Redondo Terreros, el pasado 20 de diciembre.

Prácticamente la primera mitad del año 2002 ha estado dominada políticamente por la polémica entre el PP y PSOE sobre la cuestión vasca, derivada de la mutua desconfianza, y que ha estado cerca de arrumbar, por pura inoperancia, con el Pacto por las Libertades, suscrito por ambos partidos en diciembre de 2000.

Todo arranca el día después de las elecciones vascas del 13 de mayo. La victoria inesperada para el PP y PSE de la coalición nacionalista, que encabezó Juan José Ibarretxe, sobre la suma de sus votos, llevó a los estados mayores de populares y socialistas a elaborar diagnósticos diferentes.

Jaime Mayor convence a la Junta Directiva Nacional del PP, reunida al día siguiente, de que no debe cambiarse un ápice la política de resistencia al nacionalismo y al reelegido *Lehendakari* Ibarretxe. Mayor está convencido de que la perseverancia en la política alternativa, de la mano del PSE, al nacionalismo acabará por imponerse. E insiste en su tesis de que para acabar con ETA hay que derrotar al nacionalismo en las urnas. El respaldo sin fisuras de José María Aznar a estas tesis de Mayor ahoga cualquier debate en las filas populares.

No sucede lo mismo en las filas socialistas. La Ejecutiva Federal del PSOE opinaba que había que dar a Ibarretxe, tras su victoria, la oportunidad de liderar la lucha contra el terrorismo y la recuperación de la unidad democrática contra ETA. Esta idea, que cobra fuerza en el PSOE tras la victoria de Ibarretxe, ya la había deslizado su secretario general, José Luis Rodríguez Zapatero, en sus mítines en la campaña electoral en Euskadi. Y tenía un clavo del que engancharse: Ibarretxe se había comprometido, en su campaña electoral, a no pactar con Batasuna mientras no condenara el terrorismo de ETA.

Esta posición no es compartida por todo el PSE. Un sector de este partido, con su secretario general, Nicolás Redondo Terreros, más vinculado a los movimientos sociales contra el terrorismo, que han alcanzado su auge tras la ruptura de la tregua de ETA, en 2000, sigue defendiendo el mantenimiento de la alternativa política al nacionalismo junto con el PP.

La dimisión, el 20 de diciembre pasado, de Nicolás Redondo Terreros como secretario general del PSE y la consiguiente creación de una Comisión Gestora, a cuyo frente la Ejecutiva Federal del PSOE coloca a Ramón Jáuregui, ex *vicelehendakari* socialista en la primera etapa del gobierno de coalición PNV-PSE de José Antonio Ardanza, abre una profunda brecha en las relaciones entre socialistas y populares.

El PP, que lanza su enorme maquinaria mediática contra los socialistas, se resiente por la dimisión de Redondo Terreros por dos causas: cree que, tras el cambio en la cúpula del PSE, se ha quebrado la alternativa conjunta de populares y socialistas al nacionalismo, y que, con ello, se ha dado un golpe tremendo a los movimientos sociales vascos contra el terrorismo.

La enorme campaña mediática del PP tiene un doble objetivo: el máximo sería lograr el regreso de Redondo Terreros como secretario general del PSE, con una victoria en el Congreso socialista de Euskadi de marzo. El objetivo mínimo sería erosionar a los socialistas para que los defensores de la alternativa conjunta con el PP frente al nacionalismo abandonen las filas del PSE. El líder del PP vasco, Jaime Mayor, reitera en declaraciones a los medios de comunicación, a finales de diciembre, que las filas de su partido están abiertas a los socialistas descontentos por el cambio de rumbo del PSE, tras reconocer la aportación de la izquierda vasca a la lucha contra el terrorismo.

El silencio de Nicolás Redondo Terreros ante la descarada campaña partidista del PP debilita aún más su posición interna

en el PSE y, finalmente, decide no presentarse como candidato a la secretaría general en el Congreso de marzo ante la falta de perspectivas de victoria.

Redondo quizás nunca ha logrado resolver completamente sus problemas de liderazgo en el PSE. Accede a la secretaría general del PSE por un acuerdo con los socialistas alaveses y los guipuzcoanos de Jesús Eguiguren, en 1997, en sustitución de Ramón Jáuregui, que había renunciado al cargo que ostentaba desde el Congreso de junio de 1988. En el Congreso de 2000, Redondo resulta elegido con tan sólo el 51% de los votos.

Su dimisión, en diciembre de 2001, está más motivada por razones internas del PSE que por presiones de la Ejecutiva Federal del PSOE. Es verdad que Redondo Terreros no se entendía con el secretario general de Organización del PSOE, José Blanco, en la manera de enfocar la política vasca y la propia campaña de las autonómicas de mayo de 2001. Pero tenía el apoyo garantizado de Rodríguez Zapatero, que no quería ni de lejos abrir una crisis en el PSE antes de las elecciones municipales de 2002.

Pero lo que provoca su dimisión es la pérdida de apoyos en el PSE. Su soporte en Guipúzcoa, Jesús Eguiguren, se le enfrenta abiertamente tras las elecciones de mayo. Los alaveses se distancian y su principal base de apoyo, el PSE de Vizcaya, con Patxi López al frente, también le planta cara. Todos ellos coinciden en que sus relaciones con el partido han empeorado, que se ha limitado el debate interno y que sus referencias políticas son ajenas al PSE.

Termina de hundir su posición cuando, tras su dimisión y antes de celebrarse el Congreso de marzo, da por buenas las críticas que la derecha mediática dirige contra otros dirigentes de su partido, esto es, que quieren pactar con el PNV sin condiciones. «Algunos quieren ir al *batzoki* de rodillas», declaró al diario *El País*, en referencia a Patxi López y Jesús Eguiguren. Finalmente, el Congreso del PSE de marzo elige a Patxi López secretario general con el apoyo de dos tercios de los votos.

Mientras, Ramón Jáuregui aprovecha su presidencia al frente de la Comisión Gestora del PSE para intentar un giro a la política vasca de los últimos años, caracterizada por el enfrentamiento entre nacionalistas y no nacionalistas. Quiere recuperar la política de colaboración entre nacionalistas y socialistas que enfrentó, a través del Pacto de Ajuria Enea, a todos los demó-

## LA REUNIÓN DEL 22 DE FEBRERO

cratas con los totalitarios de ETA y Batasuna. A tal fin, se entrevista en secreto con Ibarretxe, multiplica los contactos con partidos e instituciones vascas, y anima al *Lehendakari* a convocar una reunión con todos los partidos democráticos para analizar y tomar medidas de seguridad para los concejales vascos amenazados, el problema prioritario de Euskadi en este momento, ante la eventualidad de unas próximas elecciones municipales, cuya celebración está amenazada. La reunión se materializa el 22 de febrero.

La estrategia de Jáuregui, compartida por sus compañeros de la Comisión Gestora del PSE y de la Comisión Ejecutiva Federal del PSOE, consiste en rehacer la unidad democrática contra ETA, rota definitivamente en 1998 cuando el PNV se compromete con Batasuna en el Pacto de Lizarra, e implicar a Ibarretxe a que la lidere. Jáuregui cree que, empezando por los problemas más graves —como es el de la seguridad de los concejales— se puede avanzar hacia compromisos políticos más generales que terminen de implicar del todo al PNV y a Ibarretxe en la unidad de todos los demócratas frente a ETA y el aislamiento de Batasuna.

La reunión del 22 de febrero se salda con un éxito para Jáuregui. Consigue de Ibarretxe el compromiso de crear unas mesas de unidad democrática en los municipios en los que la amenaza de ETA y su entorno es más acuciante, la garantía de que tras las elecciones municipales de 2002 no habrá ninguna colaboración de los partidos nacionalistas democráticos con Batasuna en los ayuntamientos si persiste en no condenar el terrorismo y la elaboración por EUDEL (Asamblea de Municipios Vascos) de un manifiesto, que se votará en todos los municipios, con el compromiso de que quedarán aislados los partidos que no condenen a ETA.

Tras esta reunión del 22 de febrero, Jáuregui cree que ha dado un primer paso en la dirección de la estrategia de la Comisión Gestora del PSE y de la Ejecutiva Federal del PSOE: la recuperación de la unidad democrática contra ETA en Euskadi.

## **UN DOMINGO DE FEBRERO**

Mientras tanto, ni el Gobierno ni el PP han permanecido quietos. Tan sólo unos días antes de la reunión de los partidos vascos, el domingo 17 de febrero, el Gobierno hace público un paquete de medidas contra el terrorismo, tras una reunión extraordinaria, convocada por José María Aznar en el Palacio de La Moncloa, a la que asisten, entre otros, los ministros de Interior, Mariano Rajoy, de Justicia, Ángel Acebes, y el secreta-

rio general del PP, Javier Arenas. La mayoría de las medidas ya habían sido tratadas con anterioridad por el propio Gobierno con su socio del Pacto por las Libertades, el PSOE, como las dirigidas contra el blanqueo de dinero. Pero una de ellas era inédita: la reforma de la Ley de Partidos Políticos que puede propiciar la ilegalización de Batasuna.

La convocatoria de la reunión gubernamental es secreta. El PSOE es informado de su resultado por tratarse de medidas que afectan a la lucha antiterrorista y estar comprometido con el Gobierno a través del Pacto por las Libertades. Pero se informan al día siguiente, y a través de los medios de comunicación afines al Gobierno. Los medios no afines lo son a través de una nota confusa, que la agencia Efe hace pública a las diez de la noche y en la que no se resalta la importancia de lo tratado.

Los socialistas trasladan al Gobierno, a través de sus interlocutores en el Pacto por las Libertades, su malestar por quedar marginados de decisiones tan importantes que afectan al Pacto Antiterrorista que, en una de sus cláusulas más importantes, compromete al Ejecutivo a hacer partícipe al PSOE de cuestiones de esta índole. Será la primera vulneración del Gobierno del Pacto por las Libertades. Vendrán otras en poco tiempo y con una clara intencionalidad política.

El hecho es que en los meses de febrero y marzo, PP y PSOE despliegan una amplia y dispar batalla estratégica de calado en política antiterrorista. Mientras el PSOE trataba de comprometer al PNV en la unidad democrática contra ETA en Euskadi, el Gobierno y el PP se lanzan a la batalla de la ilegalización de Batasuna. No son hechos casuales porque está claro que las estrategias no son complementarias pues una entorpece a la otra. Así, la ilegalización de Batasuna, propuesta por el Gobierno, es evidente que va a debilitar el compromiso del PNV en la unidad democrática contra ETA, promovido por el PSOE.

Aunque está claro que una de las intenciones de la estrategia del Gobierno, con la ilegalización de Batasuna, es impedir el acercamiento del PSOE al PNV, también es cierto que el Ejecutivo se plantea esta idea antes de abrirse la crisis entre PP y PSOE, en diciembre, con la dimisión de Redondo Terreros.

Para ello hay que remontarse al debate abierto en el seno de la Unión Europea sobre la elaboración de listas de personas y organizaciones terroristas, a raíz de los atentados del 11 de septiembre. José María Aznar plantea abiertamente, en una rueda

**LAS  
CONSECUENCIAS  
DEL 11 DE  
SEPTIEMBRE**

de prensa en La Moncloa, en noviembre, su deseo de que Batasuna forme parte de la lista europea de organizaciones terroristas. Pero, enseguida, el Gabinete comprende que es prácticamente imposible lograrlo si Batasuna sigue siendo legal en España. Así lo reconocen días después los ministros de Justicia e Interior.

Desde entonces, el Gobierno se pone manos a la obra. Cuenta con un clima internacional favorable a raíz de los atentados terroristas del 11 de septiembre y un clima nacional que pronto se encargan de reflejar los sondeos de opinión.

Y también con la evidencia de que los 23 años de vida de Batasuna no han servido para crear un movimiento nacionalista radical separado del terrorismo, como se pretendía desde los ámbitos democráticos vascos y españoles cuando nació, justo a tiempo para la celebración de las elecciones generales y municipales de 1979. En 23 años, más de 400 militantes de Batasuna han sido juzgados por pertenecer a ETA. Y en ningún momento ha habido, como en las relaciones entre el Sinn Fein y el IRA, una dependencia del brazo armado del político sino viceversa. Además, en los últimos cinco años, las investigaciones que involucran a Batasuna con el terrorismo etarra han experimentado un fuerte impulso a través del juez Baltasar Garzón. Este cúmulo de evidencias ha propiciado un caldo de cultivo en la opinión pública, favorable a su ilegalización.

En el mes de diciembre se producen consultas discretas del Gobierno hacia el Tribunal Constitucional sobre la impresión que produciría la ilegalización de Batasuna. El ministro del Interior también suscita la cuestión en las reuniones de la Comisión de Seguimiento del Pacto por las Libertades con los socialistas. En una de ellas, es el responsable del área de Justicia del PSOE, Juan Fernando López Aguilar, catedrático constitucionalista, quien sugiere que una buena fórmula podría consistir en la reforma de la Ley de Partidos. Rajoy toma nota.

La estrategia que adopta el Gobierno, una vez tomada la decisión de reformar la Ley de Partidos para ilegalizar Batasuna, es de una mezcla de pasividad y, en algún momento, hostilidad, ante la iniciativa de los socialistas vascos de implicar a Ibarretxe en el liderazgo de la lucha contra ETA. El Gobierno, a través de su delegado en el País Vasco, Enrique Villar, y el PP, a través de su presidente en Euskadi, Carlos Iturgáiz, acuden a la reunión del 22 de febrero que ha convocado el *Lehendakari*. Sin embargo, el Gobierno se ausenta, y poco después le sigue el PP, de las reuniones celebradas posteriormente de la Mesa de Segu-

ridad de los concejales, convocadas por el consejero de Interior del Gobierno vasco, Javier Balza, y a las que están invitados todos los partidos democráticos.

El ministro del Interior habla claro y argumenta su negativa en que en esas reuniones no se habla de los temas de fondo sino de medidas defensivas para los concejales vascos que ya se abordan en la Junta de Seguridad del País Vasco, que reúne a su ministerio y a la Consejería de Interior del Gobierno vasco.

Los temas de fondo para Rajoy son las subvenciones que el Gobierno vasco sigue otorgando a Batasuna u organizaciones afines por dedicación al euskera (AEK) y otras actividades culturales y, sobre todo, la reforma de la Ley de Partidos y la ilegalización de Batasuna, medida ante la que Ibarretxe y el PNV ya han anunciado su oposición.

El debate público sobre ambas estrategias ya está diseñado y abarca toda la primavera hasta el acuerdo político alcanzado entre el PP y PSOE sobre la reforma de la Ley de Partidos el pasado 14 de mayo.

Las cúpulas del Gobierno y del PP, con José María Aznar, Mariano Rajoy, Jaime Mayor y Javier Zarzalejos como principales protagonistas en la materia, tienen claro que se trata de inaugurar una nueva estrategia contra el terrorismo, amparadas por el nuevo clima social internacional y nacional, tras los atentados del 11 de septiembre, y cuyo eje es la ilegalización de Batasuna. Es una estrategia «hacia adelante» o un «pacto de máximos», de manera que ya no se trata, como en tiempos del Pacto de Ajuria Enea de enero de 1988, de establecer un acuerdo de mínimos para unir a todos los demócratas contra ETA.

De hecho, en marzo, tras una rueda de prensa de un Consejo de Ministros, en la que se abordaron estas cuestiones, su portavoz, Pío Cabanillas, reconoció que para el Gobierno del PP «el Pacto de Ajuria Enea ya está superado». De ahí la actitud despectiva, cuando no hostil, a la política iniciada por la Comisión Gestora del PSE de intentar el compromiso del PNV en la lucha contra ETA a través de medidas progresivas. Para el Gobierno y el PP estas políticas pertenecen al pasado.

¿Y los socialistas? Cuando se planteó en el seno de la Unión Europea, en noviembre, el debate sobre la lista de organizaciones terroristas, trataron de evitar, en el marco del Pacto por las Libertades, que el Gobierno incluyese a Batasuna porque veían

## **EL FINAL DE UNA ESTRATEGIA**

en el siguiente paso, su ilegalización, un obstáculo a su estrategia en el País Vasco de comprometer al PNV en la lucha contra el terrorismo y el aislamiento político de Batasuna.

Sin embargo, a finales de marzo, en una reunión en el Ministerio de Justicia, dos de sus dirigentes más importantes, Jesús Caldera y Juan Fernando López Aguilar, dan el visto bueno a las líneas generales del anteproyecto de la reforma de la Ley de Partidos que propiciará la ilegalización de Batasuna, siguiendo las instrucciones de José Luis Rodríguez Zapatero. Para ese momento, la Ejecutiva Federal del PSOE ya sabe que las encuestas de opinión reflejan un clima abrumadoramente favorable a la ilegalización de Batasuna.

Los socialistas saben que esta nueva orientación estratégica ha arruinado sus posibilidades de acercamiento al PNV y de progresivo compromiso de Ibarretxe en la lucha contra el terrorismo. De hecho, Batasuna, por un lado, e Izquierda Unida (IU), con el apoyo del PNV y Eusko Alkartasuna (EA), por otro, anuncian una campaña de mociones en todos los ayuntamientos vascos contra la reforma de la Ley de Partidos y la ilegalización de Batasuna. Esta campaña neutralizará, a lo largo del verano, a la que acaba de iniciar EUDEL en todos los ayuntamientos vascos, y comprometida por Ibarretxe en la reunión del 22 de febrero con todos los partidos democráticos vascos, en la que se proponía el aislamiento de Batasuna en los municipios si no condenaba el terrorismo de ETA.

Entre la marea de opinión creada en el conjunto de España a favor de la ilegalización de Batasuna tras la iniciativa del Gobierno, y su apuesta por comprometer progresivamente al PNV e Ibarretxe en la lucha contra el terrorismo, la Comisión Ejecutiva Federal del PSOE ha tenido que optar por la primera. Bien es verdad que la segunda opción, el compromiso de Ibarretxe, ofrecía para los socialistas muchas incógnitas en la medida que el *Lehendakari*, en los sucesivos encuentros con los dirigentes socialistas vascos —Ramón Jáuregui, primero, y Patxi López, después, ya en abril— ponía un techo a su colaboración.

Los acuerdos serían sobre las cuestiones humanitarias —defensa de la vida de los concejales contra el terrorismo—, pero no sobre las políticas. De hecho, mientras negocia las medidas de defensa de los concejales con los partidos democráticos vascos, anuncia que habrá una consulta sobre el futuro del País Vasco, sin fecha.

