

EN TORNO AL CONCEPTO DE «PUEBLO». DE LAS DIVERSAS ENCARNACIONES DE LA COLECTIVIDAD COMO SUJETO POLÍTICO EN LA CULTURA POLÍTICA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

José Álvarez Junco

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

Más que un esquema cerrado, quisiera esbozar en estas páginas una idea que todavía se halla en estado embrionario. Lo que propongo, en pocas palabras, es que en la cultura política española dominante durante los siglos XIX y XX ha existido una persistente tendencia a atribuir los derechos políticos a la colectividad, en lugar de radicarlos en los individuos o en el conjunto social entendido como un agregado de ciudadanos; esa suprema referencia de la legitimidad ha sido concebida, según los momentos, como una esencia ideal, una realidad material o incluso un organismo biológico, pero siempre como un ente exterior y superior a sus componentes individuales; entre sus encarnaciones diversas se me ocurren, aunque esto sea de importancia secundaria, las de pueblo, nación, proletariado y raza. En conjunto, el tipo de identidad dominante ha sido un buen ejemplo de lo que Liah Greenfeld, en su conocido ensayo sobre *El nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*, denomina una concepción *colectivo-autoritaria* del sujeto político, por oposición a la *individualista-libertaria*, propia de la tradición liberal-democrática anglosajona.

Partamos de la situación y los debates que dieron lugar a la Constitución de 1812, acta de nacimiento del liberalismo español y de la política contemporánea en España según la convención habitual entre los historiadores. La principal innovación de aquella Constitución fue, como se sabe, su proclamación de la soberanía de la nación, frente a la del monarca. Pero el constitucionalismo gaditano tiene una peculiaridad que es, como mínimo, sorprendente: aquellas Cortes no fueron resultado de un cambio revolucionario sino de un circunstancial vacío de poder, y por consiguiente estaban compuestas de representantes de los estamentos y corporaciones del Antiguo Régimen,

entre los que *grosso modo* se podía contabilizar un tercio de clérigos y otro de funcionarios (entre civiles y militares) de la monarquía absoluta. Que en una institución tan continuista dominara el liberalismo —tan ajeno, en principio, a la cultura política en que la mayoría de ellos se habían formado— es el fenómeno que servirá de punto de partida para esta reflexión.

Para entender las ideas que poblaban la mente de los liberales gaditanos hay que recordar que, desde hacía siglos, las élites aristocráticas, funcionariales o clericales españolas se habían educado de manera casi exclusiva en doctrinas procedentes de la escolástica medieval, reformuladas por última vez con vigor y brillantez por los dominicos y jesuitas salmantinos del XVI. Esta escuela, como han subrayado tantas veces sus defensores, no justificaba el absolutismo regio, al menos en sentido literal; por el contrario, creía que el poder real —o el de cualquier otro gobernante, dentro de los regímenes considerados legítimos— debía tener límites. Es cierto que los detentadores del poder, representantes de la soberanía divina, tenían indiscutible primacía sobre los súbditos; éstos, como individuos, no podían esgrimir derecho alguno frente a ellos. Pero, al residir toda autoridad originaria y radicalmente en Dios, y no pertenecer de forma inmediata al monarca o gobernante, éste la ejercía, en teoría al menos, de manera condicional, sólo al servicio del *bien común*. En segundo lugar, la divina providencia no había transferido la soberanía al rey o la autoridad terrena de forma directa, sino a través del pueblo, de la comunidad de los creyentes, que a su vez lo había delegado en sus gobernantes. Por último, en una concepción del cuerpo social organicista, como aquella, se entendía que el poder público, por su propia naturaleza, no podía dominar de manera total y absoluta el conjunto social, pues al hacerlo así invadiría las esferas de otros órganos *naturales*, que tenían su espacio propio, aunque inferior (al igual que el corazón o el cerebro, en el cuerpo humano, aun siendo vitales, no podían intentar cumplir también las funciones del aparato digestivo o de las extremidades, por degradadas que éstas fueran); si pretendían hacerlo, se convertían en anti-naturales, en *despóticos*. De ahí la aparente paradoja de que, durante el reinado de un Felipe II, que ha pasado a la historia como paradigma del absolutismo, Juan de Mariana pudiera escribir tratados en los que se denunciaba la tiranía y hasta se justificaba el regicidio si el monarca se excedía o incumplía su función originaria.

