

NACIÓN DE CIUDADANOS

EL PUNTO DE PARTIDA

Describir el lugar desde el que consideramos un problema es indispensable para situar un adecuado uso intelectual del mismo. Pues no se nos requiere para que establezcamos unos simples antecedentes, algunos datos familiares, esa manida «introducción histórica» a cualquier tema que se examine, para dotarlo de un cierto rango académico que suele convertirse en la ornamentación de un vestíbulo cultural. Lo que se nos pide es que establezcamos una genealogía, para determinar si un tema nos concierne y la manera en que lo hace. Eso es lo que se supone cuando deseamos establecer una perspectiva histórica: no sólo saber hacia dónde miramos, sino desde qué lugar lo hacemos y qué nos ha provocado dirigir la mirada hacia un determinado lugar. El interés intelectual debe justificarse, como lo requería Ortega siempre, al incluir su mirada en la sociedad como algo más que un simple interés de entomólogo, una simple aspiración clasificatoria y, en todo caso, una posición de intelectual que confunde el rigor y el distanciamiento con la «extrañeza», con la carencia de vinculación política y ciudadana con aquello que se está analizando. Las preguntas que nos hacemos se insertan como partes de ese mismo recinto social en el que deseamos actuar. No son, desde luego, fases de ocio ni mucho menos agencias de evaluación, sino que intervienen con afán de comprometer la palabra dada.

Ferran Gallego Margaleff es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Esta misma procede de algo más que de la hastiada contemplación de un paisaje al que no se pertenece. Es un resultado de lo que los acontecimientos reclaman al observador, que no esperan de él imparcialidad, sino toma de partido precisamente. No es otra la función de un intelectual, aunque el peor modelo de tal metódico quehacer haya sido un compromiso entendido como autismo, una reflexión comprendida como reverberación de una consigna, una crítica entendida como simple reedición vistosa de los disciplinados repertorios de esta o aquella organización. Tal ha sido, en buena medida, el factor de desprestigio de la tarea del intelectual comprometido, aun cuando tales ejemplos muestran, más bien, al intelectual que deja de comprometerse para juramentarse, que confunde el entusiasmo de su opinión propia con el aturdimiento de la que le proporcionan. Un intelectual honesto solamente tiene que plantear que su intervención es obediente, pero sólo al ejercicio de su responsabilidad, a su oposición al silencio cuando la sociedad conflictiva le reclama por capacidad y vocación. Cuando su opinión no es interesada, sino interesante. Cuando es flexible y porosa, pero atenta a las convicciones, sin confundir éstas con el dogmatismo y sin hacer de la flexibilidad una frívola ausencia de posiciones propias. Esta reflexión no quiere negar tal punto de partida, no quiere utilizar la farsante grandilocuencia de la ingenuidad, sino la sencilla exposición de una forma de entender lo que nos está ocurriendo. Aspectos como el presunto debate acerca de la Historia como zona irrefutable, como indiscutible realidad que sólo podemos constatar para aceptarla o entregarnos al olvido, tiene sentido por su carácter de presente. La fuerza adquirida por elementos legitimadores como el que afecta a los «derechos históricos», a la definición de «comunidades históricas» o «naciones» que precisan de esa experiencia en el tiempo para dotarse de una fuente innegable de permanencia, sólo son el resultado de un punto de partida. Sólo actúan sobre el pasado porque interesan al presente. Y nada poseen en su reflexión que sea ingenuo ni, mucho menos, casual. Cuando tantos se apresuran a plantear que sus posiciones son una «reparación» que hacemos a una desviación de la «verdadera historia» que debía haber sucedido; cuando las graves propuestas de rectificación institucional y proceso constituyente que estamos viviendo quieren vivirse como algo que

no admite objeción porque no es un punto de vista, sino una realidad sedimentada por un aluvión de acontecimientos históricos que ha ido depositándose como un terreno de neutralidad ideológica, que no puede considerarse objeto de pregunta alguna; cuando todo ello se ha convertido en una forma de normalización que, como tantas otras en nuestro aberrante esquema cultural, precisa de la unanimidad previa a cualquier discusión; cuando todo ello se observa sin protesta, merece la pena señalar que estas páginas no comparten tal carencia de toma de posición. Contienen ese escrúpulo como única base válida sobre la que sustentar un debate honesto.

En este sentido –y sólo en él– no podemos decir que todos los temas examinados en una perspectiva histórica son igualmente interesantes. Algo que no significa devaluar su potencia cultural, sino pesar con la necesaria cautela su introducción en nuestro mundo, de una forma que nos obliga a considerar cómo ha llegado a formar parte de él. Es cierto que determinados sucesos del pasado constituyen factores de nuestra realidad actual, por el mero hecho de querer comprender la evolución cultural que nos atañe. Pero ninguno de nosotros deja de seleccionar: no nos interesa en la misma medida una determinada creencia japonesa que un mito griego o una herejía cristiana; no prestamos la misma atención a un conflicto entre comunidades africanas que al antisemitismo europeo, al pensamiento de un filósofo de la Ilustración alemana que a los exégetas del Islam. Incluso esa simple curiosidad cultural que justifica el querer adquirir un conocimiento, como resultado de su propio interés gratuito, hace reposar nuestra exigencia de atención sobre factores que nunca están abiertos de la misma forma a cualquier información, sino que la buscan por una trama compleja de familiaridades, de parentesco, de indicios que nos proporcionen un carácter.

Son mayores los estímulos cívicos que nos urgen por encima de esta mera acumulación de factores culturales, a sedimentar en una placentera zona de ocio y de formación humanista. Graduar los tramos de historia cultural es siempre una operación de alto riesgo, pero que determina nuestros intereses de una forma que no podemos dejar de considerar en nuestro trabajo como científicos sociales. Tal aspecto no depende ni siquiera de la lejanía de los acontecimientos, sino de su propia calidad reiterativa: por ejemplo, puede resultar más indis-

pensable, desde el punto de vista de esa necesidad cívica, asomarnos al concepto de legalidad y legitimidad en la Revolución Francesa, al examen de su organización del poder, de la creación de arquetipos políticos y de percepción de la violencia, que inmiscuirnos en ciertos debates clientelares del liberalismo español de comienzos del siglo XX. Es decir, existen temas que disponen de una válvula de contemporaneidad permanente, que incitan lecturas actualizadas, convertidas en una tradición y alejadas del territorio del simple pasado, en sus términos precisos de acontecimiento concluido. Lo cual en modo alguno significa entregarlo al olvido, sino relacionarlo de otra forma con nuestra perspectiva de lo que hemos llegado a ser.

Por ello, hay que saber dónde estamos ahora para regresar, al final, a considerar nuestro lugar, después de haber examinado las enseñanzas de esa continuidad fracturada, expresada en configuraciones distintas, resonando en modulaciones diferentes, pero formando parte de una línea reconocible, de un cable de alta tensión que todavía nos proporciona una energía iluminadora. De hecho, la consideración misma de que algo es un problema es ya un juicio de actualidad que nos lleva a rastrear en sus orígenes. Que un hecho haya llegado hasta aquí, sobreviviéndose a sus propios periodos históricos concretos, es algo distinto a que sea un anacronismo, pues su relación orgánica con necesidades, esperanzas colectivas, compensaciones afectivas individuales, cumplimiento de una función, etc., hacen que deje de ser un elemento de excentricidad temporal para pasar a ser, más allá del juicio que se haga sobre él, una muestra de la continuidad histórica. Por otro lado, que su propia tradición esté disponible como elemento de legitimación, de autorreconocimiento, es una buena prueba de la forma en que los seres humanos nos acercamos a un mundo que necesita representarse también en su aspecto de madurez vital, de actualidad vivida, de experiencia histórica. Su presencia no lo hace más benefactor, sino congruente –a veces de una forma miserable– con las condiciones de nuestra época, como el racismo nazi tuvo más elementos de manifestación actualizada de una tradición que de simple resonancia arcaica de una barbarie alejada de la modernidad.