El propio secretario general del PSOE pidió, en un encuentro celebrado en Madrid a mediados de abril, a la nueva Ejecutiva socialista vasca, surgida del Congreso de marzo, con Patxi López al frente, que se plegara a la política general del partido y no desarrollara una política autónoma en este asunto, para cubrirse frente a los ataques sistemáticos del PP sobre la «falta de cohesión interna» de los socialistas. Patxi López se había mostrado reticente, inicialmente, a la reforma de la Ley de Partidos y a la ilegalización de Batasuna.

Ciertamente, la campaña mediática del PP que ha tenido que soportar la nueva Ejecutiva Federal del PSOE de diciembre a mayo ha sido la más dura en sus dos años de mandato. El Gobierno y el PP, en primer lugar, decidieron unilateralmente la iniciativa de reformar la Ley de Partidos, en febrero, vulnerando los puntos 1 y 5 del Pacto por las Libertades, de diciembre de 2000, que señalan que cualquier medida que afecte a la lucha antiterrorista tiene que ser acordada por los socios del pacto.

En segundo lugar, vulneraron sistemáticamente el principio del Pacto por las Libertades de evitar polémicas públicas sobre la lucha antiterrorista a fin de que ETA y su entorno no se beneficien de la confusión política. Los socialistas, tras el acuerdo político genérico con el Gobierno sobre la Ley de Partidos logrado a fines de marzo, hicieron públicas algunas discrepancias jurídicas, que el PP trasladó al terreno político y presentó como excusas del PSOE para no pactar la ley por su «incoherencia» interna. En los ataques del PP frecuentaron las alusiones a las reticencias a la ley procedentes del PSE, del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) y del propio Felipe González.

En tercer lugar, cuando Rodríguez Zapatero pidió una entrevista con José María Aznar para enderezar la crisis, que empezaba a afectar a la raíz del Pacto por las Libertades, encontró la negativa por respuesta. Aznar no quería recibirle por una razón ajena a este problema. Pretendía humillarle por la entrevista que Rodríguez Zapatero mantuvo con el Rey Mohamed VI en plena crisis de España con Marruecos. Es decir, le daba la patada a Zapatero en el trasero del Pacto Antiterrorista.

Fueron especialmente beligerantes en esta campaña José María Aznar y el animoso, en estas lides, secretario general del PP, Javier Arenas, más empeñados en imponer sus convicciones que en convencer sobre ellas. Por el contrario, los ministros de Interior y Justicia trabajaron, dentro del Consejo de Ministros, por recuperar el consenso con el PSOE en el Pacto por las

## LA CAMPAÑA MEDIÁTICA MÁS DURA

Libertades y extenderlo a la Ley de Partidos. En los círculos del ministro de Justicia no se ocultaba el malestar por las posiciones de Arenas, del que se decía que estaba arruinando el trabajo de Ángel Acebes. Y desde fuera, el secretario general de la Presidencia, Javier Zarzalejos, se esforzó por recobrar el pulso del pacto en el almuerzo que mantuvo con el diputado socialista, Alfredo Pérez Rubalcaba, el 9 de mayo.

No es de recibo que el Gobierno aceptara finalmente todas las discrepancias jurídicas socialistas, en una línea garantista de la Ley de Partidos, como la eliminación de conceptos jurídicos indeterminados en las causas de disolución de un partido que cuestionaban la constitucionalidad del proyecto, en una negociación contrarreloj entre el 12 y 14 de mayo en el Ministerio de Justicia. El PP en ningún momento ha reconocido los excesos de su campaña mediática contra el PSOE, algo que hubiera servido para restablecer la confianza de los socios en el Pacto Antiterrorista. Ni siquiera ha admitido que se equivocó cuando decía que el PSOE estaba entregado al PNV sin condiciones y, por ello, ponía obstáculos al proyecto de Ley de Libertades.

Y no lo ha hecho porque, como se ha puesto en evidencia estos meses, en el PP predomina su sentido electoral sobre su sentido de Estado al sacrificar el consenso entre los partidos frente a ETA a sus aspiraciones partidistas.

Es evidente que aprovechó su campaña mediática para ofrecer ante la opinión pública una imagen consecuente con la lucha antiterrorista y presentar al PSOE como una fuerza vacilante por sus objeciones jurídicas a la Ley de Partidos. En definitiva, monopolizó la lucha antiterrorista con unos objetivos electorales muy meridianos. Las consecuencias son la debilidad del Pacto Antiterrorista y, con ello, su ausencia de garantías de estabilidad. Rodríguez Zapatero, poco dado a actitudes desafiantes, fue sincero cuando dijo, en abril, que había perdido la confianza en sus socios.

## **UN NUEVO ESCENARIO**

En cuanto a la situación vasca se refiere, la Ley de Partidos, pactada el 14 de mayo por el PP y PSOE, con el apoyo prometido por Convergencia i Unió (CiU) y Coalición Canaria, ofrece un nuevo instrumento al Estado de derecho al posibilitarle la ilegalización de Batasuna. Con ello se abre un escenario inédito en 23 años en el que pesa, ante la opinión pública, que Batasuna, lejos de autonomizarse de ETA, cada vez ha sido más dependiente, como demostraron sus portavoces, por ejemplo Arnaldo Otegi, al finalizar la tregua a fines de 1999.

No obstante, el debate político nacional hasta el mes de junio ha estado dominado por la constitucionalidad o no del proyecto de ley. Los partidos nacionales han rehuido la discusión sobre las consecuencias de la ilegalización de Batasuna en la política vasca. No ha sucedido lo mismo con los partidos nacionalistas en Euskadi. Sus tomas de posición marcan una pauta de lo que sucederá en el futuro.

Es evidente que el rechazo del PNV y el Gobierno vasco al proyecto de ley y a una eventual ilegalización de Batasuna es el reinicio de una radicalización de su política tras el paréntesis abierto tras la reelección de Ibarretxe, en mayo de 2001, y su ruptura política con Batasuna. El PNV, con ese rechazo, también se distancia del nacionalismo catalán de CiU que le había acompañado en la oposición al Pacto Antiterrorista, de diciembre de 2000.

La clave de la conducta del PNV está en que hoy su principal caladero de votos está en Batasuna y ante la ilegalización de esta formación necesita su tajante oposición a la misma para recoger los votos perdidos del nacionalismo radical.

Por tanto, una probable consecuencia de la ilegalización de Batasuna es el regreso a una fuerte polarización de la política vasca entre nacionalistas y no nacionalistas, como la vivida en la etapa de 1998 a 2001.

En cuanto a Batasuna, las consecuencias son impredecibles. No obstante, este partido podría ofrecer la sorpresa de moderarse para evitar el incurrir en los supuestos de ilegalización, una vez promulgada la ley. En todo caso, lo que sí han dejado claro sus portavoces es la enorme preocupación que les produce la ilegalización. Frente a quienes desde las filas del PNV han manifestado que la ilegalización puede aglutinar a Batasuna y, por tanto, fortalecerla, está la realidad de que su ilegalización es pérdida de poder político y económico y, en consecuencia, de debilidad. Esto último es lo que, hasta el momento, han aclarado los portavoces de Batasuna y se apunta como otra probable consecuencia de la ilegalización.

Esta reflexión empalma con el debate aún por realizar entre el Gobierno y PSOE sobre las consecuencias políticas de la ilegalización. Es evidente que la Ley de Partidos no es retroactiva y, por tanto, una vez entrada en vigor, Batasuna tendrá que incurrir en los supuestos que la ley marca para que pueda ser ilegalizada. En este sentido, Batasuna tendrá su oportunidad, aunque nadie se hace ilusiones de un cambio de rumbo dada su fuerte

dependencia de ETA, organización a la que, por cierto, no condicionará para nada la ilegalización de Batasuna.

Pero otra clave, y no menor, sería que el Gobierno y el PSOE acordaran, aun en el supuesto de que Batasuna incurriera en los supuestos que marca la ley, que la ilegalización se produjera tras las elecciones municipales de 2002. Precisamente, el principal argumento de fundamento y de oportunidad política que el PNV utiliza para oponerse a la ilegalización de Batasuna, es que esta formación estaba siendo abandonada por sus seguidores por su dependencia de ETA y que es mejor que se debilite sola. La pérdida de la mitad de sus escaños y votos en las elecciones autonómicas de 2001 respecto de las anteriores, de 1998, así como la fragmentación de sus apoyos, con la escisión de Aralar, Batzarre y Zutik, entre otros, avalaría esta tesis. Pero Gobierno y PP no parecen estar por esta labor.

---

# GARAIKOETXEA Y SU TIEMPO

**Juan Manuel Eguiagaray Ucelay (\*)**

He leído con extraordinario interés el libro de memorias de Carlos Garaikoetxea (\*\*). Por tres razones principales: la primera, porque su biografía política coincide de una manera muy directa con una parte de mi propia experiencia política en el País Vasco y, seguramente, con lo más intenso e ilusionado de mi actividad política. No en vano la aventura de la configuración de la Comunidad Autónoma del País Vasco desde el comienzo de la tormentosa transición política en España fue para muchos de mi generación un empeño trascendente al que dedicamos energía, pasión y trabajo, persuadidos de la importancia que el acierto en esta tarea iba a tener para superar la historia que teníamos a nuestras espaldas. Carlos Garaikoetxea, primer *Lehendakari* de la flamante CAPV, fue el protagonista político más importante del País Vasco en aquellos decisivos años que tanto habrían de influir en los siguientes. La segunda razón de mi interés en su relato estribaba en la posibilidad de comparar mi propio análisis de los hechos vividos con las versiones que podía aportar un personaje tan señalado. Por último, pero no menos importante, me asaltaba la curiosidad de saber si el paso del tiempo y la difícil travesía que conoció Garaikoetxea desde la escisión del PNV se había traducido en modificaciones sensibles de su modo de ver las cosas, al menos tal y como yo las recordaba.

Suele decirse que un libro de memorias es una ocasión para la reivindicación de uno mismo y, en ocasiones, para el ajuste de cuentas con los demás. No sé hasta qué punto Garaikoetxea es consciente de no haberse separado en ese punto de la senda ha-

---

(\*) Profesor universitario.

(\*\*) Carlos Garaikoetxea, *Euskadi: La transición inacabada. Memorias políticas*, Barcelona, Planeta, 2002.

bitualmente utilizada. Le creo lo suficientemente lúcido como para no haberse engañado sobre lo que pretendía al escribir un libro que, tras la elegancia formal, no oculta ni lo uno ni lo otro. Lo que no constituye una crítica al autor sino, en todo caso, al género. Al fin y al cabo está fuera del alcance de los humanos que alguien pueda hablar de sí mismo sin justificar y racionalizar sus propios comportamientos o sin criticar los de aquellos que se constituyeron en obstáculos para los propios objetivos.

No imagine el lector, sin embargo, que encontrará en este libro ensañamientos personales ni siquiera anécdotas demasiado crueles. Las que existen, y algunas hay, son una mínima parte de las que cualquier político en ejercicio ha tenido la ocasión de archivar en su memoria en los momentos buenos y malos de una larga trayectoria vital. Y, por otro lado, el sentido estético del que Carlos Garaikoetxea siempre hizo gala no le ha abandonado en esta hora, por lo que se puede apreciar un singular esfuerzo de autocontención en los subrayados de aquellos episodios en que se adivinan heridas nunca del todo cerradas. Un esfuerzo que es de agradecer. Porque ni siquiera el relato de sus relaciones con Arzalluz, dónde uno pudiera esperar un poco más de *morbo*, encierra demasiadas concesiones u otras muy distintas de las que hace tiempo son de dominio público. Lo que, naturalmente, no le impide expresar con toda claridad las principales diferencias halladas en su convivencia política o su versión, bastante descarnada, del proceso que llevó a su salida del Gobierno y a la constitución de un nuevo partido político, Eusko Alkartasuna.

A pesar de la mencionada contención, resultan más incisivos los juicios emitidos respecto de algunos personajes relevantes de la vida política española. El Rey, en primer lugar, merece un juicio bastante severo a Garaikoetxea. La generosa visión humana del monarca que traza el autor de estas memorias en nada oculta el enquistamiento al que llegan ambos personajes en sus visiones respectivas sobre el papel de Navarra en el planteamiento político del nacionalismo o, lo que resulta más grave, la participación que Garaikoetxea atribuye al monarca como coadyuvante de su salida de Ajuria Enea.

Entre los responsables de los gobiernos españoles es Adolfo Suárez, sin duda alguna, quien adquiere una mayor estatura desde la perspectiva de Garaikoetxea. La etapa de la negociación del Estatuto en Moncloa, como es fácilmente comprensible, y la personal dedicación de Suárez a este menester en circunstancias difíciles para todos, resulta especialmente puesta

en valor. El corto espacio del gobierno de Calvo Sotelo, por el contrario, no adquiere significación especial si no es para resaltar en oscuros tonos, como era imaginable, las consecuencias de la armonización autonómica iniciada tras el 23 de febrero. La etapa de Felipe González adquiere otra dimensión, por su duración y por los acontecimientos vividos por el autor. A ningún otro presidente de gobierno de España se le dedican tantos reconocimientos de admiración política y capacidad de seducción como a Felipe González y, sin embargo, con ninguno de ellos es tan duro Garaikoetxea como con este último al que, simplemente, termina condenando de modo irremisible desde su «convicción moral sobre cuál era el vértice de las responsabilidades en el diseño, organización y control del GAL».

Todos estos juicios, acertados, falsos, completos o parciales, enmarcados en un recorrido de muchos años por la transición y la consolidación de la democracia en España ya serían suficientes para invitar a la lectura de un libro, por lo demás bien escrito. El placer de comparar las versiones de acontecimientos sobre los que muchas personas tienen información relevante es el otro gran aliciente del libro. No siempre para revisar las propias visiones del pasado sino para matizar, en algunos casos, los propios juicios en función de la percepción de los mismos que parecen haber vivido otros protagonistas. Como es comprensible, no se trata tanto de dar o quitar la razón a Garaikoetxea por mantener interpretaciones contrarias a las propias sobre los mismos acontecimientos sino de entender y enriquecer, a través de sus percepciones, los aspectos olvidados de confrontaciones políticas pasadas que, en ocasiones, fueron muy acusadas.

Los años de Gobierno, desde la preautonomía a su dimensión como *Lehendakari*, constituyen el eje del libro y lo que encierra mayor interés tanto por el protagonismo de su autor en la vida política vasca de esos años como por su nivel de información. No he podido menos de revivir con interés los momentos de la conocida crisis producida por la discusión de la Ley de Territorios Históricos, en la que me cupo el honor de expresar las posiciones del socialismo vasco, origen de algunos de los principales desencuentros entre Garaikoetxea y su partido. Una ocasión, por cierto, en que la proximidad de nuestras posiciones a las del Gobierno apenas fue tomada en consideración para sacar el proyecto adelante. Y me ha sido de gran interés conocer su visión de las negociaciones que para formar un gobierno tripartito mantuvimos tras la escisión del PNV.

Desgraciadamente, mi versión de algunos hechos no coincide con la suya pero, a estas alturas, resulta apenas relevante. Siempre creí que Garaikoetxea, tras protagonizar la escisión del PNV, no daría el paso de integrarse en un gobierno del PSE(PSOE), al coste de imagen de dejar en la oposición al PNV. Al fin y al cabo, antes de la ruptura con su partido, en la famosa asamblea de Artea, los socialistas le habíamos ya ofrecido, sin éxito ni aparente interés por su parte, el mismo Pacto de legislatura que luego aceptaría Ardanza para gobernar. La pretensión de que los socialistas vascos aceptasen *a priori* «la ruptura de la caja» de la Seguridad Social, me pareció una excusa afortunada para justificar una decisión ya tomada. Qué hubiera pasado en el nacionalismo (y en el socialismo) de haberse producido las cosas de otro modo antes y después de su dimisión como *Lehendakari*, es un análisis de política ficción que ha ocupado ya demasiadas horas tanto en las direcciones de los partidos como en el esfuerzo de algunos analistas, sin fruto alguno conocido. Lo que resulta innegablemente esclarecedor es conocer la hondura de las diferencias que se venían gestando entre la dirección del PNV y el propio Garaikoetxea para darle al desenlace conocido la dimensión propia de las rupturas familiares.

Pero si este libro de memorias cumple una función política esa es la de expresar la evolución del pensamiento nacionalista a lo largo de estos años. En realidad, habría que precisar, Garaikoetxea ha pretendido tanta coherencia en su pensamiento y comportamiento a lo largo del tiempo que casi tiene uno la impresión de que lo que no ha habido es la menor evolución. Reclamar la autocrítica en las memorias de un político puede, tal vez, considerarse fuera de lugar. Pero quizás pudiera uno esperar la matización respecto de algunas decisiones tomadas, la valoración positiva de una parte de las razones del adversario político, el reconocimiento de algunos giros en las propias posiciones o, incluso, de algunas equivocaciones, ya que no ideológicas— por definición, inconfesables— al menos tácticas, en el ejercicio de la acción política.

Nada de esto aparece con un mínimo de relieve. El arranque del libro paga tributo de admiración y afecto, no exento de humildad, a los «mayores» de Garaikoetxea en la tradición nacionalista —especialmente a Ajuriaguerra— que alumbran los primeros pasos de su militancia política. A continuación, su relato es un largo destilado de convicciones y posiciones bastante inmutables sobre los principales asuntos en que se ha centrado el debate político de los últimos casi treinta años de vida política vasca. La Constitución, en primer lugar. El Estatuto, en segun-

do lugar. El papel de Navarra en la concepción del nacionalismo, en tercer lugar. Las vías para la resolución del terrorismo, en cuarto lugar y, en último lugar, las necesarias para resolver el «conflicto político con el Estado». Si bien, en el pensamiento de Garaikoetxea resulta bastante evidente que los dos últimos asuntos son dos caras del mismo problema, tan indisolublemente unidas que resulta imposible tratarlos de modo separado.

Debo confesar que la sensación de haber escuchado ya demasiadas veces los mismos planteamientos, sin apenas inflexiones, me ha provocado una doble sensación: una muy fuerte de desesperanza y otra, algo menos intensa, de reconocimiento intelectual al papel de guía que Garaikoetxea ha jugado en estos años en la estrategia política del nacionalismo vasco.