Podría decirse, y más de una vez se ha dicho, que este planteamiento del problema tiene un contenido democrático. No es cierto, si por democracia se entiende el control o la participación popular en el ejercicio del poder; menos aún si incluye el derecho de los súbditos como individuos a poner límites a la acción de los gobernantes. Pero sí lo es en cuanto que tal teoría establecía límites al poder, ya que el monarca, o los representantes

de la soberanía, en último extremo divina, sólo eran legítimos si servían al bien común, función para la que el supremo creador los había establecido, y que, dada la visión organicista de la sociedad, sólo podían ejercer su poder dentro del ámbito de sus funciones naturales. En la práctica, ambos límites o condiciones a la acción de gobierno sólo estaban garantizados por la existencia de las corporaciones que vertebraban de forma tradicional el organismo social: o bien la Iglesia, intérprete de la voluntad divina (o sea, de lo que significaba la defensa de la verdadera fe, uno de los aspectos esenciales del bien común); o bien las Cortes, que representaban al *regnum* —no al *populus*—; o instituciones, como las forales, que detentaban ciertos derechos y privilegios locales heredados; o incluso ciertas personas físicas, no en cuanto individuos particulares, sino en cuanto depositarios de privilegios familiares o corporativos heredados. En definitiva, sólo los cuerpos o *collegia* en los que la sociedad se suponía organizada de manera natural (es decir, divina) podían poner límites a los gobernantes que pretendieran sobrepasar sus poderes tradicionales.

A esta teoría heredada se había añadido, en el siglo XVIII, una corriente de opinión fuertemente favorable a la ampliación de las regalías o derechos del monarca. El reformismo borbónico había logrado el apoyo de las élites políticas e intelectuales, sobre todo de las más cercanas a la burocracia gubernamental, que presentaban al trono como el defensor del bien común, según la fórmula tradicional, o de la razón, el progreso y el interés general, en términos más acordes con los tiempos; en todo caso, como lo opuesto a los derechos eclesiásticos, nobiliarios, forales o corporativos, entendidos como residuos de un pasado irracional y encarnación de intereses particulares, es decir, egoístas y mezquinos. Era una manera nueva de expresar un forcejeo muy antiguo, procedente, en definitiva, del momento en que se afirmaron los monarcas a finales de la Edad Media, pero el siglo ilustrado había reavivado el conflicto, más con la Iglesia que con la nobleza o los entes locales. Una manifestación de esta pugna fue la división y el odio cerval que dominó toda aquella centuria entre el clero llamado *jansenista*, defensor de la tradición galicana, favorable a la intervención regia en materias eclesiásticas, y los *jesuitas*, o papistas, también tildados de *ultramontanos* o *curialistas*. El célebre sínodo de Pistoia, en 1786, expresó de la forma más completa las posiciones de los primeros, con mezcla de *febronianismo*, versión moderna del conciliarismo medieval, que oponía el poder colectivo de los obispos a las aspiraciones papales al absolutismo regio. Sus conclusiones, como no podían por menos, fueron declaradas heréticas por los pontífices, pero en la primera década del siglo XIX aún mantenían gran fuerza entre el alto clero español —nombrado, no hay que olvidarlo, por el rey—. Un excelente ejemplo de clérigo jansenista en

Cádiz es Joaquín Lorenzo Villanueva, que en un opúsculo no fácil de entender hoy explicó cómo la Constitución liberal se conciliaba perfectamente con la doctrina de Santo Tomás.

Insistamos, pues, en que la teoría política dominante en la España del XVIII no era *liberal*, en el sentido de localizar el origen de los derechos y del poder público en el ser humano individual, única realidad natural y portador último de la razón y el criterio moral. Es cierto que la teoría escolástica se había secularizado, hasta cierto punto, como muestra la obra de un Marín y Mendoza, influido por Puffendorf o Heineccio, pero seguía dominada por una visión naturalista y orgánica de la sociedad, mucho más que por un liberalismo de base individualista. Básicamente, el cuerpo social se creía una realidad *natural*, de la que emanaban los derechos y las directrices morales, en vez de verlo como un artificio, producto de un contrato entre los individuos, fuente originaria de toda relación social.