A la vez, que algo haya llegado hasta aquí y poder observarlo desde esa duplicidad de ser actual y ser tiempo vivido tiene una ventaja:

la de sugerirnos procedimientos para resaltar sus líneas de continuidad frente a los rasgos específicos de lo que fue otra época, ya que ambos existen y son diseccionados, dependiendo del interés del observador, a favor de una u otra circunstancia. Nos interesa saber cuál es el material genético que se sostiene en el proceso, cuáles son los instrumentos de persuasión y hegemonía que ese factor mantiene vivos a lo largo de un trayecto que discurre por paisajes diferenciados, que le exigen dotarse de los adecuados elementos de supervivencia. Tal recorrido no es un proceso de adaptación mecánica, sino realizada por una compleja relación entre el tiempo en que se vive y los acontecimientos recaudados como memoria utilizable –que no siempre es lo mismo que el pasado tal y como sucedió–. Decía Walter Benjamin que «entender históricamente el pasado no es verlo como realmente fue, sino como se capta en un momento de peligro». Tanto para los observadores como para los defensores del nacionalismo, esa afirmación del filósofo alemán resulta de extrema lucidez, pues establece el pasado como constante conmemoración –es decir, recuerdo en clave colectiva, en una liturgia de corroboración de lo que se es por lo que se ha sido o lo que se identifica como aquello que se ha sido verdaderamente– y hacerlo en condiciones de permanente lucha contra el desarraigo, contra el abandono, contra la pérdida de proyecto que implica ceder una tradición.

Estas consideraciones tienen que ver, más que con una mera justificación metodológica al uso, con la expresión de lo que me conduce a mi propia reflexión sobre la relación entre nación y comunidad nacional. Algo que, a mi modo de ver, no es posible sin una reflexión sobre la función y el carácter de los nacionalismos peninsulares de nuestro tiempo, en condiciones que no se identifican con la necesidad de reformar la representación política de la nación, sino de superar el principio jurídico mismo de Estado nacional, para sustituirlo por una comunidad que aspira a constituirse en Estado a costa de la concepción liberal del mismo. Se trata, por tanto, de examinar lo nacional sin perder de vista que España tiene, como una de las cuestiones de mayor urgencia política y cultural, el discurso nacionalista no coincidente con la nación constituida en Estado: y por tanto, el discurso nacionalista que se refiere a una comunidad nacional cuya consistencia es menos jurídico-política que político-cultural, basando su propia mani-

festación, su propia exhibición, en el deseo de hacer coincidir una existencia comunitaria cultural con una soberanía política estatal.

Hacerlo de otro modo no resultaría honesto intelectualmente, pues ocultaría el punto de partida de esta reflexión, aunque mis intereses como historiador se hayan referido siempre a comprender lo que, a mi modo de ver, ha sido un tema nuclear en la tragedia del siglo pasado: la naturaleza excluyente del mito de la comunidad nacional como elemento no sólo distinto, sino abiertamente opuesto a la nación de ciudadanos. De ese tema es del que alguna cosa he aprendido en mi trayectoria como historiador del nacional-populismo y del fascismo en dos continentes: el americano y el europeo. Eso es lo que me ha llevado a comprender algunas cuestiones relacionadas con la enigmática reaparición de una extrema derecha de base de masas en Europa y un populismo latinoamericano de discurso opuesto pero de naturaleza similar. Eso es lo que me permite intuir algunas cuestiones acerca de la identidad comunitarista que preserva condenas de la sociedad liberal desde el sufrimiento y la manipulación del sufrimiento en países islámicos. Eso es lo que me «autoriza» –en el sentido de «permitirme» y de «hacerme autor»– a la reflexión acerca del fenómeno nacionalista en España.

A nadie le puede caber duda, sea cual sea su posición de principio, de que el nacionalismo determina y jerarquiza cuáles son los problemas políticos y culturales que tiene este país, aquellos a los que los representantes de los ciudadanos y los intelectuales dedicados a interpretar la realidad tienen que dedicar sus esfuerzos. El nacionalismo tiene elementos en su propia tradición que le impiden arrogarse una inocencia en el más literal de sus sentidos, una ingenuidad que significaría no venir de parte alguna y precisar solamente de una justificación en su propio existir actual. Resulta curioso que, tantas veces, las reflexiones sobre el hecho nacional sean reacias a una explicación historicista, cuando su discurso se basa mucho más en ser un lugar al que se ha llegado y al que le aguarda un destino, una síntesis entre tradición y proyecto, un precipitado de recursos de la memoria y de accesorios de la voluntad expresada actualmente. Nada hay en ello de censurable: sólo es deplorable la negativa a aceptarlo. Es decir, el desconcertante y oportunista cambio de paso lógico que impide el diálogo sin trampas retóricas: escoger, cuando conviene hacer-

lo así, el derecho a la autodeterminación que procede de la voluntad explícita de los ciudadanos; y, cuando conviene lo contrario, elegir la existencia de una realidad que se encuentra más allá de lo que éstos puedan decidir, permaneciendo en una paciente espera. Aguardando a que los habitantes de la comunidad cobren conciencia de lo que no pueden dejar de ser.

Esta naturalización de un hecho cultural –que pasa a ser, cuando le conviene, politización de un hecho cultural y, nuevamente, esfuerzo por culturizar un dato de la naturaleza– constituye la condición del nacionalismo. Es una deliberada ambigüedad de la que obtiene cuantiosos beneficios, al mezclarse con determinadas circunstancias de experiencia real de las personas y de consumo cultural de tales experiencias. Se trata de lo que Bauman ha podido plantear como el miedo a una sociedad individualizada que comete excesos de insolidaridad indiscutibles, aunque no procedan de la naturaleza propia de una fuerza política determinada o de una ideología precisa, pues podríamos considerar la soledad del individuo en algunos de los proyectos políticos más colectivistas, o la dureza de la política de la precariedad personal en algunas de las gestiones más pretendidamente afectas a los derechos sociales. Una experiencia que es, además de vivida, comprendida, clasificada, codificada a través de los diversos medios de socialización del individuo, de identificación de los acontecimientos –la escuela, la familia, los medios de comunicación– de acuerdo con una nostalgia de la comunidad que adquiere un poder de seducción paradisíaco. Esta mezcla de determinismo histórico y de voluntarismo puede hallarse en numerosos proyectos políticos: sin ir más lejos, el propio esquema marxista lo contiene y ha sido base de la mayor parte de tensiones internas que tal tradición ha padecido, cuando la razón histórica ha interferido en la voluntad de sus intérpretes –en el doble sentido hermenéutico y escénico de la expresión.