De la lectura y reflexión sobre los hechos vividos en el pasado y en el inmediato presente surge un fuerte sentimiento de desesperanza en torno a la posibilidad de lograr un entendimiento más profundo entre quienes, siendo inequívocamente demócratas, nos situamos a un lado y a otro de la barrera que separa a los nacionalistas de los no nacionalistas. O entre nacionalistas sin Estado y nacionalistas con Estado, si se quiere aceptar la convención de lenguaje que propone Garaikoetxea, para intentar un mejor entendimiento. Y es que si, como se desprende de su análisis, el meollo de las diferencias entre unos y otros demócratas reside en la ausencia de consagración formal del derecho reclamado por los nacionalistas a negar el Estado existente, por democrático que se considere, no parece fácil encontrar solución a nuestros desencuentros. Menos aún si como prueba indiscutible de la existencia de un conflicto político entre el País Vasco y el Estado español se aduce el mero hecho, tan visible como dramático, de que algunos matan en nombre del predefinido conflicto político. Porque desde semejante simpleza de análisis —dicho sea con todos los respetos a los sentimientos y las convicciones de Garaikoetxea— la autodeterminación, entendida como derecho simple de secesión, es la única solución posible a unas premisas que llevan en su seno predeterminada la conclusión que se desea obtener. Y en la medida en que semejante propósito no se alcance, de acuerdo con el análisis de Garaikoetxea, los demócratas no nacionalistas (o nacionalistas con Estado, para que se me entienda) estaremos alimentando la existencia del tan alegremente predefinido conflicto político. Una dura acusación que me parece inaceptable, aunque aparezca envuelta en el papel de celofán de la corrección formal y la oposición a la violencia. Para nada servirá, en ese caso, la expresada voluntad mayoritaria de los vascos de optar por la autonomía dentro del Estado democrático existente

si no se afirma a la vez, como Garaikoetxea tantas veces ha defendido, que la autonomía no es sino un estadio de un proceso hacia otros objetivos cuya posibilidad de ejercicio ha de mantenerse indefinidamente abierta.

Esta sensación de los límites objetivos al entendimiento entre demócratas sinceros se complementa con otra que la agrava. Si, como el autor sostiene, el debate político sobre el final del terrorismo no puede separarse del debate y la negociación sobre el futuro del País Vasco, sin incurrir en miopías inaceptables y en riesgos de manipulación del gobierno central sobre el propio nacionalismo (véanse sus análisis dedicados al Pacto de Ajuria Enea), la cuestión se torna tan espinosa que resulta casi milagroso que, con sinceridad y sin reservas mentales de ambas partes, pueda encontrarse un espacio común para el entendimiento entre nacionalistas y no nacionalistas (vuelvo a la terminología habitual, que me parece más pertinente), demócratas ambos. Porque, como argumenta hasta la saciedad Carlos Garaikoetxea al exponer sus permanentes reservas al Pacto de Ajuria Enea, para terminar con el terrorismo es necesario encontrar soluciones con los que lo practican, por la vía de la negociación. Se trata de hacerles desistir de su actividad. Pero como esta actividad tiene su origen en un conflicto político no resuelto —la no aceptación de un marco político para el conjunto de Euskalherria como el querido por el conjunto del nacionalismo—, únicamente podrá resolverse el problema dando pasos que convenzan a los nacionalistas terroristas (supongo que también a los nacionalistas que no lo son) de que se alcanzan finalmente sus objetivos. La negociación, en consecuencia, no puede tener otro objetivo que la modificación del marco institucional existente, origen del conflicto político entre el Estado español y el País Vasco, para acomodarlo a los deseos de ETA que, al parecer, en este punto, son los de toda la comunidad nacionalista.

La lógica de las premisas es implacable y el resultado tan brutal como poco democrático. Claro que existen otros escenarios más aceptables si las premisas de que se parte son diferentes. Por ejemplo, cabe imaginar, como tantas veces se ha defendido, que los nacionalistas no ofrezcan ninguna salida negociada a ETA distinta de su propia disolución, aunque no fuera por otra razón que por la imposibilidad de confundir los fines que se defienden por la vía democrática y los que se pretenden alcanzar mediante el terrorismo. Pero Garaikoetxea no es muy cuidadoso en este punto. La idea de la comunidad nacionalista está tan presente en su pensamiento, o en su ensoñación, que no parece sentir la necesidad de separarse radicalmente de sus objeti-

vos «compañeros de viaje» si no es en la condena moral de los métodos utilizados. Claro que la negación a compartir fines con ETA llevaría a posponer más allá del momento de la paz, de la disolución de ETA, la «necesidad» del arreglo del conflicto político tal y como él lo define. Y en ese caso, la urgencia política de tan «necesario» arreglo podría expresarse socialmente de modo bien diferente. Podría muy bien ocurrir que la mayoría de los votantes del PNV y de EA, amén de los muchos ciudadanos que se muestran comprensivos con un proceso de negociación como el postulado por Garaikoetxea, si sirviera para terminar con el terrorismo, mostraran menos entusiasmo por la eventual ruptura del marco institucional vigente en el momento en que ETA fuera sólo un mal recuerdo del pasado. Naturalmente, nada de esto es seguro, pero esa no es una vía que a Garaikoetxea le parezca válida, más preocupado del éxito de los objetivos últimos del nacionalismo que define que del final del terrorismo.

Y, sin embargo, los que propugnamos otras vías y otras estrategias distintas de las aceptables para Garaikoetxea no pretendemos someter al nacionalismo, como él parece sospechar, a la trampa de impedir en el futuro la libre expresión de sus pretensiones de superación del estado actual. Pero lo que sí creemos es tener el derecho de exigir a los nacionalistas de buena fe —y no tengo dudas de que Garaikoetxea lo sea— que la supuesta voluntad mayoritaria de los ciudadanos vascos de avanzar hacia la constitución de un Estado distinto —la independencia en vez de la autonomía, como condición de superación del «conflicto político»— no sea el resultado de un juego sometido al chantaje de la violencia, esto es, de una negociación para la paz en la que están las cartas marcadas. Porque si lo único que puede surgir de unas conversaciones para la paz es la ruptura del marco institucional aceptado democráticamente, el terrorismo, no el nacionalismo democrático, habrá ganado la partida al Estado democrático. Y por mucho que nuestro autor subsuma las pretensiones de la idealizada comunidad nacionalista en un mismo impulso, estoy muy lejos de creer que sea esto lo que quieran la mayoría de los nacionalistas que conozco.

Sin embargo, opuesto como soy a la modificación del marco existente, tendría poco que objetar a que la reiterada y explícita posición de una eventual mayoría nacionalista del País Vasco en favor de la independencia, en ausencia de violencia, pudiera traducirse, antes o después, en la oportuna negociación entre el Estado español y las instituciones representativas de la Comunidad Autónoma del País Vasco. Este es un camino que, sin embargo, parece alejado del horizonte estratégico de Garaiko-

etxea. Solamente Ardanza se atrevió a formularlo de modo explícito al final de su mandato, sin gran éxito, por cierto, en las filas nacionalistas. Un camino radicalmente distinto, en todo caso, del utilizado tras el Pacto de Lizarra y que, tan enconadamente, defiende Carlos Garaikoetxea en los últimos capítulos de su libro.

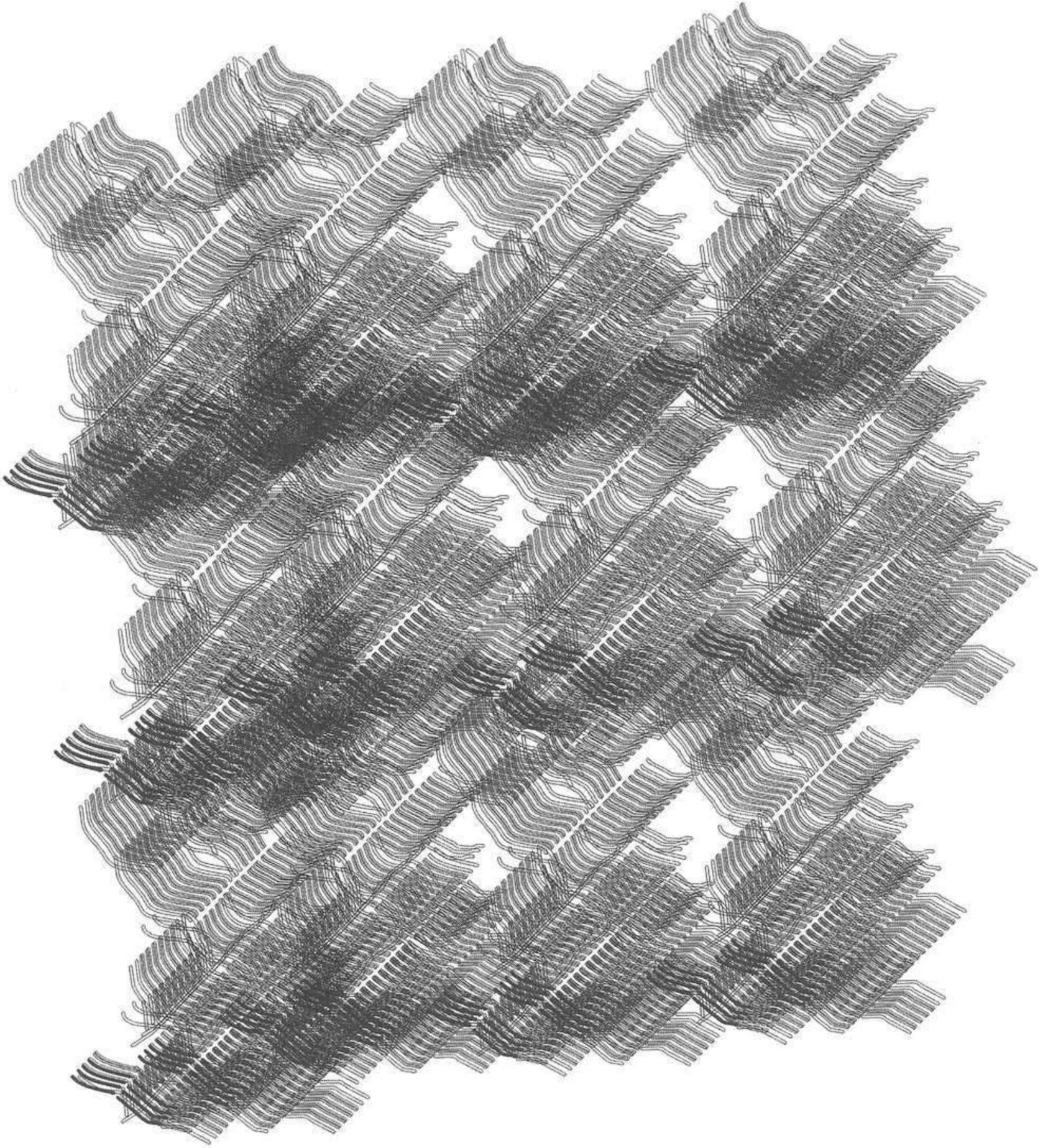
Señalaba más arriba la ambivalencia de mis sentimientos ante la reiteración de posiciones tan conocidas como las expresadas por el autor de estas memorias políticas. La desesperanza, en primer lugar, de encontrar posiciones compartidas entre los nacionalistas democráticos y quienes no nos sentimos tales (ni con Estado ni sin Estado), era la primera de las sensaciones. Pero, en segundo lugar, no puedo dejar de expresar el reconocimiento a la claridad de las posiciones de Garaikoetxea que, desde luego, son cualquier cosa menos desdeñables. Espero que, viniendo de un socialista, no se califique como un elogio envenenado si digo que a Garaikoetxea le ha cabido el honor de formular con la mayor claridad posible la estrategia básica que el nacionalismo democrático ha seguido en estos años. Durante los primeros años de su mandato al frente del EBB y, de modo muy especial, en su posición de primer *Lehendakari* vasco tras el advenimiento de la democracia, marcó las posiciones del nacionalismo respecto de los asuntos principales (la Constitución, la autonomía, la violencia, la negociación política, las relaciones con el Estado) como describe en sus memorias, y rescató de la oscuridad del foralismo tradicional las opciones independentistas que jamás habían sido del todo abandonadas en los largos años de existencia del PNV. En particular, la recuperación del autodeterminismo como formulación pretendidamente moderna del nacionalismo, en competencia directa con HB, sirvió para trazar el contorno de principios y reivindicaciones políticas que aúnan a la comunidad nacionalista y para señalar el camino que, tras la escisión de PNV, habría de acabar por adoptar el viejo Partido Nacionalista Vasco.

No sé si es un mérito o un demérito —depende de la perspectiva desde la que se juzgue— pero resulta indudable que las posiciones que el PNV ha mantenido en los últimos años, notoriamente a partir del Pacto de Lizarra, resultan extraordinariamente coherentes con el camino estratégico que, con más insistencia y claridad que nadie, había trazado Carlos Garaikoetxea en sus primeros años de esplendor y, posteriormente, en su larga travesía por el desierto de la consolidación de un proyecto político como EA. Incluso si ese proyecto no fuere perdurable, como algunos indicios señalan, la influencia de Garaikoetxea

se habría hecho sentir de modo duradero en la estrategia y en la formulación conceptual del nacionalismo vasco.

Es verdad que la política genera extrañas simpatías y sentimientos compartidos. Mi profundo desacuerdo con la evolución del nacionalismo en estos años y con el papel desempeñado por Carlos Garaikoetxea en diversas etapas de la vida política vasca no empece la valoración de una trayectoria política cuajada de dificultades en la que, sin duda, Garaikoetxea ha mostrada una gran dignidad personal. Sus memorias, inacabadas, como la transición a la que se refiere en el título, son de una gran utilidad para conocer el pensamiento y la estrategia profunda del nacionalismo democrático. También, cómo no, para seguir explorando las posibilidades, nunca abandonadas, de que nacionalistas y no nacionalistas (nacionalistas sin Estado y con Estado, al decir de Garaikoetxea) acabemos por encontrar un espacio democrático común de entendimiento en lo que, hasta ahora, nos separa de modo casi insuperable. □

---



# ¡MI CASA!

S.S.

*Demasiados nidos en las ramas. Febrero 2002*

# SOBRE EL NACIONALISMO ESPAÑOL

**Manuel Pérez Ledesma (\*)**

José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

Borja de Riquer i Permanyer, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

Si la actualidad de un tema de investigación histórica se mide por su presencia en las revistas académicas, no cabe duda de que el nacionalismo español ha sido el asunto que mayor interés ha despertado entre los especialistas en historia contemporánea durante el pasado año. A él estuvieron dedicados tanto la Sección Monográfica de un número de *Hispania*, la más veterana de esas publicaciones periódicas, como un número especial de *Historia Social*, una de las más recientes (1). Pero si a ello sumamos la

aparición, en ese mismo año, de dos libros de primera importancia —*Mater Dolorosa* de José Álvarez Junco, y *Escolta, Espanya* de Borja de Riquer—, se impone concluir que además del interés que suscita el tema, lo que se está produciendo es un cambio claro en la orientación de los estudios sobre el mismo en relación con lo ocurrido en las dos últimas décadas. Hasta ahora los nacionalismos periféricos eran los grandes protagonistas en las investigaciones históricas, mientras el nacionalismo español ocupaba un lugar más bien secundario, al menos como objeto específico de análisis (aunque apareciera como inspirador de algunos textos sobre el «ser» de España, como los promovidos por la Academia de la Historia); en cambio, puede que en el futuro el interés prioritario se dirija hacia la historia del españolismo en sus diversas vertientes: bien sean sus formulaciones teóricas, bien los esfuerzos de integración de la población en la «comunidad imaginada» española, o incluso las relaciones con las otras corrientes y actitudes nacionalistas de la Península.

Conviene aclarar, antes de nada, que este cambio no se debe a razones políticas coyunturales, sino que tiene raíces anteriores

---

(\*) Departamento de Historia Contemporánea. Universidad Autónoma de Madrid.

(1) «Nacionalismos y culturas nacionales en España (178-1914)», *Hispania. Revista Española de historia*, 209, septiembre-diciembre de 2001. Incluye artículos de Edward Baker, José Álvarez Junco, Carolyn Boyd, Juan Aranzadi y Pere Anguera sobre los nacionalismos español, vasco y catalán, además de un amplio e informado estudio de José M. Faraldo sobre las más recientes teorías acerca del nacionalismo. «La construcción imaginaria de las comunidades nacionales», *Historia Social*, 40, 2001 (II). Recoge trabajos sobre el nacionalismo español (Pérez Garzón, Álvarez Junco), gallego (Núñez-Seixas), vasco (Díez Freire), catalán (Colomines i Companys), valenciano (Paniagua), andaluz (Cortés Peña), y también sobre Cuba y Río de la Plata (Naranjo Orovio, Marre), además de la Introducción escrita por Hobsbawm para el libro *The Invention of Tradition*, que compiló junto con T. Ranger. En el número siguiente de la misma revista se ha publicado el capítulo que

---

Hobsbawm escribió para esa obra: «La producción en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914».

en la evolución de la propia disciplina. Era un vacío que había que cubrir, tanto por la propia importancia del asunto como porque sin el conocimiento del nacionalismo español no resulta fácil entender el desarrollo de los periféricos. Lo explicó así Borja de Riquer, en un trabajo de comienzos de la pasada década que puede considerarse como el punto de partida de este nuevo interés: «Debemos estudiar los movimientos nacionalistas alternativos al español, como el catalán o el vasco, no únicamente como consecuencia de la existencia en esos países de un tradicional sentimiento patriótico, o proto-nacionalismo, sino también como unas reacciones frente a las especiales características del proceso de españolización del siglo XIX, frente al nuevo discurso del nacionalismo de Estado y a las peculiaridades de la construcción y el funcionamiento del régimen liberal» (2).

Los dos libros a los que está dedicado este comentario comparten esa premisa. Comparten también, al menos parcialmente, otras dos consideraciones que proceden de los análisis europeos recientes sobre la nación y el nacionalismo. Que las naciones no son eternas ni tienen un «ser» o una esencia intemporal y permanente, es la primera. Frente a los autores que Anthony Smith llamaría «perennialistas», en ambas obras se sostiene que la nación es una construcción histórica; aunque no se trate de una pura «invención» —lo que les aleja de las formulaciones más radicales de la misma idea, presentes por ejemplo en Gellner o Hobsbawm— en la medida en que hay realidades previas sobre las que se construye. Que esa construcción es el producto de un proceso

---

(2) B. de Riquer, «La débil nacionalización española del siglo XIX», texto presentado al Primer Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea (Salamanca, 1992), y recogido ahora en *Escolta, Espanya* (la cita, en pág. 36).

de nacionalización, en el que el Estado y las élites culturales y políticas juegan un papel decisivo, es la segunda premisa compartida; y aquí la referencia inevitable corresponde al examen que Eugen Weber realizó en un libro modélico sobre la conversión de «los campesinos en franceses» durante la Tercera República (3).