Tampoco venían de la tradición heredada referencias *democráticas*, salvo por parte de los autores más radicales y en los años finales, ya bajo el influjo del revolucionarismo francés. Exceptuada esa franja extrema y de última hora, muy pocos habían defendido la participación de la gran masa de la población no privilegiada en la toma de decisiones políticas. Si olvidamos las referencias retóricas de los escolásticos al «pueblo» como sujeto político inicial e ideal, siempre que los escritores de los siglos XVI a XVIII mencionaban este término lo hacían de forma negativa. Una eventual participación política del pueblo era considerada una locura, dada la falta de instrucción de los *villanos*. Y cuando alguno de los partidos cortesanos recurría de hecho al pueblo, como en las excepcionales ocasiones en que se apelaba al motín para dañar o desplazar del poder a personajes o grupos rivales, se consideraba por todos una operación de pésimo gusto y gravemente peligrosa. Incluso los ilustrados más avanzados daban por supuesta la necesidad de elevar el nivel educativo de las masas como paso previo a su acceso a la futura categoría de ciudadanos.

Esta retórica elitista sufrió un drástico cambio a partir de 1808. Pero no porque aquel año se produjera una revolución, en el sentido estricto de este término, sino porque confluyeron en él una serie de hechos inesperados y contingentes que desequilibraron radicalmente el sistema. Por un lado, el válido Godoy se lanzó a una arriesgada intervención en el turbulento escenario internacional al pactar en secreto con Napoleón la conquista de Portugal, lo que dio lugar a una ocupación pacífica de España por tropas francesas sobre la que la opinión pública no recibió explicación alguna; por otro, un golpe de Estado (el segundo en pocos meses) organizado por los enemigos del odiado primer ministro tuvo éxito, y Carlos IV, para salvar la vida de su protegido, abdicó el 19 de marzo en Aranjuez, subiendo al trono su

hijo con el nombre de Fernando VII; la debilidad de ambos les hizo, sin embargo, partir en las semanas siguientes hacia Francia, en coches separados y sin hablarse, para conseguir el aval del emperador; y a esta situación se añadió, en mayo, la violenta y generalizada sublevación de la población contra las tropas napoleónicas, motivada por causas variadas y complejas que no vienen al caso. En armas el país y ausente la familia real, se hizo preciso reunir unas Cortes en Cádiz, ciudad protegida por su geografía y por la flota inglesa del dominio francés, y para designar a sus componentes se siguieron métodos tradicionales, dentro de lo excepcional de la situación.

Tales Cortes, sobre las que había recaído el poder de manera tan imprevista y circunstancial, procedieron a una reorganización radical de la estructura política del país, invadiendo sin contemplaciones terrenos que antes pertenecían a los organismos privilegiados. Al hacerlo no creyeron actuar de forma revolucionaria, en el sentido de que se consideraran representantes de un poder nuevo; siendo sus miembros, como eran, funcionarios ilustrados y clérigos *jansenistas* o estatalistas, entendían que estaban asumiendo las competencias regias, aunque aprovechando la coyuntura para interpretar éstas en el sentido más amplio posible; es decir, poniendo en práctica el sueño de las élites intelectuales y políticas que llevaban décadas colaborando con los monarcas absolutos. En principio, por tanto, había continuidad con la situación del siglo que acababa de terminar. Lo único nuevo, lo verdaderamente rupturista, fue que, en lugar de limitarse a invocar el nombre del rey ausente, o de referirse al *populus* o al *regnum*, detentadores de la soberanía en ausencia del rey según sus maestros escolásticos, las Cortes asumieron estas competencias en nombre de la *nación*, un ente del que antes sólo habían comenzado a hablar los más avanzados, y que había sido incorporado al vocabulario político por la Revolución Francesa —referencia caótica y temible en 1793-95, pero con nuevo prestigio tras el orden interior logrado por Bonaparte y sus éxitos internacionales—. Esto es lo que alarmó a los conservadores y lo que planteó la polémica.