DE CARROLL A CAMUS

Tan reiteradamente se hurga en *Alicia a través del espejo* para que el bueno de Tentetieso nos recuerde la propiedad del significado de las palabras, que resulta casi obsceno recurrir a esa iniciación juguetona

a un tema crucial de nuestro tiempo. Lo que podía parecer un simple vericuetos en una experiencia infantil, heredada de la impresión que nos produce el intento de nombrar el mundo como la primera forma de adquirir consistencia humana, reconociendo lo que uno es mediante la capacidad de dar un nombre y darse a conocer; lo que podría parecer un simple cuento victoriano en la era de la hipocresía social, una metáfora sobre la falsificación, ha necesitado de una horrible verificación en el siglo XX. En él, las palabras han sido lo bastante recalcitrantes como para que Adorno pudiera referirse, después del exterminio nazi, a la imposibilidad de escribir un poema sobre Auschwitz. Una afirmación que implicaba una tensión más honda entre signos y acontecimientos, llamando a una descodificación absoluta de lo que hasta ese momento nos habían proporcionado como lenguaje inteligible. Se nos proponía reiniciar el programa, edificar un nuevo vocabulario en el que las cosas adquirieran su sentido, tras haberlo vulnerado. Víctor Klemperer, en sus diarios o en el análisis de la lengua del nazismo, LTI, pasaba a indicar la forma en que las advertencias otorgadas a la traviesa y desconcertada Alicia adquirirían una siniestra tonalidad en el nuevo siglo: ¿qué podía significar, por ejemplo, libertad cuando esta palabra sagrada se colocaba en el frontispicio del campo de exterminio? ¿Qué podía significar trabajo? ¿Qué podía significar camaradería, fraternidad, derechos, comunidad, autoridad, poder, hombre...?

El siglo XX no ha sido el siglo de los crímenes, sino de las masacres acolchadas con las grandes Causas. Y esas Certezas Absolutas han ido acompañadas, por su simple lealtad a la lógica, de la imposibilidad de la existencia de otra certeza y, por tanto, de la reducción del espacio de decisión individual. Los individuos eran bien poca cosa en comparación con ellas. ¿Qué podía ser ese Hijo de Hombre que sólo veía, «un puñado de imágenes rotas donde golpea el sol», según cantaba el gran Eliot en las inmediaciones de la catástrofe? ¿Qué podía ser el humilde ciudadano en comparación con las grandes palabras, con los grandes destinos, con la ley de la necesidad histórica, con el futuro radiante del proletariado, con el fervor con que se defendía la raza elegida, con los derechos de un pueblo definido por quienes podían hacerlo, con la anhelante respiración de la Tierra y los Muertos, con la sombría tarea de preservación de la Sangre, con la valerosa disposición a convertir el si-

glo de la libertad en el siglo de una entusiasta penitencia? Ha sido un largo deambular por el desierto, un risueño y sacrificado viaje depurador para ir adquiriendo conciencia de lo que se es, para ganarse el derecho a ser, para palpar nuestra esencia por fin libre de las ataduras y las resistencias morales de la Ilustración y del liberalismo.

El siglo XX fue el siglo de una Utopía palingenésica: un filo nihilista desde el que pudiera convalidarse el regreso a los orígenes rompiendo con lo existente. El futuro se convertía en el principio de los tiempos, el horizonte pasaba a estar a nuestras espaldas, nuestra edad se invertía en la búsqueda de nuestra infancia colectiva. El «siglo del miedo» de Camus no lo fue por la magnitud de sus catástrofes humanas. Lo fue porque todo se hizo en nombre de algo, porque la Razón impedía la gratuidad del crimen y forzaba a la víctima a convertirse en portadora de su propia responsabilidad, de un estar ahí para verificar la realización del verdugo, para anunciar la inocencia de éste. El cumplimiento de la libertad era la servidumbre ajena. El certificado de la emancipación era la esclavitud del otro. La Fe de Vida era la muerte de los demás. Sí: todo se hizo en el nombre de algo, teniendo que recurrir a una palabra que nos justificara, a un término con un significado suficiente para encubrir el crimen y convertirlo en un ritual beneficioso.

GEOMETRÍAS VARIABLES...

A veces, lo indoloro de unas declaraciones nos acerca al carácter anestesiado de una sociedad. Lo estupefacto de nuestra cultura se puede mostrar en una anécdota que sólo se resalta por su carácter de normalidad, cuando debería destacar en un paisaje normal, en el que ella misma se convirtiera en un accidente. Hace algunos meses, la máxima dirigente de EA era entrevistada en Barcelona Televisión y conectaba con el pulso verbal al que el nacionalismo, con la complicidad incomprensible de la izquierda, ha acostumbrado a este país. Hablaba de la necesidad de establecer una relación nueva, más ajustada a los derechos del pueblo vasco –no de todos y cada uno de los vascos–, entre las instituciones de Euskadi y el Estado –no entre dos instituciones estatales de ámbito de gestión distinto–. Lo que dejaba estupefacto fue la tranquilidad con que el diálogo fue sustituido por

la simple declamación, y cómo ésta se atestaba de afirmaciones que no necesitaban de argumentación alguna, sino que, en su esplendor estético, saltaban a la vista y en su pesadumbre heideggeriana, estaban a la disposición del Ser, sin necesidad de que éste se justificara. Se situaba como un retorno a la normalidad lo que era una declaración del estado de excepción, como una aplicación de las reglas del juego lo que era su ruptura y como unanimidad lo que se quería hacer colar como pluralidad. Podemos reconocer que el nacionalismo ha ganado la batalla en un campo de confusión inicial, que acaba dando su tono a todo lo que se expone: la afirmación de la comunidad nacional, como base de soberanía opuesta a las condiciones actuales de la nación soberana articulada en Estado. Se habla, por un lado, de la comunidad nacional y, por otro, del Estado. No se considera que la comunidad forma parte de la Nación ni que las instituciones que proceden de la aceptación de la soberanía nacional española, a través de las cuales se adquiere el derecho mismo a gobernar sobre ciudadanos que no han votado las opciones nacionalistas, son Estado. Ni siquiera se considera, por ejemplo, que lo único que me obliga como ciudadano a obedecer las órdenes de mi conseller de Universitat, militante de Esquerra Republicana, que no ha prometido ni la Constitución ni el Estatuto, son esas mismas normas que me permitirían la desobediencia civil frente a quien firma decretos que esas leyes legitiman. Semejante escándalo sólo provocaría la atonía europea, incluyendo algunos países donde no sólo es inimaginable que alguien llegue a ser ministro repudiando el orden constitucional vigente –aunque sea para cambiarlo desde la legalidad– o que sea diputado en un órgano de la soberanía nacional española cuando no se reconoce la existencia real ni de esa soberanía ni de España. En algunos países, por el contrario, tales fuerzas serían ilegalizadas, como se hizo con el Partido Comunista Alemán en 1956 –gobernando un partido que compartía Internacional con el PNV y con UDC, por cierto–, de la misma forma que se ilegalizó el Partido Socialista del Reich en 1952: por no aceptar las Bases Fundamentales de la República, a lo que los socialdemócratas añadieron un decreto «sobre los radicales» que impedía ostentar función pública o realizar charlas en espacios académicos a los militantes de opciones no constitucionales. Esa misma Europa atónita es la que podría recordar la