Pero incluso en estos puntos de acuerdo, los argumentos varían, como en cierta medida parece lógico teniendo en cuenta el objetivo diferente de ambos estudios. Interesado en explicar los orígenes del catalanismo, Borja de Riquer pone el acento en la existencia previa de una identidad catalana o, lo que es igual, de una «conciencia particularista» procedente del Antiguo Régimen. Bien es verdad que esa conciencia no tenía que desembocar necesariamente en el nacionalismo: de hecho, la presencia de «elementos de clara etnicidad cultural —lengua propia, costumbres, e incluso discurso histórico propio—» representa «un requisito fundamental, pero no suficiente» para la aparición de la identidad nacional moderna (pág. 22). Los trabajos recogidos en su libro tratan, por ello, de descubrir qué otros requisitos hicieron falta para que culminara el proceso. Mientras que a Álvarez Junco le interesa resaltar sobre todo que a comienzos del siglo XIX existía «algún tipo de identidad colectiva que respondía al nombre de *española*» (pág. 35); es decir, había un cierto «patriotismo étnico», aún no nacionalista pero ya superador de los particularismos de

---

(3) Además del artículo de José M. Faraldo, ya citado (*Hispania*, 209, págs. 933-964), un buen resumen crítico de las teorías sobre el nacionalismo en A. Smith, «¿Gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones» (*Zona Abierta*, 79, 1997, págs. 39-68). El libro de E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, Stanford U. P., 1976), no está, que yo sepa, traducido al castellano.

la *patria chica*, cuyo reflejo más claro se encuentra en la exaltación de las hazañas de «los españoles» o en la celebración de la fecundidad y abundancia de sus tierras y de la devoción religiosa de sus habitantes (págs. 61-62). Fue ésta la base sobre la que los constituyentes gaditanos pusieron en marcha la construcción de España como una nación homogénea e indisoluble.

¿Son compatibles ambas formulaciones? ¿Existían al mismo tiempo y en los mismos sujetos, o al menos en algunos de ellos, una identidad catalana y otra española? Quizá sí, si se traslada a comienzos del siglo XIX el análisis de Josep María Fradera sobre las «lealtades compartidas» de los catalanes en las décadas centrales del siglo XIX. Para los liberales catalanes, es la tesis de Fradera, hasta muy entrado ese siglo «el patriotismo general español y lo catalán jamás fueron dos conceptos contrapuestos». No lo fueron porque se situaban en distintos niveles: uno, el patriotismo español, significaba la participación en un proyecto político común, del que la resistencia conjunta contra Napoleón y más tarde la lucha compartida contra el legitimismo carlista daban buena muestra; el otro, el catalán, expresaba «el orgullo de la tradición particular», no incompatible con ese proyecto compartido con el resto de España, a la vez que con el tiempo serviría también como una respuesta ante los nuevos retos a los que la sociedad catalana debía hacer frente (en concreto, como expresión de la «nostalgia por un mundo más ordenado» frente a las amenazas del nuevo mundo industrial y urbano) (4).

---

(4) El análisis de J. M. Fradera, en *Cultura nacional en una societat dividida, Patriotisme i cultura a Catalunya (1838-1868)*, Barcelona, Curial, 1992. Una versión resumida, de la que proceden las citas, en J. M. Fradera, «La política liberal y el descubrimiento de una identidad distintiva en Cataluña (1835-1865)», *Hispania*, 205, mayo-agosto 2000, págs. 673-702.

Si es cierta esa formulación, quizá habría que plantear de otra manera las preguntas. En concreto, convendría saber por qué no fue posible mantener por más tiempo las «lealtades compartidas», y cómo fue que el «doble patriotismo» acabó dejando paso a dos nacionalismos enfrentados y en cierta medida incompatibles.

## Escucha, España

La respuesta de Borja de Riquer a esta doble cuestión, sin duda central para su análisis, tiene, si la entiendo bien, al menos dos caras. Por un lado, tomando como modelo el ya mencionado estudio de Weber para la Tercera República francesa, se encuentra el argumento sobre «la débil nacionalización española» durante el siglo XIX. Por otro, y en una línea más clásica, aparece la frustración catalana ante la imposición de una visión oficial de España de marcado carácter uniformizador y castellanista. El problema, al menos a mi juicio, es que ambas respuestas no son del todo compatibles; incluso se podría encontrar un cierto grado de contradicción entre ellas, como trataré de mostrar a continuación.

Nacionalizar, dijo Weber y recoge Riquer, significa convertir a los habitantes de un territorio en «ciudadanos de la nación», con todo lo que conlleva ese cambio. En concreto, todo proceso nacionalizador supone, por un lado, «la necesaria erosión, fragmentación y destrucción del viejo mundo comunitario, de las viejas identidades existentes y de sus viejas culturas», y por otro «la integración en una unidad superior, la adhesión a una identidad nacional nueva» (pág. 66), que no sólo debe ser asimilada, sino también percibida como un auténtico progreso. El mismo Riquer explica cómo se puede lograr la difusión de esa nueva identidad: es preciso «construir un discurso histórico nacionalista claramente codificado, con su

mitología, su retórica patriótica, sus episodios simbólicos, sus himnos y banderas, con la exaltación de la *lengua única y de la cultura nacional*» (pág. 67). Lo que tiene que conducir —podríamos añadir, empleando una famosa frase de Renan— a que «todos los individuos [de la nación] tengan muchas cosas en común» pero también a que «todos hayan olvidado muchas cosas» (5).

Pues bien, si en Francia la nacionalización fue un éxito gracias a la acción conjunta de diversas instituciones dependientes del Estado —a las que se debe la escolarización obligatoria, la imposición de un idioma común, el reclutamiento militar de todos los franceses, la mejora de las comunicaciones o la identificación con los símbolos nacionales comunes—, en España no tuvo lugar un proceso con esas características. El fracaso del sistema educativo, la débil imposición del castellano, la falta de integración en el ejército, la débil implantación de los símbolos nacionales, junto con la impopularidad de la Corona o el escaso desarrollo de la administración pública, fueron a la vez causa y reflejo del fracaso de la nacionalización española, incapaz de acabar con las identidades y lealtades anteriores. Precisamente por ello Borja de Riquer concluye su argumentación proponiendo, al menos como hipótesis alternativa a la visión tradicional, que «no fueron los nacionalismos periféricos los que destruyeron una supuesta unidad nacional española», sino que fue «el fracaso del nacionalismo español, o la crisis de su penetración social» lo que facilitó «por reacción, el éxito político de los nacionalismos alternativos» (pág. 57).

---

(5) La importancia de la frase de Renan ha sido subrayada por B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, pág. 23.

Pero hay una segunda línea argumental, que pone el acento no ya en la mencionada debilidad, sino en la nacionalización misma. Desde las Cortes de Cádiz, es ahora la tesis, se impuso una visión de España como «nación única», opuesta a la diversidad e identificada con la historia, la lengua y la cultura castellana; y el transcurso del siglo no sirvió más que para reforzar esa visión, sin tener en cuenta los proyectos alternativos de una España plural que defendían fuerzas tan dispares como los republicanos federales, los foralistas vascos, los iberistas, los provincialistas o los regionalistas de todo el país. Era, en suma, la visión de España como «nación única, antigua, castellanizada y homogénea», como «la nación de los nacionalistas españoles conservadores», consustancial por ello «con la monarquía, con la religión católica y con un estado altamente centralizado y con vocación uniformista» (pág. 27). Y esa imagen, y en especial la negativa a aceptar la diversidad, produjo la «incomodidad» de las élites políticas y culturales catalanas, cuyas protestas contra el centralismo y la castellanización («como si en España no hubiese más nación que Castilla, ni más glorias nacionales que las glorias castellanas», escribió a mediados del siglo XIX Víctor Balaguer), están en la raíz de la irrupción posterior, a finales de la centuria, de una propuesta identitaria enfrentada a la española.

Se podría discutir con más detenimiento que esa imagen única de España, castellanizada y homogénea, estuviera vigente desde comienzos del siglo XIX. Baste recordar en este terreno, como breves apuntes, que no hubo a lo largo del siglo una única idea de España (como ha explicado en su libro Álvarez Junco), que incluso en la obra del máximo defensor del nacionalismo conservador, Menéndez Pelayo, era la religión y no Castilla el ingrediente fundamental de la nación española, o que fue durante el primer tercio del siglo XX, gracias al Centro

de Estudios Históricos, cuando la castellani- zación alcanzó su cota más alta. De todas formas lo importante, al menos para nuestro análisis, no es esa discusión. Aun aceptando una formulación un tanto atemporal como la que ofrece Borja de Riquer, el problema se plantea a la hora de hacerla compatible con la otra cara de su argumento. Porque antes se nos ha dicho que nacionalizar es difundir una historia común, una lengua única y una cultura homogénea, como se hizo en Francia, y que el fracaso vino en España porque el Estado no fue capaz de llevar a cabo esa tarea; pero ahora resulta que lo que provocó el malestar fue precisamente intentar- lo, aunque con escaso éxito, en lugar de respetar las identidades preexistentes. En todo caso, la responsabilidad acaba atribuyéndose al poder central; pero no sabemos si por quedarse corto o por ir demasiado lejos (o, como parece en la yuxtaposición de Riquer, por las dos cosas) (6).

---

(6) Una pesquisa, que puede parecer demasiado puntillosa (o incluso un tanto detectivesca), en algunas publicaciones del autor pone de relieve sus vacilaciones al respecto. El ya varias veces mencionado texto sobre «La débil nacionalización española del siglo XIX», recogido en su libro, ha sido publicado con anterioridad, y con ciertas variaciones, en varias revistas y en diversos idiomas, como señala el propio autor en una nota inicial al capítulo. Curiosamente, no se menciona en ella lo que podríamos llamar la publicación «oficial» en las Actas del Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, donde se presentó inicialmente. Pues bien, si comparamos la actual redacción con la aparecida en aquellas Actas, podremos encontrar un cambio muy relevante: de la última versión ha desaparecido un párrafo, en el que se afirmaba algo difícilmente compatible con la «incomodidad» de los catalanes ante la uniformización. Juzgue el lector por sí mismo: «Debe recordarse que apenas si había existido una resistencia activa y amplia a las medidas nacionalizadoras del Estado liberal, exceptuando tal vez las protestas provocadas por el uniformismo jurídico. Al contrario, lo que sí se constataba a finales de siglo era la escasa eficacia de esas medidas; es decir la omisión nacionalizadora. Las actitudes de real hostilidad

Tampoco quedan muy claros los motivos de la mencionada «incomodidad» de los catalanes. Por dos veces se habla de la «triple frustración» que vivió Cataluña —con mayor intensidad que el resto de España por tratarse de una sociedad más moderna— como consecuencia de la política del gobierno central durante todo el siglo: una frustración «democrática» provocada por el carácter oligárquico y poco participativo del régimen liberal; una frustración «civilista», por el excesivo protagonismo de los militares y del ejército; y una frustración «federalizante» frente a un sistema administrativo y político uniformista y centralizador (págs. 86 y 249-251). En esas frustraciones parece estar, por consiguiente, la raíz del nacionalismo catalán finisecular. Ahora bien, en los estudios sobre la evolución de los conservadores catalanes, a los que está dedicada buena parte del libro, lo que se destacan son otros problemas, o si se quiere otras frustraciones: entre ellas, el «miedo a la revolución democrática» que embargaba a los conservadores, en opinión del autor, desde la década de 1840 y que les llevó a defender propuestas «casi siempre de carácter punitivo» y a apelar constantemente a «un Estado fuerte y eficaz» (págs. 249 y 251). La diferencia no tendría especial importancia si los sectores conservadores hubieran sido una minoría

---

política a la españolización sólo aparecieron como parte de los nuevos discursos de los nacionalistas alternativos, el catalán y el vasco, que necesitaban delimitar el espacio propio, lo “nuestro”, del ajeno, lo de “ellos”, pero eso ya fue durante la década de los años 1890». [B. De Riquer i Permanyer, «Nacionalidades y regiones. Problemas y líneas de investigación en torno a la débil nacionalización española del siglo XIX», en A. Morales Moya y M. Esteban de Vega (eds.), *La historia contemporánea de España (Primer Congreso de Historia Contemporánea de España, Salamanca, 1992)*, Salamanca, Universidad, 1996, págs. 88-89]. Salvo este párrafo, el texto es el mismo que antes se había publicado en *Historia Social* (20, otoño 1994, págs. 97-114) y que ahora se recoge en *Escolta, Espanya* (págs. 35-58).

contraria al catalanismo, o al menos ajena a él; pero lo relevante es que existe una estrecha relación entre esa corriente y el surgimiento de la Lliga Regionalista, «una nueva y particular opción conservadora» destinada a liderar el catalanismo del primer tercio del siglo XX. Lo afirma con total rotundidad Borja de Riquer: «la “escisión catalanista” que significaba la Lliga se consolidó con el apoyo de buena parte del conservadurismo barcelonés que antes había estado en la órbita del canovismo» (pág. 183).

Para resolver estas contradicciones, Borja de Riquer remite a la pluralidad del catalanismo, y en especial al papel decisivo de los republicanos federales y Valentí Almirall en sus orígenes. Un recurso complementario consiste en reducir la importancia de los sectores más conservadores, que a veces aparecen en su libro como una simple prueba de esa misma pluralidad, y alguno de cuyos documentos programáticos (por ejemplo, las Bases de Manresa, de 1892) es considerado como escasamente relevante. El objetivo está claro: se trata de criticar la reducción del catalanismo a «un movimiento retrógrado o simplemente tradicionalista» (pág. 260). Lo cual, sin duda, es cierto; pero no sirve para explicar por qué ese catalanismo fue pronto hegemonizado por los sectores conservadores cuya expresión se encuentra, por ejemplo, en las Bases de Manresa, tan claramente contrarias al principio democrático del sufragio universal, o por qué sólo tras la creación de la Lliga se obtuvieron los primeros éxitos electorales relevantes.

Sería, en todo caso, injusto reducir las aportaciones del libro de Borja de Riquer a estas líneas argumentales. Hay en su obra otros muchos ingredientes que merecen ser destacados. Entre ellos, y aunque el autor no saque todo el partido posible, me gustaría destacar su análisis de la figura de Cambó, o su breve caracterización de las dificultades de las élites catalanas para insertarse en el sis-

tema liberal español. Quizá esa última descripción podría servir como base para una nueva consideración del problema. En concreto, para una consideración que, dejando de lado generalizaciones sobre la incomodidad o la frustración de los catalanes, se planteara la cuestión desde una óptica distinta: desde la óptica, para ser más precisos, de unas élites que, insatisfechas con su posición en la vida política española, tanto antes como sobre todo después de la crisis de 1898, encontraron en el catalanismo una nueva vía para hacerse presentes y alcanzar un poder al que no habían tenido acceso por otros caminos.

### **Las dos Españas, o las dificultades del nacionalismo español**

Enfrentado al mismo problema, el del surgimiento de nacionalismos alternativos al español, la respuesta de Álvarez Junco incide precisamente en el papel de las élites. Es verdad, nos explica, que entre Madrid y Barcelona, o entre Madrid y Bilbao, existían notables diferencias socioeconómicas y culturales: había, en concreto, una clara falta de correspondencia entre las sedes del poder económico y el centro del poder político; y el Madrid decimonónico no era, ni mucho menos, una puerta abierta a la cultura europea. Pero a partir de esta constatación, lo decisivo fue la actitud de las élites que aprovecharon la debilidad del Estado español, en especial en el momento del «desastre», para izar la bandera de las identidades alternativas.

Pero no es ése el tema central del libro de Álvarez Junco, ni siquiera representa uno de los aspectos abordados en él con mayor detenimiento. Las cuestiones que en su obra se plantean van por otros derroteros: se refieren, en especial, a las elaboraciones doctrinales de la idea de España y a su relación con la práctica política en el siglo XIX.

Es en este punto donde el autor presenta su tesis más sugestiva, y quizá también más discutible. Se resume en una clara dicotomía: a lo largo del siglo XIX los intelectuales «habían hecho sus deberes», es decir habían construido los «mitos fundamentales de la cultura nacional» sobre los que podía asentarse la nacionalidad española (pág. 271); el Estado, en cambio, no realizó su parte del trabajo, o sólo la realizó «con dudas y ambigüedades» (pág. 279), y de ello derivó la debilidad del nacionalismo español y del proceso de nacionalización del país.

Veamos por separado las dos partes del argumento. Si empezamos por la segunda, la descripción de la escasa nacionalización amplía el análisis previo de Borja de Riquer, pero también lo matiza desde una óptica menos negativa. Hubo esfuerzos homogeneizadores en diversos campos (división territorial, unificación jurídica, fiscal o monetaria), aunque sus resultados no fueran del todo satisfactorios, como demuestra la pervivencia de regiones forales y conciertos económicos. Pero la dedicación del Estado a la nacionalización de las masas resultó insuficiente, tanto por falta de recursos como de voluntad política; de forma que el proceso nacionalizador —menos intenso que Francia o Alemania, aunque más activo que en Austria o Rusia— no tuvo «la fuerza necesaria como para garantizar un final con éxito» (pág. 565).

En este punto quizá se eche en falta una mayor atención a los aspectos estrictamente políticos del proceso. Sobre todo si se toma a Francia como punto de referencia. Porque en Francia, en especial durante la Tercera República, además de las vías ya mencionadas de nacionalización (la escuela, el servicio militar obligatorio, los símbolos y monumentos, la difusión de la lengua y la enseñanza de una historia común), el éxito del empeño nacionalizador se apoyó en dos ingredientes políticos fundamentales: la definición de la ciudadanía como un atributo

común a todos los franceses al margen de sus convicciones religiosas, por un lado, lo que permitió integrar a judíos y protestantes en la «comunidad imaginada» nacional; y la creación de un cuerpo político abierto a todos los ciudadanos, en cuanto basado en la soberanía nacional y el sufragio universal, por otro. En España, en cambio, la identificación entre «español» y «católico», reflejada en casi todas las Constituciones, impidió la aparición de una identidad política al margen de la religión, e incluso excluyó de la comunidad nacional a quienes, pocos o muchos, no compartían esa religión; y no sólo eso, sino que acabó identificando la disidencia religiosa con la Anti-España. Al tiempo que las limitaciones del derecho de voto, y más tarde la manipulación del sufragio desde el poder, hicieron imposible la plena identificación de los habitantes del territorio con un Estado nacional en el que no se sentían realmente representados.

Pero más que estos posibles añadidos, lo que resulta discutible es la primera parte del argumento de Álvarez Junco. ¿Realmente hicieron sus deberes los intelectuales? A la vista de la muy abundante información recogida en el libro, se entiende la respuesta afirmativa. Se escribieron obras de historia de España, por encima de todas la de Modesto Lafuente; España y lo español fueron temas centrales en la literatura decimonónica, desde Quintana a Zorrilla o incluso a Pérez Galdós; la pintura histórica floreció en la segunda mitad del siglo, gracias a las Exposiciones Nacionales y a otras iniciativas de las instituciones públicas; ciencias como la arqueología y la antropología se dedicaron a rescatar los lugares de la memoria nacional (Sagunto, Numancia) o a definir los rasgos físicos de la raza española... Para reforzar la argumentación, a todos estos ámbitos culturales, tan brillantemente estudiados en la obra, se podrían añadir otros muchos: por ejemplo, la publicación de estudios sobre los monumentos españo-

les (como los tomos de *Recuerdos y bellezas de España*, que inició Parcerisa y continuó José María Quadrado) o el desarrollo de los trabajos sobre el *folklore*, impulsados en especial por Antonio Machado y Álvarez, y cuyo objetivo era la recuperación de la más genuina tradición nacional.