Pareció entonces, y ha seguido pareciendo durante mucho tiempo a los historiadores, que la influencia dominante sobre los constitucionalistas era el liberalismo, bien fuera de raigambre individualista anglosajona o revolucionaria jacobina. Ése es, probablemente, el error, pues se detecta más continuidad de la habitualmente reconocida con el pensamiento corporativo o colectivista-autoritario de la escolástica tradicional. No es casual que la Constitución de 1812 carezca de una declaración de derechos individuales: la mayoría de sus autores, sencillamente, no creía que existieran esferas de la actividad privada sobre las que el conjunto social no tuviese derecho a legislar. En cambio, sí les pareció plausible la existencia de una *nación*, en cuyo nombre ellos hablaban; nación era un término su-

ficientemente innovador y confuso como para que muchos la entendieran como una continuación del *regnum*, de los *collegia*, de los derechos corporativos que tradicionalmente habían limitado el poder del rey. De ahí que la España a la que se hace referencia en Cádiz, lejos de ser un conjunto de ciudadanos que se declaran dueños de los derechos políticos, sea un ente histórico-esencial, cargado de rasgos étnicos: monolíticamente católica, monárquica, imbuida de valores nobiliarios y estructurada alrededor de una monarquía *templada*, de la que son parte consustancial las Cortes y los fueros; esta «forma de ser» permanente de España había alcanzado su expresión ideal y plena en la Edad Media —según el mito expuesto, por ejemplo, por un Martínez Marina, tan similar al de los galos en Francia o los sajones en Inglaterra—, situación que se habría visto luego perturbada por la irrupción de una monarquía extranjera, importadora de un absolutismo extraño a *nuestras* tradiciones y causante de la *decadencia*.

Son bien conocidas las difíciles circunstancias que tuvieron que vivir los liberales al terminar la guerra de 1808-14, tras la reposición del rey en el trono absoluto y la anulación de toda la obra constitucional y legislativa gaditana. A partir de ese momento, y a diferencia de sus antecesores ilustrados, las élites modernizadoras iban a verse forzadas a seguir impulsando su proyecto político sin el apoyo regio. Lo que significó enfrentarse con obstáculos francamente insuperables, al menos con escrupulosidad democrática, ya que los medios de que disponían para llegar a la población (prensa, sociedades secretas, clubs revolucionarios) eran típicamente urbanos e incapaces de competir con los púlpitos en aquel mundo abrumadoramente rural y analfabeto. A cambio de la pérdida del favor regio, y de la imposibilidad práctica de ganarse a la opinión, las élites modernizadoras —llamadas, equívocamente, *liberales*— se encontraron con que disponían del apoyo del ejército. De él se sirvieron para imponer ocasionalmente la Constitución por medio de pronunciamientos y él fue, sobre todo, quien les permitió vencer a los absolutistas en el campo de batalla, cuando éstos se alzaron en armas siguiendo a Don Carlos. Pero, incluso una vez derrotado el carlismo y dismanteladas las bases económicas del poder eclesiástico con la desamortización, siguieron careciendo de los medios y de la estabilidad necesarios para socializar a los españoles en unos valores políticos diferentes. Como alternativa a la propuesta absolutista del hermano del rey difunto apostaron, además, por la reina viuda y su hija Isabel, y éstas, sobre todo la segunda, una vez declarada mayor de edad y asentada en el trono, tampoco dieron oportunidades al proyecto liberal. Con lo que la saga de las conspiraciones y los pronunciamientos se prolongó otras cuantas décadas.

En el curso de estas luchas políticas, las referencias al supremo portador de la soberanía por parte de la izquierda liberal se radicalizaron y fue-