forma en que se trató el terrorismo en la Italia de los años 80, como un acto de delincuencia al que nadie quiso dar justificación o cobertura política, a pesar de que la extrema izquierda y la extrema derecha liquidaran a casi mil personas en diez años, sin que ni el PCI ni el MSI –y no digamos el resto de fuerzas– se sintieran obligados a considerar la benevolencia del discurso «previo» a los actos ni los matizaran hasta conseguir envolverlos en una trama de justificaciones que los envolvían en una niebla de paradojas. O esa Europa en la que las comparaciones a Irlanda deben de resultar, por lo menos, seductoramente apócrifas: el País Vasco no es un territorio independiente con una zona ocupada –vamos a ponernos en el lugar más favorable al discurso nacionalista–; el ejército español no patrulla por el País Vasco; y, sobre todo, no hay una guerra civil entre dos comunidades armadas con los mismos recursos de violencia. Puestos a comparar, señores, vuelvan la mirada a una Italia –ya que no desean hacerlo al caso alemán– en el que, desde hace 25 años, no muere una sola persona por acto de terrorismo, simplemente porque todas las fuerzas parlamentarias, incluyendo las que eran aludidas por los terroristas como posibles interlocutores, se negaron a considerar que el tema tuviera algo que ver con la política: nunca Berlinguer o Almirante hablaron del «conflicto» italiano. Conflicto en el País Vasco, terrorismo de Estado en Irak: desde luego, las palabras tienen dueño, Alicia. Esa misma Europa podrá decirnos, con sensatez –aunque la cautela y el respeto se lo han impedido hasta ahora–, que cuando aclaremos si España existe o no, se lo hagamos saber, tras contemplar asombrada y conmovida cómo éste no es sólo el país donde se sigue matando por motivos políticos mientras quienes no lo condenan y llegan a exaltar a los asesinos están en las instituciones con financiación a cargo del presupuesto. No. Este es el país donde se permite que el discurso de una minoría en su propio ámbito de deliberación y acción política determine el ritmo y el espacio de debate político nacional. ¿Qué se opinaría si la discusión normalizada fuera la plataforma anticapitalista del último congreso de Izquierda Unida? Al PSOE nunca se le ha ocurrido operar de esta forma. Sin embargo, sí se le ha ocurrido incurrir en un proceso de legitimación –lo que los franceses llaman, sin tapujos, lepenización cultural– por la vía de reconocer que los planteamientos nacionalistas nos deben interesar

a todos, no sólo a ellos, y que todos –la inmensa mayoría– debemos asistir a esa realidad, nos guste más o menos, porque se ha aceptado la versión más honda del discurso antidemocrático nacionalista: es una verdad que prescinde de su apoyo electoral a la hora de ser tenida en cuenta. La legitimación pasa a obtenerse en los propios recursos ideológicos del nacionalismo asumidos por las otras fuerzas políticas. Ese proceso de contaminación es el que le da su verdadera fuerza: no representarse solamente a ellos, sino querer ser lo que representa a todo el mundo, con mayor o menor intensidad. Hacer de su propuesta la base común de toda opción democrática, y proponer que se parta de ahí a la hora de hacer distinciones entre propuestas políticas diferenciadas. La conversión de CiU en una fuerza inclinada por la pendiente del nacionalismo radical, su peneuvización, tan alejada de los planteamientos iniciales del pujolismo, hacen verdad lo que hace tiempo planteé como presunción: que el pujolismo iba a crear un atmósfera en la que su liderazgo sería relevado, aunque a costa de mantener y exasperar el discurso nacionalista como principio constituyente de Cataluña. Lo cual no implicaba sólo un asunto de los catalanes, sino que pasaba a convertirse en un problema de gobernabilidad y respeto a la soberanía de los españoles. Se me respondió, entonces, que el problema era el terrorismo vasco y que yo exageraba el problema, a lo que respondí que el terrorismo vasco servía de coartada para que el nacionalismo con más opciones de desintegración política española se situara en un ámbito de inocencia política, de estrategia democrática. Advertí que el nacionalismo catalán, no el vasco, marcaría la agenda política española, porque en Cataluña se había producido la fusión de todas las opciones políticas en ese recipiente constitucional identitario, fuera del cual se pierde la ciudadanía; que la decisión del PSC y de IU de jugar esa carta convertían el nacionalismo en un tema que no afectaba a los nacionalistas solamente, sino que convertía a éstos en los representantes más coherentes de la comunidad nacional, y que acabaría por determinar un crecimiento exponencial del independentismo, cuya congruencia con el proyecto nacionalista era percibida mejor por los ciudadanos.

Se ha ido estableciendo, en una lluvia fina que ha construido una consistente trama de complicidad social y de honesto autorreconoci-

miento de millones de ciudadanos, que una cosa es la soberanía comunitaria y otra, muy distinta –incluso opuesta–, la soberanía de la nación española. Una contradicción que no se oculta. Y que, lejos de ser un instrumento para arrebatarse legitimidad al nacionalismo que no reconoce las instituciones votadas incluso en la comunidad autónoma que gestionan, sirve para quitársela a las instituciones estatales vigentes, negando el origen del poder en el que se basan. Se establece, así, un campo que define el problema en la medida en que contiene ya la solución. Los códigos lingüísticos utilizados (distinguir entre Estado español y Cataluña-Nación es la más frecuente de dichas añagazas) han conseguido codificar la mayor parte de los mensajes sociales a través de los cuales las personas comprenden un factor fundamental, que es el del gobierno y la representación legítimas. Han situado la posibilidad del diálogo estableciendo, a través de una prolongada lucha cultural, un punto de partida que no existía hace treinta años, como lo prueban los resultados electorales obtenidos regularmente por los nacionalistas antes de que alcanzaran el poder perrechados por su aceptación de las normas vigentes. ¿Cuál es el hecho construido desde las propias instituciones denunciadas ahora? La existencia de una comunidad nacional con soberanía compartida como problema transitorio que sólo se resolverá democráticamente devolviendo la soberanía a quien es su propietario: el pueblo vasco, el pueblo catalán. Sabían lo que hacían, al entender que esa contradicción de soberanías acabaría por exigir la desaparición de la opuesta.

Sin embargo, no sólo se trata de eso, sino de la forma misma en que se contempla la afirmación de la comunidad nacional como equivalente a la nación constituida jurídicamente. Pues la comunidad nacional sin Estado gana fuerza en la medida en que esa misma carencia de proyección jurídica, convertida en un Principio de Esperanza, pasa a determinar la unanimidad del sujeto que carece de una y posee la otra. El pueblo deja de ser una suma de ciudadanos equivalentes, cada uno de los cuales dispondrá de su propia opinión sobre cualquier cuestión que afecte a su existencia. Frente a ello, el nacionalista pasa a entender que el ser social supone la abolición del individuo: no vale la afirmación de un personalismo citado a veces como equilibrio entre la comunidad y el individuo. Ese esquema sólo serviría si, al otro lado del debate, se encontrara quien defiende la

imagen robótica de un individuo aislado, solitario, sin personalidad colectiva alguna. Si el esquema liberal fuera la propia caricatura que se diseña desde la habilidad de sus adversarios. No hay, no ha habido nunca en el discurso del liberalismo esa versión, pues nadie en su sano juicio dejaría de considerar que el ser humano es, necesariamente, un ser social.

Esa forzada caricatura me autoriza, dada mi especialidad, a señalar la existencia de lo que no lo es, sino que expone un principio plasmado en los orígenes de un discurso comunitarista español que no aceptaba la nación liberal. ¿Valdrá la pena recordar aquí cómo indicaba Ramiro Ledesma, en *La Conquista del Estado* de 1931, respondiendo implícitamente a Ortega, que el Individuo ha muerto, que lo que existía, desde que el individuo estaba en un colectivo, era una conciencia íntima irrevocable (como si se tratara de un asunto privado entre Dios y el hombre) y la vida social en la que el individuo era fundido, integrado sin voluntad personal en la gran voluntad comunitaria? Y eso se publicaba poco después de que Ortega, alarmado por las doctrinas que se estaban imponiendo en Europa, escribiera, en el volumen VIII de *El Espectador*: «ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín. El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino».