Pero esta proliferación no puede ocultar la existencia de profundas divergencias entre los constructores de la cultura nacional. Es bien conocida, y Álvarez Junco la examina con detalle, la diversidad —e incluso la más clara contraposición— en el estudio de la historia patria. Para los liberales, empezando por los doceañistas, la edad de oro se situaba en la Edad Media y se reflejaba en las libertades forales, mientras que el declive había comenzado con el establecimiento en España de una dinastía extranjera; en cambio, el conservadurismo católico vio en los Austrias Mayores y la Contrarreforma el momento de auténtica realización de la nación española. El papel de la Iglesia era otro motivo de conflicto, como las diversas polémicas sobre la ciencia española pusieron de manifiesto. En suma, a pesar de la abundancia no hubo nunca una narrativa única, un relato común de la historia y la cultura española; y lo que es peor, las concepciones nacionales de los liberales gaditanos, sobre las que podría haberse asentado un nacionalismo cívico e integrador, acabaron desplazadas por las versiones más moderadas y contemporizadoras, e incluso por las interpretaciones del más puro nacional-catolicismo.

No resulta fácil, por ello, admitir que estas interpretaciones discordantes reflejen la realización plena y con éxito de una tarea intelectual. El propio autor se ve obligado a reconocerlo al definir las discrepancias como «una dificultad añadida a las otras con las que se enfrentó la construcción nacional» (pág. 431). Pero lo más importante, al menos en mi opinión, es que la actuación de los intelectuales no puede separarse de los ava-

tares políticos del país para juzgar sobre su éxito o su fracaso. Lo que la mayoría de los intelectuales españoles trataron de hacer, con todas las excepciones que se quiera, fue dar un contenido ideal a las opciones políticas en auge en cada momento; y quienes discrepaban de esas opciones se vieron reducidos a la marginalidad. Por esa razón, la España laica, liberal, integradora y federal que proponía, por ejemplo, Pi y Margall pudo haber sido la visión hegemónica si la política democrática del Sexenio, y más en concreto, de la República se hubiera asentado, pero se convirtió en marginal cuando triunfó la Restauración y con ella volvieron los promotores de la España católica, hasta su culminación en la obra de Menéndez Pelayo. Y sólo cuando la visión conservadora estuvo en peligro, tras los primeros éxitos del nacionalismo periférico, apareció como reacción la imagen castellanista de España que solemos identificar con el Centro de Estudios Históricos, pero cuyo máximo esplendor correspondió al periodo franquista.

No deben, de nuevo, estas discrepancias hacer olvidar la importancia de la obra de Álvarez Junco. Su libro marca, ha dicho algún comentarista, un antes y un después en el estudio del tema. Por sus páginas desfilan liberales y conservadores, católicos militantes y laicos, políticos y escritores, literatos y científicos, siempre debidamente analizados y expuestos con notable brillantez. Lo que sin duda convierte al libro en la aportación más importante para el estudio del nacionalismo español, sobre la que deberán basarse todos los trabajos posteriores. Y no sólo eso: en una situación historiográfica marcada por la reiteración y ciertas dosis de aburrimiento, una obra como ésta nos devuelve el gusto por leer historia. Discutir sus tesis es una forma, quizá poco habitual en nuestro panorama intelectual, de dar las gracias a su autor por el placer que proporciona esa lectura. □

# RAZONES PRÁCTICAS Y DERECHO

**Marta Rodríguez Fouz (\*)**

Juan Carlos Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/BOE, 2000.

La ambivalencia del programa moderno, con su énfasis en la racionalidad y su derivación práctica hacia una razón puramente instrumental para la que los valores y la moralidad sustantiva carecen de la relevancia que tuvieron en épocas más tempranas de la historia, bien podría expresarse con la doble referencia simbólica al conocido grabado de Goya *El sueño de la razón produce monstruos*. Éste suele interpretarse en clave crítica con el ambicioso proyecto ilustrado de primar la razón por encima de cualquier otra dimensión de la realidad humana, entendiendo, así, que la imaginación desbocada del durmiente es fruto de las ilusiones desorbitadas de la razón (de sus sueños delirantes), y no un efecto del propio hecho de bajar la guardia y dormir, que es lo que permitiría que la irracionalidad campase a sus anchas. Por lo general no importa que sea esta última interpretación la que parezca más ajustada al mundo de Goya, pues las reservas hacia la «fe ciega» en el potencial liberador de la razón ya han acogido con cierto éxito ese icono, por lo demás, ciertamente ambiguo. Juan Carlos Velasco Arroyo también acude a esa imagen en la introducción de su estudio sobre Habermas y

apunta oportunamente cómo desde Kant «resulta frecuente sostener que la razón tiene una tendencia innata a propasar sus propios límites, originando así graves desvaríos», algo que, continúa Velasco, «nos mostró gráficamente Francisco de Goya». Sin embargo, su postura es más cautelosa que la que caracteriza a quienes descalifican el racionalismo moderno, a aquellos, en otras palabras, que no dudarían en reconocer reflejos de la historia del último siglo en los monstruos que dibujó Goya. Velasco tiene muy claro que aunque «la razón puede, sin duda, llegar al delirio, volviéndose paradójicamente contra sus propios postulados ilustrados y emancipadores, (...) es fundamentalmente su olvido la causa de los repugnantes, peludos y alados engendros que el pintor plasmó en su famoso grabado. No es que quien adopte la razón como orientación de su actuar sueñe horribles bestialidades, sino que cuando la razón duerme, cuando se la arrincona y desprecia, los monstruos de todos los pelajes se mueven libremente y la barbarie impone su dominio por doquier».

Velasco, y lo demuestra en este trabajo, confía en las posibilidades de la racionalidad para ayudar a definir el mundo moral, jurídico y político. En su opinión, «percatarse de las ambivalencias del ejercicio de la razón (tanto en su dimensión teórico-espe-

---

(\*) Doctora en Sociología. Becaria posdoctoral del Gobierno Vasco en la Universidad Pública de Navarra.

culativa como en la práctica), tomar conciencia de su constitutiva fragilidad y su fatal dialéctica, no implica [...] aceptar que todo intento de trazarle unos límites ha de concluir necesariamente en el rechazo de la validez de la razón dentro del territorio de la praxis humana, de los valores y normas». Más aún, considera que «mantener las acciones humanas dentro de los límites del sentido y de los esquemas de inteligibilidad es siempre una pretensión legítima, cuando no una misión urgente».

A partir de esa declaración de intenciones de un autor que, significativamente, reacciona ante la «preocupante abstinencia moral que amenaza con dejar a los individuos desarmados de argumentos con los que afrontar racionalmente los continuos retos prácticos de la vida» surge con naturalidad el empeño de indagar en el horizonte temático de la normatividad y de su consecutiva regulación del orden social. La preocupación por el ordenamiento jurídico en las democracias contemporáneas, por la garantía de la justicia en las prácticas del poder, por el valor sustantivo de las acciones normativas positivas y, también, por la comprensión de los modelos teóricos que mejor explican la «coordinación simbólica» de los recursos políticos, marca la línea de indagación de este libro, que singularmente propone una lectura de la teoría jurídica de Jürgen Habermas, pero que más ampliamente incide en el problema genérico de la articulación del derecho en las sociedades contemporáneas. Como señala el propio Velasco, el propósito de su libro «no es otro que el de mostrar cómo el planteamiento de la teoría discursiva habermasiana puede llegar a aplicarse fructíferamente en los asuntos de interés práctico, no sólo en el mundo moral, sino especialmente en la esfera jurídica y en el ámbito político».

El protagonismo de Habermas es, por lo tanto, crucial en este trabajo, donde, no obs-

tante, tiene un enorme peso la discusión con teóricos del derecho como Robert Alexy, Ronald Dworkin, o John Rawls, entre otros. Junto a las abundantes notas de réplica y contraréplica entre teorías contrapuestas del derecho, Velasco también toma pie en la relación de Habermas con Weber, Tugendhat, Apel, Wellmer, Luhmann y Taylor, además de con Kant, Rousseau o Marx, por señalar los más citados. Como advierte el autor y es sobradamente conocido, Habermas ha atendido en su dilatada obra a un amplio elenco de pensadores de quienes ha tomado oportunamente ideas y cuestiones que bien tensionan, bien refuerzan o bien corrigen su teoría. Algo que, obviamente, también ha propiciado estudios, lecturas y análisis críticos que enfocan su pensamiento desde los ámbitos más diversos y con criterios de selección de contenidos de lo más dispares. En su caso, para la exposición de las «hilos conductores» de la teoría de la acción comunicativa Velasco ha optado por circunscribir las referencias a una serie de tópicos básicos que Habermas toma de la fenomenología, del funcionalismo y su derivación en teoría sistémica, del marxismo, del pensamiento weberiano y de los alicientes de la modernidad y la revolución burguesa conjugándolos con la clave del entendimiento intersubjetivo. Esta clave, interpretada prioritariamente desde el prisma de la teoría de los actos de habla (con Austin, Searle o Chomsky), de la pragmática universal (con Peirce, G. H. Mead, Rorty...) y de la psicología evolutiva (Kohlberg y Piaget), propicia una profundización en el pensamiento de Habermas que no olvida en ningún momento que la investigación trata de perfilar su concepción discursiva del derecho, culminada, por el momento, en *Facticidad y validez*. Una obra, ésta, que Velasco atiende con especial interés y que, junto a *Teoría de la acción comunicativa*, presta los pilares básicos de su lectura. El rastro de esos elementos teóricos, a los que se añaden puntuales referencias a otras corrientes y dis-

cursos que también están presentes en el corpus filosófico de Habermas, conduce al núcleo de este trabajo, donde la tesis de la complementariedad entre el derecho y la moral reclama la función cohesiva de un argumento *ad hoc*.

Como parece casi inevitable en la exposición de un modelo racionalista, Velasco también dedica una atención algo detenida al problema de la fundamentación, sin incurrir, como apunta para identificar a quienes caen en el afán desmesurado por hallar una fundamentación segura y definitiva para las propias tesis, en el «fundamentismo». El déficit de racionalidad que suele achacarse a la ética discursiva sobre la base de su incondicionada valoración de la crítica reflexiva (y que, como apunta Velasco, ha conducido a referentes de Habermas como Apel a asumir cierto trascendentalismo), ocupa un lugar también destacado en la exposición del paradigma comunicativo. En cualquier caso, el crédito para la acusación de haber fundado un programa aporético no encuentra aquí un interlocutor receptivo. La ganancia práctica de esa decisión inarticulada pero implícita en el mismo propósito ya señalado de sacar partido de la propuesta racionalista de Habermas es indudable, aunque no haya evitado las pertinentes páginas destinadas a clarificar el problema intelectual de la fundamentación última, problema que, visiblemente, nace de las poderosas inercias de la cosmovisión religiosa que la secularización no logró frenar ni extinguir. En cualquier caso una clarificación del estado del debate como la que presenta Velasco nunca está de más cuando se trata de exponer el carácter racional de su programa moral.

La precisión conceptual de lo que ha llamado «la teoría discursiva del derecho» se apoya convenientemente en la contraposición con otros modelos (el comunitarista, el liberal o el republicano) que permiten por

contraste subrayar el efecto de la teoría de la acción comunicativa en la composición de un modelo deliberativo para la praxis. El decisionismo de ciertas formas de aplicación del derecho y su consecutivo voluntarismo a la hora de perfilar las actividades públicas permiten resaltar la faceta discursiva de una idea de democracia que descansa en los fundamentos originarios de la versión ilustrada de la emancipación posible. Ahí, la relevancia del discurso (*Diskurs*, que Velasco preferiría traducir como «debate») dibuja una nueva caracterización de los espacios y modales del sistema democrático que condiciona la definición de lo justo, lo bueno y lo correcto. El «paradigma de la acción comunicativa como presupuesto epistemológico de la racionalidad práctica» conduce a una revisión a fondo de la eticidad y la moralidad del «mundo de la vida» y del sistema jurídico que justifica una atención demorada en la propuesta teórica de Habermas como la que lleva a cabo Velasco Arroyo. No en vano, la superación —implícita en el modelo de la acción comunicativa— de la filosofía de la conciencia como patrón eficaz para la medida del valor de las normas concurre en la explicitación de ese paradigma intersubjetivo, de marcado carácter pragmatista, que Velasco localiza abiertamente en la dimensión lingüística de la vida social y que condiciona la comprensión tanto de los fundamentos como de la efectividad de las tramas normativas.

Ciertamente la clave comunicativa resalta las virtudes del entendimiento mutuo, tan decisivo en un modelo que amplía el ámbito de la racionalidad a las cuestiones prácticas y que lo hace, además, bajo el imperativo de la solidaridad. Velasco se hace cargo del salto cualitativo que supone ese giro y acierta a destacar la relevancia epistemológica del nuevo par «facticidad-validez» frente a la dicotomía «hechos y normas» de las teorías convencionales del derecho. También la sustitución de la «verdad» por la

«pretensión de validez», básica como es sabido en el modelo de Habermas, comparece como elemento ineludible para el acercamiento que propone Velasco y es vista en su explicitación de la teoría discursiva del derecho que alentaría esa racionalidad desmarcada de los límites de la lógica instrumental y del tecnicismo más empírico. Igualmente, los apuntes sobre la clásica tensión entre libertad e igualdad, entre la subjetividad individual y las vigencias colectivas, entre el derecho positivo y el iusnaturalismo, consiguen definir con mayor carga de contenido la versión dialógica del derecho que postula Habermas.

El movimiento que realiza Velasco en los primeros compases de esta obra para especificar la posición original de Habermas respecto de la tradición crítica sugiere una autonomía frente a la Escuela de Francfort que delinea la tesis de una inaudita, pero lógica y creciente, preocupación de aquél por el derecho que sus antecesores apenas habrían considerado. Entre las consecuencias de este corte —realmente inusual— podría estar que la relación con el interés emancipador que había guiado a los primeros francfortianos y que Habermas hace suya sin el menor titubeo, quede algo diluida en esta investigación. El esfuerzo preliminar de delimitar la distancia de la teoría de la acción comunicativa con la dialéctica negativa de Adorno y Horkheimer no afecta al núcleo de este trabajo (centrado, a fin de cuentas, en una dimensión de la realidad social que los francfortianos no atendieron sistemáticamente en sus análisis sociológicos), pero es posible que lo lastre a la hora de ponderar el ímpetu emancipador del programa de Habermas, quien, no obstante, y como reconoce Velasco, se compromete, igual que hicieron los teóricos críticos de la primera generación, con el proyecto inconcluso de la modernidad. Con todo, la advertencia, en este sentido, sólo añade un matiz a su interpretación del pensamiento de Ha-

bermas: la necesidad de refrenar la acusación a la ética dialógica de ser una ética cognitiva. El objetivo del conocimiento (en lugar de la comprensión) es, en realidad, un medio para la participación madura en los procesos democráticos. Además no hay que olvidar que la vertebración normativa a la que, en opinión de Habermas, habría de aspirar una sociedad auténticamente madura (y sustantivamente libre) no es meramente descriptiva ni atañe en exclusiva al saber.

Importa la garantía de los procedimientos y la constitución de unas estructuras discursivas que propicien el espacio de la autonomía. Una autonomía que, por otra parte, no discurre sobre los cauces normales del acceso inteligente al conocimiento, sino sobre la generación de la posibilidad de fundar una identidad colectiva reflexiva y perpetuamente abierta a los cambios de la voluntad. A Velasco no se le escapa, ni mucho menos, esta particularidad del pensamiento habermasiano que, de hecho, notifica en numerosas ocasiones, pero, sin embargo, en su análisis sí se puede llegar a echar en falta el señalamiento de la adscripción de la autonomía al interés inexcusable por un entendimiento que no depende de las destrezas cognitivas de los sujetos, sino de la normalización de mecanismos y procedimientos que posibiliten una «comunicación libre de dominio». Ahí la apertura de una moral posconvencional que propicie la radicalización democrática e instituya la «imparcialidad» del punto de vista general (básica en opinión de Velasco) tiene sus mejores bazas. Y ahí también el pluralismo de Habermas y su respeto a las diferencias culturales, con su paralelo desprecio a la imposición de cualquier moral sustantiva, elementos, todos ellos que, como Velasco apunta convenientemente, se engranan sin dificultad. También, por supuesto, la crítica a los *mass media*, a la opinión pública «demoscópica» o a las estructuras de los partidos políticos.

En cualquier caso, la advertencia es mínima pues Velasco no insiste en la imputación de un cognitivismo que, en realidad, no casa con su acertada comprensión del modelo teórico de Habermas como una propuesta de extensión de la racionalidad a los ámbitos de la moralidad, esto es, al terreno donde la lógica y los progresos técnicos pierden protagonismo en favor de la búsqueda de asentimientos razonados a normas rectoras de la convivencia que, idealmente, bajo ninguna circunstancia podrían resistirse a los criterios de una racionalidad comunicativa efectiva. El carácter dúctil y la dinámica democrática de las formas jurídicas sobre los que se apoya la garantía de la autodeterminación normativa no son pasados por alto, aunque ocasionalmente parece limitarse a los sujetos individuales la adjudicación del potencial de la autonomía. En esas ocasiones es cuando la referencia al modelo comunicativo y a la relevancia de la intersubjetividad no parece suficientemente integrada en la interpretación de Velasco de la teoría habermasiana del derecho.

No obstante, el reconocimiento del protagonismo de la argumentación jurídica en la conjunción de una auténtica racionalidad práctica y en la comprensión del proceso democrático de validación de los códigos legales generados discursivamente resta importancia a esa categorización de la autonomía entendida en términos de intrasubjetividad y de conciencia particular de cada posible «hablante». De hecho, es la formulación razonada del vínculo entre la validez y la facticidad (que, Velasco identifica como el vínculo entre la legitimidad y la legalidad) la que lleva el peso de la exposición del planteamiento de Habermas. Y ahí, cuando se ha concedido un protagonismo neto a la realidad discursiva del sistema normativo, la urgencia de definir la autonomía superando explícitamente y sin matices el paradigma de la filosofía de la conciencia, en cierto modo, se atenúa.