ron cargando sus tintas populistas, siguiendo con ello el gusto romántico de la época. De las bocas de los radicales salió cada vez más el término *pueblo*, junto a —y, al final, en vez de— el de *nación*; y ahora, al revés que en el Antiguo Régimen, aquella referencia tenía un sentido positivo, en parte por el giro axiológico del romanticismo y en parte por la leyenda formada en torno a la participación popular en la epopeya anti-napoleónica. Ya Antonio de Capmany lo había expresado con toda nitidez, en su *Teatro histórico-crítico de la elocuencia española*, cuando exaltaba las virtudes espontáneas del instinto popular frente al carácter artificial y falso de la vida social culta. En cuestión de unos años, la apelación al pueblo pasó a convertirse en legitimación suprema. Y a medida que transcurrieron las décadas se radicalizó: los intransigentes o exaltados del Trienio, los progresistas de los años treinta, los demócratas de los cuarenta y cincuenta, los republicanos de los sesenta y setenta e incluso los anarquistas del fin de siglo, tendieron a referirse, cada vez más, no al pueblo en su sentido ideal o esencial, como la nación eterna, sino a los estratos sociales más bajos, a las *clases populares*, al *pueblo trabajador*, a las *manos callosas*. Es habitual que se interprete esta evolución como el desarrollo de un radicalismo democrático en la línea de Rousseau, Tom Payne o Proudhon, eslabones que conducen del liberalismo al anarquismo. Pero, de nuevo, puede que haya mayor continuidad de lo que sugieren las apariencias. En España, la izquierda liberal era, muy frecuentemente, jacobina, y el pueblo como soberano sacralizado podía ser para ella una Minerva sabia y dura, representante de la colectividad, pero también del *progreso* y la *justicia*, ante cuyo altar un gobierno minoritario estaba más que dispuesto a sacrificar las libertades individuales, e incluso la participación popular. Los militares, por supuesto, más recelosos que nadie del desorden que suponía cualquier intervención popular no controlada, apoyaban este planteamiento. En unos y otros pervivía el ideal ilustrado de «todo para el pueblo, pero sin el pueblo».

Especial referencia habría que hacer en este punto a los krausistas, un sector no especialmente radical, pero sí muy influyente sobre los ambientes intelectuales favorables al liberalismo, y a la modernización de la vida social y política en general, en la segunda mitad del siglo. Los historiadores se han interrogado muchas veces sobre las razones por las que la intelectualidad avanzada española eligió como mentor y guía a Krause, un filósofo tan poco relevante dentro del panorama alemán. Planteada una vez esta cuestión al propio Sanz del Río, primer importador de la obra de aquel pensador, contestó que lo había hecho porque era la doctrina que más se asemejaba al tomismo en que él había sido educado. Tenía razón. La concepción organicista de la vida social típica del krausismo conectaba muy

bien con la escolástica tradicional. Dejando de lado otros aspectos de esta doctrina, y de este grupo humano, tan admirable en muchos sentidos, es muy interesante anotar que la versión intelectual más prestigiosa del liberalismo en España partió de una concepción de la sociedad situada en el polo opuesto del individualismo anglosajón.

Tras sortear múltiples obstáculos, el proyecto liberal —si se me permite continuar con brochazos gruesos este esbozo tan necesitado de matizaciones— acabó encallando en el último cuarto del siglo XIX. El Sexenio Democrático, errático sobre todo a partir de la muerte de Prim, terminó en un desprestigio generalizado de la alternativa revolucionaria, y en los lustros siguientes los residuos liberales se vieron reducidos a la impotencia política, sobreviviendo en *ghettos*, principalmente culturales: escuelas laicas, logias masónicas, periódicos, casinos, partidos a los que el gobierno adjudicaba una representación parlamentaria minúscula... Pese a que las intervenciones populares —o bien favorables al fanatismo teocrático o bien brutales explosiones de violencia, sobre todo anticlerical, en nombre del *progreso*— habían contribuido no poco a desilusionar a muchos que iniciaron su vida política apoyando el liberalismo y la democracia, en estos círculos izquierdistas finiseculares seguía reinando un discurso centrado alrededor del *pueblo*, al que ahora se atribuían cualidades propias de un héroe mitológico. El pueblo era el futuro héroe redentor, hoy «durmiente» (adormecido por el opio del catolicismo), que un día despertaría gracias a la acción de la minoría intelectual progresista, nuevo sabio Merlín que le administraría la pócima cultural gracias a la cual habría de tomar conciencia de su fuerza y sus derechos y rebelarse contra el Dragón clerical, aquel monstruo que tenía atenazada en la lóbrega cueva del oscurantismo a la Dama pura y sufriente que representaba a la colectividad ideal: la España liberal del medievo, la Democracia, la República...