El proyecto político nacionalista no se ve a sí mismo como una opción entre otras, sino como la emanación directa del Ser, como su exhibición, como su representación, como su forma. El campo de la política es sustituido por el de la estética. Pues, en realidad, el desplazamiento de la sociedad entendida como suma de individuos autónomos y relacionados, dependientes y libres en una compleja trama de mutuo interés y necesidad, de competencia y solidaridad, pasa a sustituirse por una escenificación de la comunidad, que puede hablar como un organismo vivo a través de una sola voz, de un solo criterio, que es su propia manifestación de conciencia. El nacio-

nalismo no es una propuesta que aparece en el seno de la nación, sino la versión política de la nación unificada. Por ello, cuando la portavoz de Esquerra Republicana indica que el PP tiene que pedir perdón al pueblo catalán, poco le importa que el Partido Popular en Cataluña tenga prácticamente los mismos votos que su partido. Le importa menos que el 90% del censo de los catalanes no haya votado a ERC a la hora de hablar en nombre de la totalidad de la nación, tolerando a los otros a que hablen en nombre de esa zona gris a la que se le concede el derecho a la existencia en territorio nacional, en cultura propia. No importa que la mayoría de los catalanes se sienta española. Nadie les ha pedido su opinión: la nación no es propiedad de quienes viven en un territorio, sino un hecho innegociable, irrevocable.

La aproximación histórica al nacionalismo no puede prescindir de esa mirada desde el presente, que no crea un anacronismo como podría parecer en una primera aproximación, sino que proporciona la perspectiva de cómo han podido ir desarrollándose realmente las cosas. Ese «realmente» no excluye algo que constituye parte de la realidad, que son las percepciones, las construcciones imaginarias, las representaciones con las que el mundo adquiere un sentido. Esta «forma de ver» es parte de la realidad porque define y decide voluntades, o las limitaciones en las que una voluntad se desarrolla, el espacio cercado en el que la libertad apacienta sus rebaños, delimitados por esos márgenes que constituyen su propia percepción del lugar que ocupan en el mundo y de la posibilidad de modificarlo.

Por ello, el presente nos exige atender a esta contundencia de la normalización del nacionalismo: algo que, probablemente, ni siquiera sería una cuestión de actualidad en otras democracias menos atentas a flancos ideológicos de insoportable levedad. Tenemos que contemplar una sociedad con pulsaciones patológicas siendo vistos, a la vez, como si los analistas armados de la sensatez con que se miran estas cosas en nuestro entorno fuéramos impurezas políticas de las que defenderse. Es necesario señalar que, en la España actual, por responsabilidad del Gobierno socialista y de una determinada estética de la izquierda, se ha construido una atmósfera moral indeseable. Pues no sólo se trata de la discrepancia en la que puede señalarse la incorrección de determinadas actitudes políticas, de la normalidad

con que se asiste a la expresión de quien piensa de otro modo. Aquí nos estamos jugando algo mucho menos higiénico o mucho más higiénico, depende de la posición de cada uno y del sentido dudoso que el sintagma «higiene social» ha tenido en el siglo anterior y que conozco demasiado bien. Lo que nos jugamos es el sentido mismo de la legitimidad de nuestro vecindario, de nuestra existencia colectiva como entidad reconocible, de vivir en una nación que es aceptada, soberana y articulada políticamente como suma de ciudadanos. Nos jugamos todo eso porque el debate que se ha colocado en primer lugar no es sólo el de los derechos de unas comunidades, la ampliación de sus competencias, sino su conversión en Estados con una cultura edificada sobre criterios de unanimidad cultural, algo que procede de una vieja herencia en el País Vasco y en Cataluña y que, en su momento, la izquierda fue capaz de detectar, para abandonar la percepción de sus riesgos en la dinámica de la posguerra. No se trata sólo de la ruptura del pacto de la Transición, que sería reformable por la voluntad de los ciudadanos: se trata de negar la existencia de ese sujeto mismo dotado de voluntad para hacer las cosas, estableciendo que, más allá de él, se encuentra una trama de entidades históricas que lo superan. Lo que algunos toman como problema o como solución –la reforma institucional– no es un final, sino un principio; no es un problema o una solución, sino un campo de juego, un escenario, cuya aceptación implica ya la aceptación de las condiciones puestas por el nacionalismo: la voladura del concepto de Estado-Nación tal y como se ha conocido en la democracia y su sustitución por las propuestas realizadas en las utopías de homogeneidad cultural que dieron paso al organicismo nacionalista de la primera mitad del siglo XX, que siempre se vio como respuesta al liberalismo y no como continuidad y autentificación de éste.

Se trata, pues, de la capacidad de falsificación del escenario mismo en que se desarrolla nuestro sistema, al hacer equivalente el nacionalismo y la democracia. No sólo se habla de nacionalistas democráticos y no democráticos –cuando lo más correcto sería referirse a los violentos y a los que no lo son, algo que no es exactamente lo mismo, como lo demuestra el hecho que Jean Marie Le Pen no es demócrata y, al mismo tiempo, no utiliza la violencia como estrategia fundamental de su proyecto político–; se habla del déficit demo-

crático que sufren quienes no *son* nacionalistas, dilatando las articulaciones de la lógica hasta que crujen. Pues el argumento empezó señalando que los demócratas tenían que demostrar que lo eran mediante la aceptación del nacionalismo de los otros, y ha acabado estableciendo una penosa relación entre el ser nacional y el no ser de los antinacionalistas. En su misma fortaleza semántica, esta distinción opera en perjuicio del concepto liberal de nación: pues se establece la propia posición como carencia, mientras la del nacionalismo se presenta como consistencia. Por otro lado, el simulacro de convivencia que se exhibe indicando que no pueden criminalizarse las ideas contiene parámetros de cinismo y de incorrección argumental. De cinismo, porque las ideas del Partido Popular han sido sistemáticamente criminalizadas, hasta el punto de establecer su relación causal con el terrorismo islámico y con el belicismo; cínicas, también, porque esta acusación ha podido combinar reiterados ataques a la soberanía nacional española por parte del nacionalismo para, después, indicar que el Partido Popular entregaba España a los Estados Unidos, algo que debería dejar indiferente a quien no se siente patriota español. Son incorrectas argumentalmente porque las ideas, y no sólo las conductas, pueden ser criminales: ¿o es que no se establece, con el aplauso de quienes se quejan de la ilegalización de Batasuna, el entusiasmo por la represión de grupos neofascistas, a quienes se requisan materiales, se cierran librerías o se mete en la cárcel por negar el Holocausto? ¿Se ha quejado alguna vez cualquiera de las fuerzas que hablan de la criminalización de las ideas de la constancia penal de la exaltación de la xenofobia? Y, por otro lado, ¿puede considerarse ilegítimo mantener un proyecto político que advierte del riesgo del nacionalismo en sí mismo, aunque sus protagonistas no utilicen la violencia, como un discurso que contiene parámetros escasamente democráticos, con la misma legitimidad y legalidad con que Izquierda Unida considera que la economía de mercado contiene elementos de explotación y deshumanización que hacen de sus gestores una especie de siniestros administradores del sufrimiento ajeno?

Bastaría con examinar la forma en que el clima ciudadano de este país ha sido vulnerado por los principios nacionalistas –además de intimidado por el asesinato de un millar de personas y la constante posibilidad de que el suceso se repita– para plantear hasta qué punto el

discurso nacionalista ha podido presentar ese paisaje de anormalidad. Hasta qué punto es violento en su esencia o contiene rasgos de intolerancia porque le resulta imposible actuar de otra manera. El nacionalismo no preserva un poder relativo, un área de pensamiento a compartir, sino que es representación de un Absoluto. Establece, para quienes son «ajenos» un territorio de ausencia de peso moral, donde quienes no son nacionalistas se presentan como una oquedad ideológica, una falta de carácter cívico, una ausencia de sentido comunitario, una falla de solidaridad, un atroz individualismo que desconoce que el hombre sólo existe, tal y como lo conocemos, a través de sus vínculos sociales. Tal vez el mayor crimen contra una ideología es desfigurarla para transmitir su caricatura, mientras quien la hace adquiere el semblante de un perfil normal. Los portadores de ese criterio de posesión absoluta de la representación de la nación, es decir, voz a través de la cual se expresa la soberanía colectiva, no pueden por menos de presentarse como la forma de ser normal, achacando a sus adversarios la desdichada existencia de una in-formal existencia o, peor aún, de una de-formidad. En la Alemania de los años 30, se inventaron dos fórmulas para ello: la de los *Gemeinschaftsfremde* o «ajenos a la comunidad» y la de los a-sociales, para determinar que los individuos que no coincidían con la concepción comunitaria racial de los nazis no disponían de receptores de convivencia: no eran parte de la sociedad, sino fragmentos desprendidos de la misma. Fíjese que no se les llama antisociales: la partícula es, simplemente, la que expresa una evidente negación del ser, no una acción condenable.