Claro que, por lo demás, pudiera ser que sea esa consideración de la autonomía y de los sujetos propiciatorios de las políticas deliberativas, insuficientemente trabada con el paradigma comunicativo, la que explique que Velasco acerque el modelo de democracia habermasiano al modelo liberal. La inclinación que le supone (apoyada, parece ser, en el énfasis en la libertad individual de la que dependería la rectitud normativa de las acciones) ciega el ángulo de la crítica a las democracias contemporáneas y de la búsqueda de soluciones a la crisis del Estado de bienestar que Velasco señala con acierto como elementos del programa discursivo; pero, sobre todo, resta originalidad (a título paradójico) a ese modelo procedimental de una democracia deliberativa que Habermas propone como alternativa entre el modelo republicano y, precisamente, el liberal. En cualquier caso, la notificación puntual de Velasco sobre las supuestas querencias de Habermas hacia la democracia liberal no pasa de suscitar cierta sorpresa que la propia exposición razonada de la singular «teoría discursiva del derecho» (que no por casualidad despertó su interés como una propuesta bien diferenciada) se encarga de apagar. La asunción de valores positivos legados por la tradición liberal no debería entenderse como preferencia por esa tradición sobre todo cuando, como es el caso en la presente investigación, se ha reconocido la poderosa influencia de un modelo analítico enormemente novedoso (pese a todas sus deudas con la filosofía práctica anterior) como el de la teoría de la acción comunicativa.

El aliento práctico que dirige esta investigación adquiere su expresión más reconocible cuando Velasco valora el peso del modelo discursivo en «el espacio de la acción política». Previamente, el vínculo entre la noción de los derechos del hombre y el programa deliberativo de la «democracia radical» ya ha permitido aclarar la importancia de los

procedimientos y de las discusiones jurídicas en la comprensión de la racionalidad de las coerciones normativas. Tras su pormenorizado seguimiento de las discusiones, de las polémicas y de las diferentes concepciones del problema de la legitimidad y de la articulación efectiva de las normas legales, el autor se mide con el sentido político de la obra de Habermas. Es en esas páginas finales cuando Velasco contacta más expresamente con la aplicación práctica del programa habermasiano. Ahí, las referencias al papel clave de la desobediencia civil dentro de un sistema democrático, a la crítica a los nacionalismos y a las concepciones cerradas de la identidad colectiva, con el desarrollo de la propuesta alternativa de un patriotismo constitucional (tan en boga últimamente), presentan la desenvoltura del programa teórico de Habermas en un contexto más actual y específico.

La cuestión del multiculturalismo, del respeto a las diferencias culturales, del reconocimiento de los derechos de las minorías (con Taylor y Kymlicka como interlocutores principales), o de las profundas desigualdades económicas, facilitan esa conexión positiva entre la teoría discursiva del derecho y la realidad política del mundo contemporáneo. El interés en este terreno, una vez que se ha analizado la concepción habermasiana de la democracia y del sistema jurídico en un plano altamente especulativo aunque no descargado de propósitos prácticos, se especifica en la discusión con temas de actualidad política que, si cabe, los acontecimientos políticos más recientes vienen convirtiendo en ineludibles y trágicamente urgentes. El mundo globalizado, donde los Estados nacionales perderían su valor histórico, requiere nuevas herramientas para la articulación de la convivencia que, como

anota Velasco, aporta el modelo democrático de Habermas.

El enlace final con el pacifismo kantiano que Velasco sitúa como la tarea más perentoria de los sistemas democráticos y que recupera en los últimos recodos de su exposición, subrayando aún más la dependencia del talante de Habermas respecto del pensamiento ilustrado, resulta hoy en día sumamente eficaz para continuar reflexionando sobre el mundo y actuando en él a la altura de los sueños humanistas. No en vano, la respuesta de las potencias mundiales al terrorismo que amenaza la paz se ha tildado de guerra en defensa de la democracia. Las claves que pueden prestar esas páginas finales de *La teoría discursiva del derecho* no contienen evidentemente ninguna referencia al 11 de septiembre, al ataque norteamericano contra Afganistán o a la ofensiva israelí en Oriente Medio (por citar acontecimientos enlazados con el conocido lema de la «libertad duradera»), pero la presentación de un modelo que cuenta con las dificultades históricas de todo proceso de articulación política de las diferencias y que aspira inequívocamente a generar estructuras universales que posibiliten una racionalidad moralmente valiosa y éticamente eficaz puede, sin duda, ampliar los recursos analíticos para que, tal como Velasco reconoce en Habermas y en su preocupación por el pluralismo, se aborde la construcción responsable de cada presente con una mayor «sensibilidad contextual» y sin que las expectativas de dominio de un futuro pacificado se materialicen en criaturas monstruosas que tienen que maquillar su verdadero rostro. La pista de la complementariedad entre el derecho y la moral es un buen aviso, cargado, además, de valiosas y legítimas razones. □

# DIBUJANDO FRONTERAS (\*)

**Abraham Sanz Encinar (\*\*)**

Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000.

El uno de enero de este año estuvo marcado por la llegada del euro; o mejor dicho, por el inicio de la puesta en circulación de las monedas y billetes de euro. Más allá de consideraciones prácticas y económicas, para muchos la llegada del euro significó un importante paso adelante en el proceso de integración europea. Sería un símbolo de la construcción de una comunidad jurídico-política dotada con unas estructuras políticas, económicas y sociales que, superando la estrechez de miras estatal —y por qué no decirlo, de cierto nacionalismo de Estado que ve este proceso como una amenaza para la presunta nación en nombre de la que pretende hablar—, capaciten a los poderes públicos para garantizar la protección de los derechos de los ciudadanos, así como el acceso a los bienes y servicios básicos que les permitan desarrollar su proyecto vital en condiciones de igualdad, en una sociedad cambiante y que ha de hacer frente a nuevos desafíos y realidades. No son sólo las nuevas tecnologías las que muestran la insuficiencia de las estructuras estatales clásicas

para cumplir esos objetivos. Los problemas medioambientales, los flujos de capital, la desigual distribución de la riqueza planetaria, la dificultad del control de las enfermedades unida al incremento de la movilidad de los seres humanos..., son algunos ejemplos de problemas cuya resolución requiere decisiones y acciones que sobrepasan el ámbito de actuación de los Estados y, por tanto, los muestra insuficientes, no sólo como actores, sino también como espacios de participación de los ciudadanos (1).

Todo ello podría llevarnos a pensar que, al menos en Europa occidental, las tentaciones nacionalistas habrían sido derrotadas y el nacionalismo que todavía permaneciese activo sería un movimiento abocado al fracaso. Por desgracia, esto no es así. Además de la persistencia del nacionalismo de Estado que, con mayor o menor énfasis y fortuna, se sigue resistiendo a la integración europea —y a cualquier otro proceso de integración territorial—, en las últimas décadas hemos asistido a la revitalización de los nacionalis-

---

(\*) El presente trabajo forma parte de una investigación financiada con una beca del Programa de formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.

(\*\*) Becario FPU-MEC en el Área de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

---

(1) Sin lugar a dudas, todas estas cuestiones no afectan sólo a Europa, sino que, de una u otra manera, se muestran en todas las partes del globo. No obstante, es en esta área geográfica donde encontramos el proceso de integración regional más desarrollado a todos los niveles.

mos internos de los Estados, o lo que es lo mismo, de los movimientos nacionalistas que presentan algún tipo de reclamación en nombre de alguna nación cuyos miembros habitan en alguna parte del territorio de los actuales Estados europeos. Es más, algunos de estos movimientos han cambiado sus planteamientos; de reclamar la independencia, han pasado a utilizar el proceso de integración europea y el principio de subsidiariedad para justificar sus pretensiones. La idea vendría a ser que la conjunción de los dos elementos produce la desaparición de la razón de ser del Estado. Si una parte importante de las competencias que justifican al Estado está siendo cedida por éste a las instituciones europeas, desde la óptica nacionalista, sólo hace falta reforzar el principio de subsidiariedad para entender que el nivel más adecuado para ejercer de forma eficiente el resto de competencias que conservan los Estados son las naciones europeas, por lo que éstos deberían transferírselas.

Así pues, el nacionalismo se las arregla una vez más para reclamar un papel protagonista en la escena política. Basta echar una mirada a la historia de los últimos tres siglos, para darse cuenta de que el nacionalismo siempre ha estado ahí; ya fuera de una manera protagonista, ya aletargado o encubierto por otras ideologías. Su relevancia, versatilidad, persistencia y capacidad de atracción de los individuos han sido, y son, tales que alguno de sus estudiosos ha afirmado que la modernidad es «la Era del nacionalismo» (2).

Los estudios sobre el nacionalismo, sus reivindicaciones, sus métodos, su justificación, son muy numerosos. No obstante, cuando uno se acerca al debate en torno al nacionalismo tiene, pese a la ingente litera-

---

(2) Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 1949, págs. 9 y ss.

tura existente sobre esta doctrina, la sensación de adentrarse en un terreno escurridizo en el que sigue habiendo dificultades para saber con exactitud en qué consiste el nacionalismo y en qué medida sus tesis son compatibles con la libertad y la igualdad.

¿Qué diferencias hay entre ser nacionalista y no serlo? ¿Qué implicaciones tienen las tesis nacionalistas para la libertad e igualdad de los individuos? Éstos son los dos interrogantes a los que Luis Rodríguez Abascal responde en su obra *Las fronteras del nacionalismo*. Aclarar y poner orden, así como evaluar moralmente al nacionalismo, son los dos objetivos que se fija el autor (Rodríguez Abascal, 2000, pág. 15) en esta obra. Para ello, a lo largo de las más de quinientas páginas estupendamente escritas que componen el volumen, Rodríguez Abascal nos presenta una descripción y una valoración (3) moral del nacionalismo. Así como su alternativa a esta doctrina política.

Rodríguez Abascal define el nacionalismo como la doctrina política cuyo contenido mínimo o central «afirma que la titularidad del poder político último y originario, fuente y origen de los demás poderes y normas sobre cierto ámbito territorial y personal, que los mismos nacionalistas se encargan de delimitar, sólo le corresponde legítimamente a un grupo humano, al que habitualmente denomina “nación”, y al que atribuye

---

(3) El libro se articula en dos partes. En la primera (caps. I-V), bajo el título «La descripción del nacionalismo», el autor no sólo procede a exponer sus postulados, explicar su contenido y mostrar qué implica adoptarla como guía de nuestras acciones, sino también a la evaluación de su coherencia interna. Es en la segunda parte (caps. VI-XI), «Nacionalismo, libertad e igualdad», donde se procede a la evaluación moral del nacionalismo a través del análisis de sus implicaciones para los principios de libertad e igualdad, así como a presentar una alternativa a esta doctrina política a la hora de la delimitación de las fronteras.

un carácter necesario y básico» (ibíd., pág. 165). Como señala su autor, según esta definición el nacionalismo tendría cuatro características: 1) ser una doctrina política; 2) tener por objeto la legitimidad del poder; 3) girar en torno al concepto de nación; y 4) dejar en manos de los movimientos nacionalistas la definición del ámbito nacional.

El punto de partida de esta definición del nacionalismo, y del trabajo objeto de estas líneas, es la afirmación de que el nacionalismo ha de ser considerado una doctrina política (cap. I), «un sistema más o menos articulado de ideas acerca de cómo deben gobernarse los seres humanos» (ibíd., pág. 27), y no como un mero sentimiento o emoción. Esto supone apartarse de lo que han sostenido la mayoría de quienes han investigado sobre el nacionalismo (ibíd., pág. 45), si bien muchos de ellos señalaron algunos de los elementos que permiten a Rodríguez Abascal construir su teoría.

Tradicionalmente, sus estudiosos han presentado al nacionalismo no como una doctrina política a la cual las personas se adhieran voluntaria y reflexivamente y que tenga que ser justificada, sino como «un fenómeno social no voluntario» (4) cuya aparición bajo determinadas circunstancias será inexorable. Así, el nacionalismo es una emoción, un sentimiento, algo casi místico, que aparece entre los hombres de forma natural e inevitable. En consecuencia, la pregunta que cobra relevancia para quienes sostienen estas posturas es: ¿por qué aparece el nacionalismo? O lo que es lo mismo, ¿cuáles son sus causas?

La búsqueda de respuesta a estas cuestiones ha dado lugar a multitud de teorías que,

---

(4) Luis Rodríguez Abascal, «Las teorías del nacionalismo y sus limitaciones», *Cuadernos de Alzate*, núm. 21, Madrid, 1999, pág. 210.

desde distintos ángulos y campos de las ciencias sociales, han intentado explicar en sentido fuerte —identificar una o varias causas necesarias y suficientes para su aparición— el nacionalismo; si bien, todas ellas podrían ser clasificadas en dos grandes grupos (5): las teorías que acuden a las causas materiales en las que viven los individuos como fuente de la explicación del nacionalismo, y aquellas que buscan su origen en la naturaleza humana.

Como acertadamente señala Rodríguez Abascal, contra esta concepción del nacionalismo pueden presentarse dos críticas. La primera consiste en que la visión clásica del nacionalismo conlleva dos consecuencias negativas: a) en tanto que fenómeno natural e inevitable, carece de sentido emitir juicios sobre el valor moral de nacionalismo; b) al estar imbricado en la dinámica imparable de las cosas, los individuos carecen de capacidad alguna para guiar sus vidas a este respecto. Es decir, las pretensiones nacionalistas quedarían expulsadas de la discusión moral y los individuos dejarían de ser considerados agentes morales, y por tanto, estarían eximidos de toda responsabilidad en el seguimiento de sus consignas. Esto explicaría por qué muchos movimientos nacionalistas, atraídos por la sensación de impunidad moral de sus postulados y acciones, no sólo han usado estas teorías como excusa, sino que han fomentado su difusión.

Por el contrario, si consideramos que el nacionalismo es una doctrina política, lo que estamos haciendo es ver en él un conjunto de ideas que nos dicen cómo debemos ac-

---

(5) Cabría hablar de un tercer grupo de teorías, el difusionismo, que, más que explicar el nacionalismo, intenta entender cómo se ha ido extendiendo (cfr. Ibíd., págs. 210-212; y Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2000, págs. 94-100).

tuar en referencia a ciertas situaciones relacionadas con el gobierno de los seres humanos; como un proyecto práctico, normativo. Esto supone dos cosas (ibíd., pág. 31): a) que el valor de su propuesta práctica es enjuiciable a la luz de las razones que use para justificarla; b) por tanto, los individuos pueden someter al nacionalismo y sus propuestas a crítica y evaluación racionales, de forma que, al adherirse a ella libremente, son responsables de las acciones que lleven a cabo en su nombre. En consecuencia, sólo esta concepción del nacionalismo se muestra respetuosa con los nacionalistas en tanto agentes morales, y también con quienes han decidido no adoptarlo como guía de su actuación. Además, como señala Rodríguez Abascal, esta forma de ver el nacionalismo y a los nacionalistas encaja mejor con la visión de sí mismos que demuestran en la práctica, ya que no dudan en acudir al reproche moral de opiniones contrarias a su doctrina y en tratar de convencer y buscar adhesiones presentando las razones de su postura.

La segunda crítica (cap. II) es que ninguna de estas teorías da cuenta satisfactoriamente de todas las manifestaciones concretas que se dan en el seno del nacionalismo. Para demostrarlo, el autor va contraponiendo, con éxito, a cada una de las teorías presentadas diversos ejemplos de supuestos en los que debiendo arraigar el nacionalismo, no lo hace, o por el contrario, de nacionalismos que surgen sin darse las condiciones identificadas por esa teoría (6).

---

(6) Todos los contraejemplos propuestos por el autor son eficaces, pero hay uno del que creo que no saca todas las consecuencias posibles y al que quiero hacer mención. Cuando se refiere a la explicación marxista del nacionalismo en la que éste es visto como un instrumento de la burguesía para ocultar las relaciones de dominación, impugna esta visión acudiendo al nacionalismo cubano del castrismo. En mi opinión, el argumento es válido

La conclusión de Rodríguez Abascal es que, con independencia de la concurrencia de causas materiales o naturales que ayuden a la aparición del nacionalismo, «la última palabra para adoptarlo o rechazarlo la tienen los agentes sociales, los protagonistas de la vida política que pueden escoger otras fórmulas para intentar organizar su convivencia o para tratar de resolver sus problemas» (ibíd., pág. 48). Sólo de esta manera cabe explicar cómo pueden aparecer movimientos nacionalistas en zonas cuyas condiciones son tan diferentes o, cómo entre miembros de un mismo grupo y entorno cultural, incluso con el mismo grado de apego y vinculación a su cultura, unos adoptan el nacionalismo como doctrina que guía su acción política, y otros no.

La segunda característica de la definición del nacionalismo dada por Rodríguez Abascal es que el nacionalismo es una doctrina acerca de la legitimidad del poder (ibíd., pág. 166). Entre los distintos movimientos nacionalistas existentes podemos observar que los hay que se proclaman, o podrían ser calificados como, socialdemócratas, liberales, marxistas-leninistas, islamistas, fascistas y un largo etcétera. Esta versatilidad del nacionalismo es posible porque el núcleo de esta doctrina no contiene una teoría de la justicia, ni de la forma de gobierno, siendo

---

por lo que se refiere a la burguesía, pero no en cuanto a la utilización del nacionalismo como un instrumento eficaz para que desde el poder se enmascaren situaciones de opresión económica, social o política, y se presenten los intereses del grupo dominante como los intereses de todo el grupo social. Quizá sea éste uno de los motivos por los que el nacionalismo ha jugado algún papel, ya fuera teórico o práctico, en casi todos los regímenes totalitarios, con independencia de su signo. Efectivamente, este comentario no invalida el argumento de Rodríguez Abascal, pero lo considero útil para entender otra de las tesis de su obra: la versatilidad del nacionalismo y su compatibilidad con todos los regímenes políticos.

una tarea de cada movimiento nacionalista escoger alguna de las teorías de la justicia existentes para complementar su nacionalismo. Como han señalado distintos autores —entre otros, Rodríguez Abascal menciona a Ernest Renan, Hugh Seton-Watson, Hans Khon, Eli Kedourie y Ernest Gellner—, lo característico de todos los movimientos nacionalistas es que sostienen que la autoridad legítima, la soberanía entendida de un modo normativo —no como el ejercicio efectivo del poder, sino como fuente y origen de los demás poderes—, les corresponde a ciertos grupos sociales cuya identificación empírica creen posible. Estos grupos sociales son a los que los nacionalistas llaman naciones. Así, el concepto de nación se constituye en un elemento nuclear de todo nacionalismo.