El pueblo real, sin embargo, desoyó mayoritariamente esas llamadas y se mantuvo en una relativa pasividad durante aquel final de siglo. Fueron los «años bobos» de Galdós, cuya calma se vio finalmente interrumpida por la guerra de 1898. En ese momento, la monarquía española reveló su aislamiento internacional, los gobernantes la falsedad de su retórica y el ejército lo ridículo de su leyenda de *invencible*; pero lo peor de todo fue que el pueblo, aquel pueblo en cuya explosión de cólera justiciera en el momento supremo tanto se confiaba, se fue a los toros y disfrutó el mismo día en que se recibieron las noticias del hundimiento de la flota en el Cavite. Las reacciones ante aquella traumática pérdida de las colonias habrían de marcar los derroteros políticos de buena parte del siglo XX. Bajo la etiqueta global de *regeneracionismo*, se ofrecieron múltiples propuestas que contenían los más diversos programas políticos. Aunque siempre con

un denominador común: todas ellas apoyaban sus reivindicaciones en un sujeto colectivo de tipo comunitario y orgánico.

La primera y más visible de estas reacciones fue la de los *intelectuales progresistas*, herederos de la tradición liberal del siglo que se extinguía. Más imbuidos que nadie del positivismo racial de la época, se encontraron en un callejón de difícil salida. Al identificar pueblo con *raza*, como venían haciendo desde los años 1860, el 98 les dejaba sin respuesta: si a una *oligarquía* inmoral y egoísta, siempre dispuesta a sacrificar los intereses patrios en aras de los suyos particulares, se añadía ahora un pueblo indiferente ante el destino nacional, era inevitable concluir que la raza era de mala calidad —sin duda porque pervivían en ella vetas crueles e indolentes de los ancestros árabes—. Ante tal panorama, algunos se sumieron en el pesimismo y evolucionaron hacia un elitismo conservador; otros explotaron literariamente su malestar, identificado con el de la patria moribunda, con resultados artísticos nada desdeñables acompañados de análisis políticos de escaso realismo (por mencionar uno de los más extravagantes, el de Ganivet en su *Idearium español*, cuando explica el problema de España a partir del dogma de la Inmaculada Concepción).

La *derecha* antiliberal, por su parte, se atuvo, en principio, al discurso escolástico tradicional. En él figuraba el pueblo, como sabemos, aunque sin la menor intención de fomentar su participación política. Las guerras carlistas, sin embargo, habían demostrado que, gracias al control y la integración en el mundo rural de las redes eclesiásticas y los pequeños poderes nobiliarios, buena parte del mismo seguía apoyando la causa absolutista. De ahí que los ideólogos tradicionalistas tampoco se abstuvieran de utilizar el mito populista en un sentido moderno: el pueblo, el verdadero pueblo español, de esencia católica y monárquica, estaba con ellos. Lo cual no era en absoluto incompatible con su condena de las teorías de la soberanía popular ni con una radical desconfianza hacia el pueblo real, especialmente el urbano, para el que propugnaban las políticas represivas más duras, pervertido como lo creían por los vientos modernos. Pero el advenimiento de la era de las naciones había dejado también su huella sobre el discurso de la derecha, que pasó de articularse en torno al pueblo cristiano, o *populus Dei*, a hacerlo en torno a la *nación española*; aquella fue la original síntesis que se llamaría nacional-catolicismo, expuesta ya en toda su plenitud por un Menéndez Pelayo y repetida por Vázquez de Mella, «Acción Española» y los demás inspiradores de los regímenes de Primo de Rivera y Franco. La Iglesia, tras vivir un período de repliegue defensivo entre la Revolución Francesa y el Concilio Vaticano II, durante el cual condenó una y otra vez el liberalismo y los derechos del hombre, vio también cómo se entreabría una esperanzadora puerta con esta referencia a la

nación, a los «derechos colectivos», tan útiles como dique de contención, no sólo frente a la revolución social, sino sobre todo frente al individuo como suprema referencia ética. El catolicismo y el orden social conservador se fundieron así con la *verdadera España*.