No resulta extraño que quienes han formado su espíritu en un medio calibrado de acuerdo con estas normas de medición, no quieran estar en el lado del antinacionalismo. ¿Cómo podría quererse vivir al Este del Edén, haber asumido la normalidad decretada desde los pacientes de ese Berghof de *La montaña mágica* que contempla el mundo desde su propia enfermedad normalizada? Quienes se encuentran en un paraíso artificial lo prefieren al infierno auténtico, algo que los estudiosos de las patologías mentales conocen perfectamente, al estudiar a quienes viven su dicha falsificada por temor a enfrentarse a una realidad que no les gusta. Pero es, claro está, el caso de los pacientes, de quienes han sufrido una terapia permanente en estos años. ¿Qué decir de quienes los han domesticado, de quienes les han

creado los reflejos pavlovianos indicándoles que la democracia es eso, que los enemigos de la democracia están a ese lado del espejo, seres monstruosos, incomprensibles? ¿Cómo arrebatarnos la fascinación estética y estupefaciente de esos lenguajes tan curiosos como licencias poéticas, que dan una atractiva envergadura misteriosa a las palabras diciendo que «Cataluña piensa» algo, o quienes hacen un juego de manos de menor diámetro pero con el mismo centro geométrico, al señalar que «los catalanes decimos» desde un orgulloso 15% de electores y menos del 10% del censo? Y eso ocurre porque nadie, ningún funcionario de las televisiones autonómicas, ningún intelectual a sueldo de generosas prestaciones gubernamentales, se digna recordarles que tan catalanes son quienes son nacionalistas como quienes no lo son. Porque muy pocos tienen el coraje de decir lo evidente, como el socialista Félix Ovejero, que en *El País* comentaba que los nacionalistas no representan a la nación, sino sólo a los nacionalistas. Porque pocos resaltan la curiosa mezcla de desprecio por los habitantes de un país y de amor al país inerte del que hacen gala quienes hablan del derecho a la autodeterminación, mientras lo niegan en sus propias actitudes, cuando la mayoría considera algo distinto a lo que ellos piensan.

Sin embargo, la delación misma de esa contradicción es ya una entrada en el terreno de juego que han querido diseñar los nacionalismos, pues sólo aquí ha adquirido visibilidad y rango de debate esa alusión al derecho a la autodeterminación de una comunidad nacional, como si una parte importante de los españoles careciera de libertad, simplemente porque se discute lo que en ninguna otra parte de Europa occidental se ha hecho: la existencia del Estado Nacional que hereda la tradición liberal, para ir en busca de una concepción comunitarista que aspira a la realización de la nación cultural en un Estado que edifique su conciencia unánime. No nos debería preocupar que los nacionalistas sonrían ante la contradicción de hablar en nombre de la totalidad del pueblo y obtener un resultado electoral tan poco acorde con esa pretendida voluntad nacional oculta: ellos saben que la Verdad no depende del voto, algo que recuerda en demasía ciertas expresiones utilizadas sobre la Patria en los años 30, realizadas desde posiciones políticas que se suelen considerar ajenas. La responsabilidad no les corresponde a ellos, sino a quienes han

aceptado, desde el principio, que esos planteamientos determinaban la posibilidad de la convivencia: de quienes han construido comunidades excluyentes o franjas abundantes de discurso nacionalista desde las instituciones, para indicar que hablaban desde la sociedad o, peor aún, desde la comunidad silenciosa, eterna, no necesariamente expresada en términos electorales. La responsabilidad ni siquiera es del nacionalismo, pues éste hace su propio juego. El escándalo es el que provoca el que, sin serlo, por pura aritmética parlamentaria y escenificación del diálogo como virtud en sí misma, ha considerado que la dinámica nacionalista era la garantía de una España plural, para encontrarse con que tal pretexto era sólo un primer tramo del recorrido, cuyo verdadero destino era la superación misma de España y la rectificación del concepto político de la Nación. Aquí, por tanto, no estamos planteando un debate sobre la correcta inserción de todos en un marco jurídico distinto, reformable. Aquí estamos delineando una metamorfosis que delimita lo propio y lo extraño, esa endiablada estructura binaria de los *Volksgenossen* y *Gemeinschaftsfremde* que inspiró el mayor de los proyectos de conversión de la comunidad nacional en Estado, proceso de identificación que establecía quiénes eran los Gregor Samsa a través de los cuales la familia adquiriría conciencia de su normalidad, de su identidad presentable, de su solidaridad de seres normales.

...Y GEOGRAFÍAS PERPETUAS

No mucho después de que aquel judío alemán que vivía en Praga creara al individuo que, «tras un inquieto sueño despertó convertido en un nauseabundo insecto»; poco después de que Kafka trasladara al caos y la deshumanización la máquina burocrática que fascinara a Max Weber; poco después de los esfuerzos de racionalización política y de la percepción literaria, un burgués ilustrado que acababa de escribir la mayor de las novelas de su tiempo, un Thomas Mann de cincuenta y cinco años, se dirigió al público que aguardaba una lectura literaria para pedirles excusas: «Mis queridos oyentes, ignoro si puedo contar con su comprensión para la decisión un tanto extravagante que he tomado al pedirles su atención esta noche.» ¿De qué iba

a hablarles el gran novelista convocado para realizar una lectura de una novela a medio escribir? Con humildad, Mann pide que no se le tenga en cuenta la arrogancia de su llamada, como si se tratara de un nuevo Fichte. Quiere indicar la comprensión del monstruo que se avecina, tras unos resultados electorales que han dado a los nazis seis millones y medio de votos en septiembre de 1930: «Para convencer el sentimiento de las muchedumbres, el nacionalsocialismo no habría podido adquirir la potencia y la amplitud que ha testimoniado ahora si, con la inconsciencia de buena parte de sus propagadores, no hubiera recibido de determinadas fuentes espirituales un apoyo que, como todo espíritu nacido de la actualidad, posee una verdad, una legitimidad relativas, una cierta necesidad lógica y el beneficio de la realidad popular del movimiento (...). Se trata del sentimiento que lo había precedido, como profecía intelectual y como crítica de la época: el sentimiento de encontrarnos en el gozne de una era que anuncia el fin de la época burguesa salida de la Revolución Francesa y de su mundo ideológico. Un nuevo estado de ánimo de la humanidad, que no tendría ya nada en común con la mentalidad burguesa y sus principios –libertad, justicia, cultura, optimismo, fe en el progreso– fue proclamado y se expresó en arte por sus gritos expresionistas, en filosofía por renegar de la fe en la razón (...) por una reacción irracionalista que colocaba la vida en el centro del pensamiento, colocando sobre el pavimento tan sólo las fuerzas que dispersan la vida: las del inconsciente, del dinamismo, de las tinieblas fecundas (...) De esta religiosidad de la naturaleza que por su naturaleza tiende a lo orgiástico, procede buena parte del neo-nacionalismo de nuestro tiempo. Representa una progresión del nacionalismo burgués del siglo XIX formado por elementos fuertemente cosmopolitas y humanitarios y equilibrándolos con sus contrarios.» Thomas Mann tituló su discurso «Un llamamiento a la Razón», en plena observación, aterrada y lúcida, de lo que era la expansión de una sociedad en la que los principios de liberación comunitaria se presentaban como el rechazo del Estado jurídico heredado de la tradición liberal. Frente a ellos, se levantaba la comunidad nacional orgánica decidida a iniciar un proceso de depuración de la idea misma de sociedad de ciudadanos que se dotan de un instrumento de representación política plural, para pasar a exhibir su regreso a un estado que no era –como creía

Mann— previo, sino posterior. Correspondía a una forma perversa de afrontar las fracturas sociales, los problemas de la desigualdad social abismal, del desempleo creciente, de la anomia urbana, de la pérdida de referencias, de la precariedad, por una palabra que contenía un sentido cálido: la comunidad.