La centralidad de este concepto en la doctrina nacionalista hace que cualquier teoría sobre ella tenga que abordar la cuestión de definir el concepto de nación. Como acabamos de ver, una de las características del nacionalismo es su afirmación de que la cualidad «ser una nación» es identificable empíricamente. Así, para los nacionalistas, igual que para muchos de sus críticos y estudiosos, la tarea sería descubrir qué rasgos y características son los que identifican a una nación, y de esa forma se obtendría la definición del concepto «nación»; una definición cuya corrección, en tanto que fruto de la observación empírica, se mediría por su universalidad (ibíd., pág. 103). Es decir, que sirviera para identificar cualquier nación sobre el planeta. Para ello, la mayoría de las teorías sobre el nacionalismo han optado entre las concepciones objetivistas, aquellas que identifican a las naciones en función de rasgos objetivos como pueden ser la raza o la lengua, y las concepciones subjetivistas de la nación, que predicen esta cualidad de determinados grupos humanos en virtud de su voluntad de vivir en común o de su creencia compartida de que conforman una nación. Como señala Rodríguez

Abascal (cap. III), el problema es que ninguna de las dos concepciones sirve para identificar a las naciones.

Después analizar los diversos intentos de identificar empíricamente a las naciones, y de constatar su invalidez, Rodríguez Abascal afirma que el problema se encuentra en un error de planteamiento de la pregunta. En vez de preguntarnos ¿qué son las naciones? y proceder a buscarlas a lo largo y ancho del planeta, tenemos que plantearnos ¿qué suele entender el nacionalismo por «nación»? y centrarnos en el análisis del discurso nacionalista. Así, descubriremos que, con independencia del movimiento nacionalista ante el que nos encontremos y de cuáles sean sus reivindicaciones concretas, el concepto de nación tiene en todos ellos un mismo significado; «un significado normativo por el que se atribuye a cierto grupo de personas la autoridad y competencia legítima para gobernar cierto ámbito en el grado que desee» (ibíd., pág. 122). Pero no se trata de una unidad de imputación de la soberanía intercambiable por cualquier otra. No, para el nacionalismo las naciones son unidades básicas, en tanto que no divisibles en unidades políticas de menor tamaño ni sustituibles por otras mayores, y necesarias, al concebir la soberanía como una «propiedad objetiva que no depende de un juicio evaluativo» (ibíd., pág. 169). La adopción de este concepto de nación supone «sostener que no tienen un significado descriptivo, sino que su significado es normativo» (ibíd., pág. 125) y que por tanto, del enunciado «X es una nación» sólo se puede predicar su validez o invalidez, pero nunca su verdad o falsedad.

Como se puede apreciar, el concepto de nación sólo nos dice que los nacionalistas consideran a este grupo de personas titular de la soberanía originaria, pero no nos dice quiénes integrarán estos grupos ni porqué lo harán. Esto nos lleva a la cuarta caracterís-

tica de la definición propuesta por Rodríguez Abascal: dejar la determinación del ámbito sobre el que se predica la soberanía de la nación a los propios nacionalistas. Pero ésta no es la única tarea que les encomienda la doctrina central de nacionalismo a los movimientos nacionalistas, sino que, junto a la determinación de quiénes integran la nación y sobre qué territorio ejercen su soberanía, los nacionalistas tienen que responder a otras dos «cuestiones derivadas», en terminología del autor: qué hacer con la soberanía y qué medios utilizar para la consecución de sus fines. A su estudio está dedicado el capítulo IV de la obra comentada (7).

Igual que el resto de las doctrinas políticas, el nacionalismo necesita indicar el sujeto político al que se dirige, las personas cuyas acciones pretende guiar. Así, lo primero que han de hacer los nacionalistas es aislar la nación a la que se dirigen, lo que significa identificar quiénes la componen. Para ello, los nacionalistas han recurrido a multitud de rasgos: la raza, historia, lengua, adhesión a religiones o ideologías... Estos rasgos, en contra de lo que creen los nacionalistas, no clasifican de forma natural a los seres humanos, sino que son los nacionalistas los que entre todos los rasgos que tienen las personas seleccionan unos u otros como relevantes a la hora de identificar a los miembros de la nación. Escogen unos, pero muy bien podrían escoger otros, como demuestra el hecho de que distintas corrientes del mismo movimiento nacionalista hayan identificado a su nación recurriendo a rasgos distintos. Estos rasgos son los que constituirán

---

(7) Junto a las «cuestiones derivadas» Rodríguez Abascal sitúa las cuestiones complementarias que son aquellas relacionadas con la necesidad de los nacionalistas de complementar su doctrina con alguna teoría de la justicia y sobre la forma de gobierno.

los criterios de inclusión y exclusión de la nación

La segunda cuestión es la elección del ámbito territorial. Hasta la fecha, puede decirse (8) que todos los nacionalismos han predicado la autoridad de la nación sobre un territorio; hasta los nacionalismos de diáspora suelen reclamar su soberanía sobre un territorio, véase el caso israelí. Los criterios para la delimitación del territorio son muy variados; pueden reclamar el territorio donde habitan los miembros de la nación, el que le correspondió a una unidad política en el pasado, todo aquel que sean capaces de conquistar, etc. El método escogido dependerá de su verosimilitud en el caso concreto y de su utilidad para las pretensiones del nacionalismo (ibíd., pág. 210).

Una vez realizadas las dos operaciones, identificación de los miembros de la nación y delimitación del territorio nacional, surge uno de los problemas más serios del nacionalismo; aunque, dadas sus consecuencias, quizás sería más apropiado decir que comienzan los problemas de quienes no son nacionalistas o no pertenecen a la nación. El problema consiste en que por muy generalizados que estén los rasgos de inclusión y exclusión entre las personas que habitan en el territorio identificado como nacional, dada la heterogeneidad de nuestras sociedades, siempre habrá personas dentro de ese territorio que no reúnan dichos criterios. Así, los nacionalistas se enfrentan al proble-

---

(8) Rodríguez Abascal apunta que el único caso que habría escapado a esta consideración es el principio de personalidad de Otto Bauer. Esta teoría se basaba en la existencia en cada municipio de tantos órganos administrativos distintos como variedades nacionales residiesen en la localidad, de forma que cada uno de estos órganos administrase los asuntos propios de su nación. (Vid. Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras...*, op. cit., págs. 191 y 192.)

ma de qué hacer con quienes no son miembros de la nación; lo que el autor denomina «la frontera interior». Dependiendo de cuál sea la actitud de los nacionalistas hacia estas personas, Rodríguez Abascal clasifica al nacionalismo en intransigente y condescendiente.

En el primero sitúa a todos aquellos movimientos nacionalistas que «deciden no permitir que en el ámbito que han declarado nacional habiten de un modo permanente individuos cuyos rasgos no se adecuan a los rasgos de inclusión y exclusión que el nacionalismo [el movimiento nacionalista en cuestión] considera característicos de los miembros de la nación» (ibíd., pág. 200). Para lograrlo, los nacionalistas tienen cuatro medidas a su alcance: a) la asimilación forzosa, obligando a esas personas a adquirir los rasgos de los que carecen (9); b) la expulsión del territorio; c) el confinamiento; y c) su eliminación física o genocidio. Por su parte, adoptarán la condescendencia aquellos nacionalistas que permitan la presencia de modo permanente de individuos que carecen de los rasgos de inclusión y exclusión. Esta actitud, que será más sencilla cuando los rasgos sean fácilmente adquiribles, supone también perjuicios para quienes han sido declarados «no-miembros» de la nación. Estas consecuencias irán desde la sutil discriminación social por ser «extranjeros» —ésta, si es muy fuerte, puede tener mejores resultados para el nacionalismo que las políticas de asimilación forzosa— a la posibilidad de que se rebaje su estatus legal y por tanto sus derechos.

Una consideración a este respecto. Rodríguez Abascal afirma que, pese a lo señalado por

---

(9) Como es lógico, esta opción sólo está disponible si los rasgos de inclusión y exclusión son adquiribles voluntariamente por los individuos, por ejemplo la lengua.

algunos críticos del nacionalismo, la intransigencia no es una característica del nacionalismo, pudiendo sus partidarios optar entre las dos actitudes vistas. No obstante, creo que eso no basta para desmontar la crítica. Efectivamente, los nacionalistas pueden desplegar cualquiera de las dos actitudes vistas, pero esto no impide que pueda afirmarse que cuando el nacionalismo actúa condescendentemente la intransigencia sigue estando en los «genes» de la doctrina, aunque sea de un modo latente; estaría ahí, pero por distintos motivos no habría sido despertada. El propio Rodríguez Abascal parecería estar de acuerdo cuando afirma que el nacionalismo condescendiente permite «algo que su doctrina [...] le inclina a rechazar *prima facie*» (ibíd., pág. 199), que el nacionalismo intransigente «se abandona a ese mandato de su propia doctrina» (ibíd.), o que, dada su alta tendencia a la intransigencia, los nacionalismos racistas y culturalistas podrían «adoptar medidas de que eviten la tan temida “contaminación” racial o cultural» (ibíd., pág. 208). Por otro lado, dada la descripción que hace de ambas actitudes, a uno le surge la duda de si la distinción entre ambas no será más que una cuestión de grado.

La tercera cuestión a la que han de responder es ¿qué hacer con la soberanía? Ya se ha dicho que, cuando Rodríguez Abascal habla de la atribución por parte de los nacionalistas de la soberanía a la nación, lo está haciendo en referencia no a la soberanía efectiva, el poder realmente ejercido, sino entendida en su sentido normativo, como poder político último. En consecuencia, «el ejercicio del poder político *de facto* es una cuestión de grado» (ibíd., pág. 211), la cual tendrá que decidir cada movimiento nacionalista. Así, en la página 212, Rodríguez Abascal propone clasificar a los movimientos nacionalistas, en función de la respuesta dada a esta cuestión, en nacionalismos: de afirmación, de autogobierno

limitado, de separación, de unificación y de expansión (10).

En cuanto a los métodos de acción política ocurre otro tanto; será cada movimiento nacionalista el que escoja el medio que desea utilizar para conseguir sus fines. Esto supone que, en contra de la frecuente asociación del nacionalismo con la violencia y con la guerra, todo movimiento nacionalista tiene ante sí la disyuntiva de optar por recurrir a la violencia para conseguir sus objetivos, o usar la palabra y el debate político como métodos de su acción política. No obstante, Rodríguez Abascal señala con mucho acierto que el nacionalismo se encuentra con un grave problema cuando un mismo ámbito territorial, y en ocasiones personal, es el objeto de las pretensiones de dos nacionalismos de signo contrario —como pueda ser el caso de los nacionalismos vasco y español—. En estos casos, dado el carácter necesario y básico de la nación como unidad titular de la soberanía originaria, el nacionalismo no puede ofrecer ninguna solución, ya que, para ambas partes, cualquier satisfacción del adversario significará su derrota en una cuestión en la que, las dos, consideran que les asiste la razón. Es por tanto, una situación en la que «la probabilidad de que ambas partes recurran a la violencia para conseguir sus objetivos es muy alta» (ibíd., pág. 216).

Como se habrá comprobado, de la doctrina central del nacionalismo presentada por Rodríguez Abascal resulta una ideología que

---

(10) Aunque Rodríguez Abascal no lo menciona, parece claro que un movimiento nacionalista podría perfectamente ser clasificado en dos grupos, separación y unificación, cuando lo que pretende es la secesión de una parte del territorio del Estado en el que se integra con el objetivo de unirse a otro Estado, o de unirse a otro territorio que a su vez haya hecho lo mismo para formar un nuevo Estado.

prácticamente no contiene una sola pretensión concreta. Esto se debe a que, el nacionalismo no consiste en la prescripción de acciones sino en una forma de argumentar, o dicho de otro modo, «el nacionalismo es antes una forma de justificar acciones políticas que un catálogo de acciones típicas» (ibíd., pág. 231). En consecuencia, dado el carácter normativo de sus postulados, si no quieren que se les tache de irracionales o arbitrarios, tienen que aceptar el carácter universalizable de sus argumentos y de la doctrina central, en tanto que ésa es una exigencia formal del lenguaje moral y político.

Para Rodríguez Abascal, con independencia de que el nacionalismo use otros recursos argumentales para sustentar sus pretensiones (11), éste sólo dispone de tres estrategias que son propias o características de su doctrina central, en tanto que recurren a la nación como argumento último (ibíd., pág. 234). El primero es un argumento tautológico, consistente en afirmar que «X es una nación (un grupo titular de la autoridad política legítima) porque X es titular de la autoridad política legítima (una nación)». El segundo argumento sería algo semejante a: «X es una nación (un grupo titular de la autoridad política legítima) porque X es titular de la autoridad política legítima (una nación); X es titular de ese poder (una nación)

---

(11) Los citados por Rodríguez Abascal son tres: el emotivismo, el pragmatismo y la justicia correctiva. Los dos primero fracasarían, entre otras causas, porque son incapaces de servir para satisfacer a todos los nacionalismos que habitan sobre el planeta; el tercero, no alcanzaría su objetivo porque, aun en el supuesto de que efectivamente el grupo estuviese siendo lesionado, de ello no cabe inferir otra conclusión que no sea que dicho daño ha de ser interrumpido y reparado de una manera adecuada —contingente, no necesaria— a la naturaleza del daño, pero no que la manera adecuada sea de antemano la atribución de la soberanía a dicho grupo.

porque sus rasgos de inclusión y exclusión son valiosos; esos rasgos son valiosos porque son, o fueron, constitutivos de X, que es una nación». Como se puede observar es un argumento inválido por incurrir en una argumentación circular. Para evitar estas dos situaciones el autor señala que los nacionalistas pueden argumentar que «la razón por la que un grupo de personas [...] debe poder ejercer el poder político originario sobre cierto ámbito es que así se desprende de algún hecho que [ellos] consideran verdadero» (ibíd., pág. 238). El problema es que esta línea argumental pretende inferir conclusiones normativas válidas de premisas fácticas, incurriendo, por tanto, en la «falacia naturalista».

Una vez descrito el nacionalismo en los términos que acabamos de ver, Rodríguez Abascal afronta la tarea de evaluar moralmente la propuesta normativa de esta ideología. Para ello, procede a analizar las relaciones del nacionalismo, de su doctrina central, con los principios de libertad —entendiendo por tal la libertad negativa (caps. VI, VII y VIII) y la libertad positiva (cap. IX)— e igualdad. La elección no es arbitraria, sino que se basa en el papel central que juegan estos dos valores en el pensamiento occidental contemporáneo; siendo su satisfacción uno de los criterios que permiten juzgar el valor moral de cualquier teoría o doctrina política. Aunque Rodríguez Abascal estudia los argumentos para sostener la incompatibilidad del nacionalismo con estos dos principios y los argumentos que sostienen que ambos necesitan al nacionalismo para maximizar su realización, en lo que resta de este trabajo me voy a centrar en su análisis de los primeros.

Una de las críticas más frecuentes contra el nacionalismo es presentarlo como una doctrina enemiga de la libertad individual, en tanto que da prioridad a la nación sobre los individuos. Esta visión del nacionalismo se

habría visto reforzada con la aparición de la crítica comunitarista al liberalismo, ya que para muchos autores el nacionalismo sería la manifestación política de aquél. Pero para Rodríguez Abascal quienes afirman esta incompatibilidad del nacionalismo y la libertad están en un error.

Dejando a un lado la cuestión sobre la vinculación entre nacionalismo y comunitarismo (cap. VII) (12), para Rodríguez Abascal el nacionalismo no tiene que suponer necesariamente una vulneración de la libertad negativa de los individuos, ni de su libertad positiva. Por lo que se refiere a la primera (cap. VI), la libertad negativa, se entiende que se ve vulnerada cuando se producen interferencias en la libertad de acción de los individuos alegando razones paternalistas (se hace por su bien) o perfeccionistas (les acerca a la perfección personal). Más concretamente, el perfeccionismo sostiene la idea de que el Estado está legitimado a hacer que los individuos acepten y lleven a cabo planes de vida no elegidos por ellos, así como para imponerles su concepción del bien o de la vida buena. Del carácter de interferencia en la libre elección por los individuos de sus cursos de acción, Rodríguez Abascal saca dos consecuencias. La primera es que, dado que el perfeccionismo se predica de la interferencia en los cursos de acción libremente elegidos por los individuos, sólo tendrán opción de incurrir en éste los movimientos nacionalistas que hayan iden-

---

(12) A este respecto, Rodríguez Abascal sostiene que éstas no son dos doctrinas intercambiables. La diferencia estribaría en que mientras que el comunitarismo es una doctrina política sobre el bien común, el nacionalismo es una doctrina política sobre la titularidad y el ámbito de ejercicio del poder político último. Así, sólo serán comunitaristas aquellos movimientos nacionalistas que adopten como rasgos de inclusión y exclusión la adhesión a una concepción del bien común o de la vida buena, es decir, una ideología política o una religión.

tificado a la nación en función de rasgos adquiribles voluntariamente por los individuos, tales como la lengua, la cultura, la ideología, la religión, etc. La segunda es que, de éstos, sólo aquellos que decidan obligar a quienes no poseen dichos rasgos a adquirirlos, asimilación forzosa, podrán ser acusados de perfeccionistas. Dado el carácter volitivo del acto de adquisición de la religión y de la ideología, será extraño que los movimientos nacionalistas que escojan estos rasgos como criterio de inclusión y exclusión pongan en marcha políticas asimilacionistas, puesto que siempre les puede quedar la duda de hasta qué punto los individuos asimilados son sinceros o están fingiendo. En resumen: sólo incurrirán en el perfeccionismo, en consecuencia sólo violarán la libertad negativa, aquellos movimientos nacionalistas que, habiendo definido la nación en función de rasgos adquiribles voluntariamente, sean intransigentes con quienes no posean dichos rasgos y decidan proceder a su asimilación forzosa; lo que es más probable que ocurra cuando los rasgos son de carácter lingüístico o similares.

En relación con la libertad positiva, el autor viene a señalar que, en tanto que concebida como la autonomía individual, se satisfaría al no interferir y permitir el desarrollo de los planes de vida de los individuos. Por lo que se refiere al respeto del nacionalismo por la libertad positiva como participación política, la respuesta es la misma: dependerá de las medidas concretas que decidan adoptar los nacionalistas.

En definitiva, Rodríguez Abascal considera probada la compatibilidad del nacionalismo con el principio de libertad. Compatibilidad que sería la consecuencia de que la doctrina central del nacionalismo sólo tenga un objetivo político necesario, afirmar que la autoridad legítima le corresponde a la nación, quedando el resto de sus pretensiones a merced de las decisiones de cada movi-

miento nacionalista. ¿Respetar o vulnerar los planes de vida individuales y al principio democrático de participación? «Todo nacionalismo tiene ambas opciones ante sí porque la doctrina central del nacionalismo las deja abiertas» (ibíd., pág. 280).