Una tercera reacción fue la de la *izquierda revolucionaria*, que se evadió del planteamiento nacional, pero no del populista. Abrazando con ardor el lenguaje de clase, entendió por pueblo *el proletariado*, una hermandad universal de obreros manuales que anulaba la identidad nacional. El futuro era de los trabajadores, cuya revolución habría de ser mundial y definitiva. Muchos —y no siempre obreros— se hicieron, así, entre el final del siglo xx y las primeras décadas del xx, anarquistas, socialistas y, a partir del triunfo bolchevique, comunistas. Es inevitable referirse, en este punto, al predominio del anarquismo en España, dato que en principio parece contradecir la tendencia hacia el colectivismo que hemos venido siguiendo. Pero el término «anarquismo» no debe engañarnos. Con tal palabra no se designaba, en el mundo ibérico, una doctrina individualista extrema. El anarquismo que triunfó en España no bebía en las fuentes de Bakunin, y mucho menos en las de Max Stirner, Nietzsche o Henry Thoreau, sino en las de Kropotkin. Y este noble ruso proponía un comunitarismo al antiguo estilo. Baste recordar que el ideal de organización social, o ley suprema de la naturaleza, que propone en *La ayuda mutua* son las hormigas y las abejas, donde imperan la cooperación y el sacrificio por la colectividad. En todo ello había un toque de cristianismo tradicional que seguramente explica buena parte de su éxito en España, Italia o Rusia. Pero es difícil encontrar una imagen más opuesta al individualismo que un hormiguero o una colmena.

La *élites periféricas*, por último, empezando por las catalanas, se zafaron del dilema racial descubriendo, alrededor del 98, que no eran españolas. Hicieron también populismo, pero ya no en relación con el pueblo español sino con el catalán o el vasco. De ahí que fuera tan fácil la conversión al regionalismo fuerista, y más tarde al nacionalismo, de muchos antiguos carlistas, o defensores de derechos divinos del rey y la Iglesia. Porque el punto de partida no eran las libertades individuales, sino los derechos de la colectividad; encarnara ésta en instituciones históricas o en rasgos raciales, pues no sólo Arana sino también Prat de la Riba denostaba a los españoles como *bereberes*, frente a los vascos o catalanes, que se suponían europeos o arios. Con el correr de las décadas, estos nacionalismos se alejarían de aquellos orígenes y asumirían unos planteamientos democráticos, y hasta revolucionarios; su oposición al franquismo les otorgaría el definitivo marchamo de modernidad. Pero, en general, han seguido muy proclives a creer que los derechos de la colectividad eran tan prioritarios que podían reclamarse incluso de forma no cívica —esto es, pisoteando algún que otro derecho individual—.

Lo colectivo, en resumen, bajo el nombre de pueblo, raza, clase o nación (y ésta, española, vasca o catalana) ha servido de referencia básica para los diferentes programas políticos. Salvando algunas excepciones, como el federalismo pactista de un Pi y Margall, los planteamientos en términos de derechos y libertades individuales brillan por su ausencia; e incluso de los federales debemos recordar que, junto a los pactistas, siempre los hubo *orgánicos*; y que su popularidad no se debió tanto a su defensa de las libertades individuales como a la de identidades geográficas, como las cantonales, que pretendían fragmentar el Estado-nación heredado.

Puede, por tanto, que la *democracia orgánica* que decían defender los ideólogos del Movimiento fuese algo más que un término hueco. Cabe imaginar franquistas que creyeran honradamente en límites al poder derivados de los *derechos* de los *organismos* sociales (no de las libertades individuales, pecado liberal); entre otros, los de la Santa Madre Iglesia, en cuyo terreno ni Franco —totalitario mitigado, en este punto— podía meterse.