Mann hablaba de una herencia espiritual: la que podía haber proporcionado Ferdinand Tönnies al hablar de una *Gemeinschaft* frente a la *Gesellschaft* de tradición liberal francesa, como Barrès se había dirigido, en sus novelas de la «energía nacional», al sentimiento de los Deracinés compensados por el reencuentro con esa comunidad orgánica rescatada del fracaso de la nación de ciudadanos. Una comunidad que se sobreentendía, que se daba por supuesta, que estaba ahí, anterior, irrevocable, sin opinión alguna que mereciera argumentarse, receptora sólo de la expresión que se manifestaba en el propio movimiento estético de su escenificación nacionalista. Como lo indica Barman, el sentido comunitario exigido por Tönnies no es un entendimiento como punto de llegada, como resultado de la resolución de los conflictos e intereses de los individuos: es un punto de partida. Se procede comenzando por el encuentro de una identidad que no tiene posible fundamento discursivo, sino mera aceptación y exhibición estética. La metafísica nacionalista se expresaba en la metafísica del artista, en un «estilo nacional» que representaba el ser único de la comunidad, como el proyecto nacionalista deseaba construir una sociedad culturalmente homogénea, para poder decir, a continuación, que no se trataba de un artefacto diseñado desde las instituciones, sino del hallazgo de un Ser auténtico, rescatado entre las ruinas de la nación liberal, artificial, negociable, contractual, jurídica, con ideas de soberanía que carecían de la potencia telúrica y visceral de la nación natural. La revisión cultural se plantea, de esta forma, como algo distinto a lo que en realidad es: no se presenta como resultado de un proyecto político entre otros, sino como el verdadero hallazgo de una soberanía que el liberalismo no ha querido conocer, que ha ocultado, que ha sepultado bajo el constitucionalismo pluralista. El individualismo liberal, que parte de los derechos de cada uno para reconocer los de todos y cada uno, es rechazado a favor de una innovación con singular potencia modernizadora porque, paradójicamente, se revista del prestigio de una tradición rescatada, de una vuelta al paraíso

perdido, de un regreso a los orígenes vulnerados. La calidez y éxito del discurso consiste en la capacidad que posee de sustituir la libertad y su precariedad por la seguridad comunitaria que sólo comprende la soberanía de todos, pero niega la de cada uno.

Para ello, la comunidad orgánica se construye, desde finales del siglo XIX, como una reivindicación de una identidad vulnerada por los intereses dinásticos y Estados liberales. Dos formas de artificio que deben ser desintegrados a favor de esa búsqueda del propio lugar y del espacio ajeno. De lo que ha sido siempre, en el fondo la realidad, la identidad precisa, que se ha ido borrando cuando los perfiles de la comunidad han sido sacrificados en los artificiosos materiales jurídicos del racionalismo liberal y de los principios de representación heredados de las revoluciones burguesas.

La formación de identidades supone construir una comunidad imaginaria que debe realizarse, que se pre-siente para verificarse: el proyecto nacionalista se desarrolla en ese proceso de purificación, de encuentro con la intimidad del ser comunitario, en lucha contra las capas de racionalidad jurídica que quieren destruir su autenticidad. Se refugia en lo que se sacraliza como factor que no es individual, sino perteneciente a la comunidad, y a través de lo que yo mismo paso a ser parte de ella: a través de la lengua, en el pangermanismo, a través de formas religiosas ortodoxas en nacionalismos balcánicos, a través de criterios raciales en ambos casos, recurriendo a un principio visible e íntimo al mismo tiempo, y que no depende de la propia voluntad, sino de la asignación de un destino. Los proyectos de comunidad nacional unánime pueden fracasar temporalmente, como ocurre con el pangermanismo y el nacionalismo italiano, pero se imponen más tarde en forma aún más virulenta, aprovechando los mitos creados por la experiencia de la Gran Guerra, que parece verificar a escala de masas lo que se ha dicho desde ese neonacionalismo organicista, negando las ideas universalistas, contractuales y de progreso que proceden del liberalismo. La Gran Guerra expresa estéticamente la unidad nacional, la versión comunitaria que adquiere el derecho a constituirse en un Estado Nuevo, que no sea el resultado de un proceso jurídico, sino la abolición misma de la política y la traslación del permanente estado de excepción a la preservación de la unanimidad nacional de la comunidad, recurriendo a la coerción, a la violencia, a la intimida-

ción de todo aquello que no es y que en su propia existencia ayuda a negar la comunidad, tratando de envilecerla con procedimientos de representación poco auténticos.

La identidad nunca supone saber lo que somos, sino comenzar por señalar quién no pertenece al propio grupo. La identidad sacralizada sustituye a la identificación como proceso, se convierte en una sola identidad y niega la existencia de numerosas identidades individuales. Deja de importar el principio de soberanía heredado de la moderación, de la carencia de dramatismo, del conflicto normalizado, de la pluralidad real. Todo ello pasa a la radical creencia en que la comunidad es un factor natural a rescatar culturalmente, una realidad sepultada a la que hay que sacar a la luz a través de una inyección de conciencia de unanimidad. Toda identidad se constituye sobre la base de un agravio, pues sólo la derrota permite comprender las condiciones de esa vida subterránea. El descubrimiento del adversario radical, de quien no puede pertenecer a la comunidad aunque quisiera, rompe el principio mismo de nación y Estado liberales, pero conecta con una sociedad que ha vivido la experiencia extrema de la Gran Guerra y ha percibido su capacidad de fascinación, su ruptura con los valores del siglo anterior, su capacidad de convocatoria a medida que las sociedades se fracturan en la crisis de entreguerras. En busca de esa entidad poderosa, auténtica, ¡qué poco puede ofrecer un discurso de sociedad abierta, de contrato entre individuos libres, sin vínculos con la tragedia colectiva, asistiendo a sus problemas y tratando de hallar una opción laica para solucionarlos!