Pese a todos los argumentos expuestos por Rodríguez Abascal, los cuales he intentado resumir de la forma más fiel posible, creo que la afirmación de la compatibilidad entre nacionalismo y el principio de libertad sigue planteando problemas. Así, a la exposición del autor se le pueden formular dos objeciones.

La primera se trata de una objeción concreta a su afirmación de que sólo vulneran la libertad aquellos movimientos nacionalistas que adoptan políticas de asimilación forzosa en relación con los individuos que no reúnen los rasgos de inclusión y exclusión. La cuestión que nos surge es ¿cómo es posible afirmar que nacionalismos intransigentes de carácter ideológico, como el franquismo, el castrismo, el de McCarthy, o el de aquellos nacionalistas intransigentes que identifican la nación con su nacionalismo, pueden ser, o haber sido, respetuosos con el principio de libertad? Rodríguez Abascal responde que, pese a lo que pueda parecer, este tipo de nacionalismo, aun llevando a cabo una serie de prácticas absolutamente despreciables e inmorales, no dirige su ataque contra las libertades, sino que lo hace contra el principio de igualdad; «no son acciones encaminadas a negar alguna de esas libertades en términos absolutos o generales, sino a negárselas a algunas personas en concreto» (ibíd., pág. 299). Para apoyar esta tesis, el autor afirma que nada impide a los nacionalismos que así actúan reconocer un amplio catálogo de libertades para los miembros de la nación. Aquí es donde parece estar la clave del argumento de Rodríguez Abascal, en la distinción entre miembros de la nación y los «no-miembros». La idea sería que no se

niegan las libertades, sino que se priva de ellas a quienes previamente se ha excluido de la condición de miembros de la nación (13). Así, cuando el franquismo, como otros muchos nacionalismos ideológicos, persiguió, encarceló y asesinó a su oposición política, y lo hacía declarándola *antiespañola*, no atacaba al principio de libertad sino al de igualdad.

Los problemas de este argumento son, al menos dos. En primer lugar, su falta de correspondencia con la actuación jurídica de estos nacionalismos. Efectivamente, afirman que los opositores son *antiespañoles*, *antiamericanos*, *anticubanos*, etc., pero les tratan como ciudadanos de esos países, y como tales son encarcelados, o ejecutados. Es más, se les acusa de traición; algo que, respecto a un grupo, sólo pueden cometer sus miembros. En segundo lugar, dando por bueno el argumento, su desarrollo nos lleva a la afirmación de que sólo los regímenes que declaren expresamente proscritas las libertades estarán atentando contra ellas ya que, de lo contrario, siempre estarán vulnerando su igual disfrute, pero no las libertades. En este tipo de nacionalismo, los miembros de la nación son los que comparten la ideología escogida por el movimiento nacionalista. Por tanto, afirmar que mientras reconozcan libertades a los miembros de la nación no atentarán contra éstas es, prescindiendo de la idea de nación, lo mis-

---

(13) Este argumento se encontraría en distintas partes del libro como pueden ser las págs. 201 y 202 al referirse al coste que tiene el ocultar su ideología cuando difiere de la escogida por el nacionalismo para identificar a la nación, o la pág. 289 cuando se afirma: «Los reconocidos como miembros de la nación podrán disfrutar de libertades [...] que les han sido vetadas a los expulsados y perseguidos. Por eso se puede decir que lo que caracteriza a este tipo de nacionalismo intransigente no es el rechazo hacia todas o algunas libertades consideradas en abstracto [...], sino el rechazo a su aplicación igualitaria».

mo que decir que los regímenes totalitarios no atentarán contra las libertades, sino sólo contra su igual disfrute, mientras reconozcan libertades para sus adeptos, lo que por otra parte suelen hacer con mucha frecuencia. Si no estoy equivocado y mi razonamiento es correcto, el argumento utilizado por Rodríguez Abascal, además de presentarnos el comportamiento de determinados regímenes políticos en relación con la libertad de una forma que no se corresponde con la visión que comúnmente tenemos, estaría identificando de una manera equivocada cuándo se está interfiriendo en una libertad, ya que consideraría que cuando se nos prohíbe hacer algo que no queremos hacer no se está interfiriendo en nuestra libertad; y, ésta se ve afectada por dicha prohibición con independencia que quisiéramos desarrollar, o no, el curso de acción prohibido.

Mi segunda objeción es que, aunque estuviese equivocado en la observación anterior, el nacionalismo sigue teniendo un problema insoslayable con la libertad a la hora de la delimitación de las fronteras. El problema consiste en que, a la hora de dibujar los límites de las comunidades políticas, el nacionalismo no puede dar una respuesta democrática porque él ya tiene la respuesta con anterioridad a cualquier consulta; esa respuesta es la nación. Rodríguez Abascal reconoce que éste es uno de los primeros problemas morales que le surgen al nacionalismo (ibíd., pág. 280). No obstante, considera que no es un argumento válido para rechazar la compatibilidad entre el liberalismo y el nacionalismo, aduciendo que el liberalismo no sólo «ha aceptado tanto en su práctica política como en su reflexión teórica durante los últimos doscientos años fronteras no establecidas democráticamente» (ibíd., pág. 280), sino que nunca ha sostenido que el planeta esté formado por asociaciones exclusivamente voluntarias (ibíd., pág. 347).

Pese a ser ciertas estas dos afirmaciones, creo que no son suficientes para dar por resuelta la cuestión. Que el liberalismo haya dado por buenas las comunidades políticas existentes cuando surgió, que no haya abogado por la ratificación o rectificación de sus límites por medio del procedimiento democrático, son datos históricos que nos facilitan información acerca de cómo han actuado los liberales, pero no nos dicen que esta actitud sea una característica necesaria del liberalismo; ni que esta doctrina no tenga nada que decir al respecto. Curiosamente, es el propio Rodríguez Abascal el que parece apuntar en esta dirección cuando sostiene que en los casos en los que una población concentrada geográficamente manifiesta de forma mayoritaria su cuestionamiento de la legitimidad del poder del Estado sobre su ámbito, siempre y cuando se den una serie de condiciones, surge para éste un deber moral de atender a tal reclamación. Deber que surgiría del respeto y maximización del principio de libertad política (ibíd., págs. 444 y 516); es decir, en virtud del respeto a la libertad positiva de los individuos. A mi juicio, y creo que Rodríguez Abascal estará de acuerdo conmigo, la diferencia entre ambas doctrinas a este respecto, y su incompatibilidad, estriba en que el liberalismo puede llevarnos a modificar el dibujo de las fronteras en virtud de los deseos de los individuos, mientras que éste es un viaje necesariamente vedado para el nacionalismo.

Otra de las críticas recibidas frecuentemente por el nacionalismo es que tiene un carácter discriminatorio. O lo que es lo mismo, que no respeta el principio de igualdad. En este caso, a diferencia de lo que hemos visto que ocurría con el principio libertad, para Rodríguez Abascal la crítica está plenamente acertada. Para demostrarlo divide su análisis en dos partes: a) las relaciones del nacionalismo con la igualdad formal;

y b) las relaciones del nacionalismo con la igualdad material.

Por igualdad formal hacemos referencia a las exigencias formales que se derivan del principio de igualdad. Estas exigencias, que cuando actúan conjuntamente reciben el nombre de «principio de no-discriminación», son tres: 1) proporcionar el mismo trato a los iguales; 2) proporcionar distinto trato a los desiguales; y 3) que las distinciones de trato no sean injustificadas. Así, la igualdad formal nos exige, por un lado, que nuestros juicios morales sean universales y, por otro, que estén apoyados en alguna causa de justificación válida. La consecuencia de estas dos exigencias es que no basta con atender sólo a las acciones para saber si son discriminatorias, sino que habrá que prestar atención a las razones que las justifiquen, ya que de la validez o invalidez de éstas dependerá que satisfaga o no el principio de igualdad.

Todo ello, aplicado al nacionalismo, significa que su respeto por el principio de igualdad dependerá de que sea capaz de justificar con buenas razones su pretensión de que lo que él considera nación reciba un trato diferente. Para Rodríguez Abascal aquí está el problema del nacionalismo, en que no consigue justificar de una forma válida esa pretensión. Como se puede deducir de la descripción del nacionalismo hecha por el autor, la causa del fracaso es que, cualquiera que sea el criterio de clasificación escogido por los nacionalistas para identificar a la nación, éste se nos mostrará como un criterio de relevancia inválido para la atribución de la soberanía originaria a la nación. Esto se debe a que, dejando a un lado los argumentos tautológico y circular, pretende derivar una consecuencia normativa de unas premisas fácticas, lo que, como ya se ha visto, le lleva a incurrir en la falacia naturalista. Para evitar esta situación, los nacionalistas tendrían que argumentar aduciendo

junto a esos rasgos una razón valorativa —por ejemplo, que son valiosos para los sus poseedores o para terceros— y derivar así la conclusión normativa que persigan. El problema, como muy bien señala Rodríguez Abascal (ibíd., pág. 477), es que en el momento en el que argumentasen así, estarían abandonando el nacionalismo; la conclusión del razonamiento dependería de consideraciones instrumentales y no del carácter de unidad política básica y necesaria de la nación.

Por su parte, la igualdad material presenta dos exigencias: 1) la garantía de la igualdad de oportunidades en la persecución de los planes de vida individuales; y 2) la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas. En este caso, las exigencias no se derivan de la racionalidad práctica, sino que están relacionadas con determinadas concepciones de la justicia social. Por tanto, igual que el autor sostenía en referencia a la libertad, no existe ninguna relación necesaria entre el nacionalismo y la igualdad material. Satisfacer sus exigencias, o no, será una decisión de cada nacionalismo. No obstante, Rodríguez Abascal señala que, dado que la igualdad material exige que «su aplicación beneficie a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo» (ibíd., pág. 493), todos los nacionalismos que reclamen un Estado o el traspaso en exclusiva de las competencias económicas tendrán una fuerte tendencia a no satisfacer las exigencias de la igualdad material.

En conclusión: para Rodríguez Abascal, pese a su compatibilidad con la libertad y con distintas teorías de la justicia, el nacionalismo se nos presenta como una teoría profundamente discriminatoria que, al ser incapaz de satisfacer las exigencias de la igualdad formal, no sólo queda expulsada de la deliberación práctica, sino que se convierte «en una doctrina política injustifica-

ble desde un punto de vista moral» (ibíd., pág. 459).

Como colofón a su excelente trabajo (cap. XI), Rodríguez Abascal presenta una teoría para la delimitación de las comunidades políticas alternativa al nacionalismo. El punto de partida de su teoría son dos consideraciones. La primera es la relevancia del problema al que hace frente el nacionalismo: la definición del ámbito de la democracia. Esta es una cuestión fundamental porque la soberanía popular, la democracia, necesitan la previa definición del pueblo que es soberano, del demos, y para eso el procedimiento democrático no nos sirve; para ponerlo en marcha hemos tenido que decidir antes quién va a votar. Así, la democracia necesita una doctrina complementaria que indique cómo debe ser definido el pueblo titular de la soberanía. El problema está en que la única teoría que se ha ocupado de ello es el nacionalismo, y hemos visto que su solución no es válida. La segunda es que el concepto de soberanía, en tanto que fuente del poder, plantea bastantes problemas, como son no describir adecuadamente la distribución del poder en los sistemas federales o descentralizados, favorecer la idea de que hay sujetos que son sus titulares legítimos, etcétera.

Ante ello, Rodríguez Abascal propone cambiar el planteamiento y tomar como punto de partida la valoración positiva de la estabilidad de las fronteras. Ésta se deriva de que es un requisito esencial para la existencia de las comunidades políticas y, por tanto indispensable para garantizar los derechos que sólo pueden ejercerse bajo su protección (ibíd., pág. 515). Como puede observarse, la justificación de la comunidad política y de la estabilidad de sus fronteras que presenta el autor es instrumental. Así, las comunidades políticas y sus límites nos son presentados como entidades contingentes. Esto supone que, cuando se esgriman razo-

nes morales de suficiente peso, las fronteras de dichas comunidades podrán y en algunos casos deberán ser modificadas. Todo ello por respeto a los principios de libertad y de igualdad.

Rodríguez Abascal nos pone tres ejemplos de supuestos en los que parece que habría una obligación moral de cuestionarse las fronteras existentes, mediante la consulta a los interesados. Estas situaciones son: a) cuando los derechos básicos de un grupo de personas están siendo vulnerados y la naturaleza de la agresión y de los derechos indica que el establecimiento de una comunidad política es la mejor manera de poner fin a esa situación; b) cuando existe un acuerdo

completo acerca de la celebración de la consulta; y c) cuando el cuestionamiento de los límites de la comunidad política es solicitado por la mayoría de la población afectada o de sus representantes políticos, siempre que esté concentrada geográficamente, sus pretensiones no supongan una vulneración de derechos básicos y lo solicite por medios pacíficos.

Con esta sugerente propuesta teórica, Rodríguez Abascal pone fin a su teoría del nacionalismo. Un trabajo sistemático y riguroso, en el que se presentan críticas muy serias a los fundamentos del nacionalismo, con el gran acierto de hacerlo escapando del tramposo lenguaje nacionalista

[www.elciervo.es](http://www.elciervo.es)



**50** Años

El Ciervo, revista mensual de pensamiento y cultura

C/ Calvet, 56. 08021 Barcelona

Tel. 93 200 51 45 / 93 201 00 96. Fax 93 201 10 15

e-mail: [redaccion@elciervo.es](mailto:redaccion@elciervo.es)

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

### **Construyendo la modernidad**

#### **Obra y pensamiento de Pablo Iglesias**

Enrique Moral Sandoval, Santiago Castillo, Santos Juliá, Pedro Ribas, Michel Ralle, Mercedes Cabrera, Francisco de Luis Martín, Pere Gabriel, Javier Paniagua, José Luis Martín Ramos, José A. Piqueras Arenas, Juan Pablo Calero Delso, Ángel García-Sanz Marcotegui, Jesús Barace de Carlos, María Luisa Sierra Cortés

### **Guerras civiles en el siglo XX**

Julián Casanova (comp.)

Paul Preston, Giuliana Di Febo, David Fitzpatrick, Gabriel Jackson

### **Ciudadanía y democracia**

Manuel Pérez Ledesma (comp.)

Luis Enrique Alonso, Judith Astelarra, José Babiano, Rafael Cruz, Ascensión Elvira, Pilar Folguera, Carmen de la Guardia, Jesús Izquierdo, María Luz Morán, Leopoldo Moscoso, Juan Pan-Montojo, Ludolfo Paramio, Juan Pro Ruiz, Pablo Sánchez León, Carlos Thiebaut, Celia Valiente Fernández

### **Medios de comunicación y cultura política**

Miguel Ángel Aguilar, Beatriz Bissio, Gustavo Carvajal, Jorge D'rkos, Tito Drago, María Emilia Farías, Carlos Fazio, Elena Flores, Alfonso Guerra, Enrique Guinsberg, Daniel Martínez, Humberto Mayans, Gustavo Mohme, Raimon Obiols, Ludolfo Paramio, Beatriz Paredes, Victoria Prego, Raymundo Riva, Manuel Rojas, Miguel Rojas Mix, J. Sáenz de Cosculluela, Sergio Sáez, Wilson Tapia, Sergio Tovar, Raúl Trejo

### **Los riesgos para la democracia**

M. Snajder, E. Gentile, Chiara Saraceno, H. Mommsen, M. Braga da Cruz, J. Casanova, J. Jiménez Campo, J. Tussell, Roger Griffin, A. Botti, M. Florentín y otros

### **Europa en crisis, 1919-1939**

Mercedes Cabrera, Santos Juliá y Pablo Martín Aceña (Comps.)  
D. H. Aldcroft, G. Tortella, R. Rémond, S. Ben Amí, A. Lyttleton, P. Temin, P. Martín Aceña, R. J. Evans, L. A. Rojo, F. Cabrillo, E. Collotti, A. Agosti, N. Puig, J. J. Linz, J. Tusell, S. Juliá, L. Arranz, J. P. Fusi, L. Paramio

### **Europa en crisis, 1945-1990**

Mercedes Cabrera, Santos Juliá y Pablo Martín Aceña (Comps.)  
G. Mammarella, F. Portero, A. Milward, F. Comín, M. Cabrera, S. Juliá, M. Azcárate, L. Arranz, V. Zamagni, P. Martín Aceña, J. Velarde, L. Paramio, A. Nove, C. Claudín, A. Tsipko, A. Rojo

**La travesía del desierto**  
**Intrahistoria del PSOE, 1954-1970**  
José Martínez Cobo y Carlos Martínez Cobo

**Cincuenta años de cultura obrera, 1890-1940**  
Francisco de Luis

**El socialismo y la izquierda vasca, 1886-1994**  
Jesús Eguiguren

**El PSOE contra Franco**  
Abdón Mateos

**Pilatos, 1939-1941**  
**Prisión de Tarragona**  
Josep Subirats Piñana  
Prólogo de Ramón Rubial Cavia

**Socialismo Liberal**  
Carlos Rosselli  
Introducción de Norberto Bobbio

**Comandante Mata**  
**El socialismo asturiano a través de su biografía**  
Adolfo Fernández Pérez

**La Comisión Socialista Asturiana, 1942-1975**  
Adolfo Fernández Pérez

**Indalecio Prieto y el socialismo español**  
José Carlos Gibaja Velázquez

**Escritos de la República**  
Francisco Largo Caballero

**Manuel Llaneza**  
**Escritos y discursos**  
Prólogo de J. A. Fernández Villa, estudio preliminar de Germán Ojeda; selección de textos Equipo de Estudios de la Fundación José Barreiro

**El socialismo en España**  
**Desde la Fundación del PSOE a 1975**  
S. Castillo, P. Ribas, M. Ralle, E. Moral Sandoval, M. Esteban de la Vega, A. Robles Egea, F. Castro de Isidro, M. Suárez Cortina, L. Arranza Notario y otros

# BOLETIN DE SUSCRIPCION

## Cuadernos de26Alzate

2002

Revista vasca de la cultura y las ideas

C/. Monte Esquinza, 30 - 28010 MADRID

### TARIFA (2 números)

ESPAÑA.....	12,00 €
EUROPA (correo ordinario).....	17,00 €
(correo aéreo).....	25,00 €
AMÉRICA (correo aéreo).....	36,00 €
RESTO DEL MUNDO	
(correo aéreo) .....	40,00 €

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 6,01 € contra reembolso, marque a continuación el número .....

Puede también suscribirse por teléfono 913 104 313, fax 913 194 585 o e-mail: suscripciones@fpabloiglesias.es



# Cuadernos de 26 Alzate



Precio de este ejemplar: 6 €