No entraré en el tema, demasiado complejo, de la transición post-franquista. Me referiré sólo a uno de sus aspectos: el carácter ambiguo de la identidad a la que se atribuyó la soberanía en el edificio democrático entonces construido. Aquella reivindicación tan generalizada en el tardofranquismo de las «libertades democráticas» incluía, desde luego, el reconocimiento de los derechos políticos y civiles de los individuos, pero también —y en lugar muy prominente— los derechos de entes *colectivos*, especialmente por parte de los nacionalistas periféricos. De ahí que al redactarse la Constitución se debatiera tanto sobre si la recién recuperada soberanía residía en la indisoluble y sacrosanta nación española o en las no menos intocables nacionalidades y regiones. La existencia de unas comunidades dotadas de continuidad histórica y rasgos culturales objetivos sobre los que se cimentaban unas exigencias perennes pareció indiscutible a los diversos partidos y grupos políticos del momento; en lo que hubo desacuerdo fue en la identidad de tales comunidades. Lo que no parece que a nadie se le ocurriera fue atribuir la soberanía a los ciudadanos. Porque casi nadie había sido educado en las ideas de Locke, Stuart Mill o Tocqueville; casi nadie creía que el primer principio político debía ser la afirmación de una esfera privada de acción, en la que los individuos tienen todo el derecho a obrar con plena libertad, incluso si al hacerlo se equivocan o se comportan de forma absurda —en opinión de los demás—; lo cual, además, es beneficioso para el conjunto social. Las reivindicaciones grupales, en cambio, resultaban asequibles para todos, e incluso habían adquirido un toque de modernidad con su formulación en términos de «identidad colectiva» y «memoria heredada». Eran, por supuesto, muy convenientes para los intereses de las élites locales. Y, para colmo, tranquilizaban respecto de los efectos disolven-

tes del individuo como mónada moral; de ahí que se sumaran con tanto ardor a esta reivindicación de los «derechos colectivos» los obispos, a quienes había costado dos siglos aceptar los derechos individuales (y, cuando lo habían hecho, los habían llamado «derechos de la persona humana»; como si hubiera personas no humanas; el caso era no mencionar al individuo, referencia satánica y disolvente).

El resto del público, acostumbrado como estaba desde hacía siglos a este mensaje político, lo aceptó como algo natural. Pero hoy paga en su vida diaria los inconvenientes de este planteamiento. Porque la sociedad española ha cambiado mucho en los últimos cincuenta años. No sólo ha experimentado un crecimiento económico espectacular, ha consolidado un sistema democrático y ha conseguido una presencia en el escenario internacional, sino que ha modernizado radicalmente (para bien y para mal) sus hábitos, es decir, que se ha secularizado, hay un individualismo creciente y los ciudadanos están preocupados sobre todo por su bienestar privado. Se vive mejor que nunca, e incluso se disfruta de un considerable prestigio internacional, que uno detecta cuando en reuniones académicas o políticas hay referencias al «modelo español» de la modernización y la transición a la democracia como paradigma de éxito. A la vez, sin embargo, en el foro político interior sigue discurriendo una veta de malestar, una sensación de fracaso; se publican con gran éxito análisis del pasado reciente dominados por la nostalgia rupturista y la denuncia del «fraude» de la transición. Los españoles dedican su esfuerzo diario a su bienestar personal y familiar, que con frecuencia sufre no poco por culpa de tanta lucha tribal y tanto agravio enquistado. Pero, como no hay un discurso político que refleje estas exigencias, no saben defenderse; y continúan en las redes de tanto clérigo disfrazado de vindicador colectivo, en especial nacionalista, pero también sindical o corporativo, que considera *the pursuit of happiness* individual y terrena un valor moral ilegítimo y sigue ofreciendo, a cambio, un discurso colectivista, redentorista y autoritario.

En definitiva, a lo largo de todo el proceso aparece como una constante el peso de la escolástica medieval y el escaso impacto del individualismo y el racionalismo liberal moderno. Los conflictos siguen planteándose entre realidades colectivas metafísicas, ultraterrenas, reencarnación de los antiguos *collegia* o del *populus Dei*; y, como estos entes presentan exigencias absolutas (los derechos *irrenunciables* de las nacionalidades, por ejemplo, frente a la unidad *indisoluble* de la España *eterna*), la solución es imposible. Sólo cabrán arreglos realistas el día que se atribuya la soberanía al conjunto de los ciudadanos y se negocien cuotas de bienestar entre individuos libres que defienden sus intereses. Ese día, además, el discurso político se adecuará al carácter moderno de la sociedad española actual.