Ni siquiera los países que no participan del conflicto se libran de esa indignancia moral, de esa materia de intoxicación, de vida intensa y tenebrosa, pero mejor que la carencia de esa intensidad de pertenencia excluyente, de delimitación radical con que se compensan los problemas cotidianos, con las que se adquiere una perversa noción de sujeto histórico, de heroísmo invulnerable, justamente cuando la desolación de las circunstancias sociales y económicas puede ofrecer un territorio más amplio para la expansión de este sentimiento. En la península, el territorio acotado por el organicismo carlista será revisado por un discurso que adquiere una modernización paralela a la del tradicionalismo, con la aparición del nacionalismo vasco o del catalanismo político. En ambos casos, la vinculación con un principio anti-

democrático es fundamental, sean las aseveraciones de Sabino Arana o la trayectoria que se recorre desde el catalanismo ruralista, folclórico y antipolítico, hasta el modernismo urbano, intervencionista en las elecciones, lúcido en su ocupación de espacios de poder social, desde los que se transmite esforzadamente el proyecto de constitución de una comunidad nacional que carece de Estado y tiene que moldear su conciencia preservando la lengua, ocupando Ateneos, escribiendo su historia, constituyéndose en una tradición actualizada, legitimada por el pasado, por la permanencia de una cultura que sólo se pone en orden tras la conquista de espacios institucionales. Tales son los espacios de negociación para pasar a la influencia sobre la política española, de la que habrán de brotar los segmentos radicales que se plantearán, lógicamente, la necesidad de concluir el proceso a través de la independencia. La proclamación del Estado catalán fracasa en 1931 y en 1934. La obtención del Estatuto es presentada hoy día, en los medios nacionalistas e incluso entre quienes no se lo consideran, por un proceso de normalización cultural –como es el caso de *Iniciativa per Catalunya*–, como una frustración del destino y la voluntad del pueblo catalán. Sobre esa frustración y sobre la interpretación de la guerra civil española y el régimen franquista en una clave de conflicto entre España y Cataluña, se construirá la mitología indispensable para verificar toda comunidad sacrificada. Sobre esa reclamación de derechos podrá establecerse algo distinto al pacto de 1978, que deseaba cicatrizar las heridas de la guerra y la dictadura: la autonomía es sólo el medio, la plataforma desde la que se reconstruye una conciencia de pueblo abolida. Los resultados de 1977 y 1979 lo podrían indicar. Incluso los de 1980, en las primeras elecciones al parlamento catalán. Sólo el ejercicio de una labor de normalización institucional establece la delimitación identitaria como un diseño cultural que se presenta en términos de rescate de una historia frustrada y de una naturalidad sepultada por los vencedores, por quienes no sólo son adversarios. Son una cosa y otra porque no conciben la comunidad nacional en términos de la ortodoxia nacionalista y por tanto, puede sospecharse que carecen de la identidad catalana.

En otras zonas de Europa, desde la misma crisis del modelo socialista, solamente el desguace del Estado soviético y de los regímenes satelizados por él permite una reconstrucción basada en una difusión

rápida, acelerada en su mismo movimiento, cargada de un efecto-demonstración sobre sus vecinos, en una competencia por alcanzar niveles de soberanía que correspondan a la existencia de una comunidad nacional histórica, lingüística, racial, desprendida del falso unitarismo socialista. La versión comunitaria del marxismo es sustituida, en el proceso de legitimación que necesita toda movilización popular, por una alternativa radical a la experiencia de desintegración formal que se vive. Frente a la sociedad deshilada; frente al Estado falsificado que ha entrado en quiebra, la interpretación nacionalista del proceso procede a constituir Estados que otorgan a la comunidad una restitución de propiedades usurpadas. La liberación se comprende como asunción política de la comunidad, como salida a la luz de una libertad que no es la de cada uno de los ciudadanos oprimidos por un régimen dictatorial. La transición, como ocurre en segmentos de la opinión pública española, identifica la democracia con el hallazgo de un nuevo concepto de soberanía que no corresponde al Estado liberal, pero que se adapta a los anhelos de una comunidad a la que sus dirigentes infunden un hálito de esperanza en forma de una redención colectiva. A diferencia del caso español, que es capaz de constituir un diálogo que parecía cerrarse de forma ejemplar en 1978, en las zonas del llamado socialismo real se experimentan situaciones de reiteración de lo más pavoroso de las experiencias comunitaristas a las que se otorga el sagrado vínculo de la exclusión, como forma de hallar la propia identidad. El caso de la antigua Yugoslavia es tan paradigmático y conocido, que sobran las explicaciones. Lo que puede suceder y ha sucedido en regiones de Rumania, en territorios del interior de Rusia, en zonas peor delimitadas de lo que quisieran sus teóricos, con mezcla de población, de religión y de lengua, los procesos asisten a violencias que se contemplan con impávida carencia de moralidad por quienes han animado ciertos discursos de emancipación de los pueblos a costa de las minorías y, por tanto, a costa de todos. Los derechos políticos son arrebatados a minorías rusas en países bálticos: el ser comunitario adquiere una estructura estatal que en nada obedece a los criterios propios de la tradición revolucionaria inglesa o francesa, a la tradición del liberalismo español o alemán, a la herencia europea generada por la Ilustración y realizada en los movimientos del liberalismo. Tras la experiencia fascista, tras el silencio de Auschwitz, Europa

había reorganizado sus palabras. La consigna de Adorno había exigido descubrir el viejo alfabeto de Thomas Mann. En la Europa del Este, cuyos movimientos nacionalistas son animados y exaltados por el comunitarismo antiliberal de Occidente, el sueño posmoderno de las identidades locales, de la autenticidad fragmentaria, de la negación de lo universal, adquiere sus más patéticos rasgos.

«ESTOY DONDE DEBO ESTAR»

Este es el trayecto, pero también el escenario que conduce a una actualidad desde la que el trayecto se observa. No puede hacerse un diagnóstico del nacionalismo sin la advertencia del siglo XX, que llega hasta los dramas balcánicos de los 90. No puede hacerse una reflexión acerca de lo que es una nación, una comunidad, un conjunto de individuos en relación de convivencia voluntaria, sin esa referencia que es algo más que un ejemplo, para exhibirse como una muestra de hasta dónde se podía llegar, hasta dónde se estaba dispuesto a recorrer el camino en busca de la autenticidad propia y la falsificación ajena.

Sobre esas cenizas de un territorio que se reconstruyó hace sesenta años, sobre una Transición que resolvió heridas abiertas en la península durante un siglo y medio, vuelve a considerarse, como campo de maniobras ideológico, el no saber dónde se está, a qué se pertenece, en qué consiste España y cuál es la soberanía nada metafísica de su trance constitucional. La perspectiva histórica parte, como decíamos al principio, del observatorio. Como el *Angelus Novus* de Klee que comentase Benjamin, la historia avanza huyendo de sus desastres: lo que la mueve no es la esperanza del futuro, sino la contemplación desesperada de las sucesivas ruinas que la han mancillado. Cada uno sabrá cuál es su lugar en la preservación de los derechos de todos, de esa lucha por la democracia que exigía Chaplin a los aturdidos combatientes de una comunidad unánime. Cada uno sabrá cuál es su lugar. Un lugar en el que la nación es un acuerdo, no una tragedia heroica. Un espacio de conflicto e intereses que necesitan negociar, enfrentarse con la tranquila seguridad de la ciudadanía compartida. Un edificio político que no puede sino ser plural; que no necesita que

se afirme con ese adjetivo para sustituir su sentido auténtico, pues quienes hablan de la España plural muchas veces quieren referirse al reconocimiento de entidades homogéneas, a la coordinación de comunidades unánimes, que niegan España y niegan la pluralidad. Una nación de ciudadanos que hereda una tradición poco vistosa, pero de una intensidad cívica más honda, que no necesita manifestarse en rituales de identificación colectiva, sino en la humilde práctica cotidiana de la democracia.

En comparación con la intensidad heroica que piden otros, del derecho a la vida y la muerte, a la inclusión o a la exclusión, quizás sea poca cosa. Pero es ese lugar de aire puro que recordaba la baronesa Karen Blixen ya muy lejos del continente africano donde había conocido una existencia dolorosa, rotunda, libre: «Allí arriba respiraba a gusto y absorbía seguridad vital y ligereza de corazón. En las tierras altas te despertabas por la mañana y pensabas: estoy donde debo estar».