

... también en los valores que en los países liberales se consideraban, "fuerza de la ideología liberal en la que el individuo mismo se ve, quien se siente su depositario, su misión es el nacional-, misión hacia el futuro, en el que no sólo existen el proselitismo, el activismo y el optimismo, el idealista; conciencia de una libertad autónoma y la nación. Mientras que en el Norte se ve la noción de la "nación americana", en el Sur surge el sentimiento nacional sureño. No es ajena a esta evolución la influencia del pensamiento prerromántico y romántico - Goethe, Carlyle, Lamartine - ligada a la errónea creencia en la homogeneidad étnica de los blancos del Sur. Carolina del Sur será el centro de este nacionalismo. (133)

Sin embargo, la continuidad en la ideología expresa liberal se manifiesta, sobre todo, en la misma Constitución aprobada: apenas si se diferencia de la de los Estados Unidos, salvo en una mayor preocupación autonómica y en la garantía de la esclavitud. Del mismo modo que los norteamericanos, en su lucha por la independencia, habían defendido los valores ingleses de la libertad, los sureños defendían ahora los valores americanos, de los que se consideraban los más celosos guardianes. Virginia -símbolo de la independencia- era ahora el símbolo de la continuidad de la Revolución americana por el Sur confederado.

Pero la antorcha de la libertad no era la simple detentación de la idea de la nación progresista, que identifica a la nación con el pueblo autónomo.

Estas ideas -siempre a través de la mediación de una burguesía en expansión- estaban defendidas por el Oeste de Jackson -democrático y popular- y por el Norte, anti-esclavista y moralista. En el Sur, la libertad y el pueblo estaban mediados por la irracional afirmación de un destino, el destino de América y de su libertad, cuyo ejercicio correspondía a los "caballeros del Sur". La "tradicición" se convierte así en un elemento de la nacionalidad.

Hans Kohn ha expuesto con detalle el contenido del mensaje nacionalista de diferentes hombres del Sur. Para Henry W. Hilliard, de la legislatura de Alabama, el Sur es "mi tierra nativa, mi hogar y la tierra donde nacieron mis hijos. Su pueblo es mi **pueblo**". Para Alexander L. Stephens, en 1845, (luego sería Vicepresidente de la Confederación) el Sur es "mi hogar, mi patria. Allí duermen las cenizas de mi padre y las de mis abuelos; allí están mis esperanzas y mis posibilidades; en ella mis fortunas están protegidas; su destino es mi destino" (134).

"Hemos sido seleccionados -decía un prelado sureño- como defensa contra los peores desarrollos de la naturaleza humana: fanatismo, democracia, libertinaje, ateísmo" (135). Como dice Kohn; "el púlpito sureño consideraba al Sur como la última ciudadela del cristianismo contra el paganismo que surgía en todo el mundo moderno y que, disfrazado bajo el nombre de ciencia y progreso, estaba preparando a la humanidad para un nuevo Armageddon" (136).

El destino era misión. Misión esclavista e

imperialista. Una misión que se tradujo en dos fracasadas expediciones para "liberar" a Cuba, dirigidas por Jefferson Davis, con apoyo de los sureños del Mississippi. William L. Gann había interpretado, desde la ideología sureña, el nacionalismo americano declarando que "Dios tiene un gran propósito para con este continente, para nuestra generación... Somos nosotros, como raza y como nación, un pueblo peculiar llamado al más alto y glorioso destino". Se trataba de un imperialismo que solaba con un imperio esclavista, que englobara a Cuba y México y cuya "verdadera política es mirar hacia el Brasil, como el próximo gran poder esclavo" (137).

Este nacionalismo sureño tenía en su ideología, sin embargo, un elemento de lucha popular de liberación. Escondido, parapetado, tras la romántica ensoñación de un destino imperial, el sentimiento de la opresión económica, del desigual trato con respecto del Norte industrializado, se afirmaba. Por eso algunos, como Alexander H. Stephens, ven la lucha como una batalla por la libertad, la supervivencia, la independencia: "Nuestros enemigos se apoyan en su cantidad; nosotros nos apoyamos en el valor del hombre libre, que lucha por un país, por un hogar, y por todo lo que es amado y sagrado... De todas las virtudes, ninguna es más pura, santa y propia de Dios que aquélla que hace que el hombre se ofrezca sí mismo, su vida, su hogar y todo lo suyo como sacrificio sobre el altar de su país" (138). Libertad del país, identificada emocionalmente con la libertad de los "caballeros sureños" esclavistas, en contraposición con el pensamiento que ya antes había expresado Calhoun, más lúcida, más cínica, más rigurosamente. "Nunca ha existido hasta ahora una sola sociedad civilizada en la

que una parte de ella se vive en el trabajo del resto". Por eso que debía abarcarlos, no solo para evitar el conflicto entre el Norte y el Sur, sino también para asegurar el gobierno de las clases dominantes, la colaboración entre plantadores surños y capitalistas nortehños, contra el enemigo común de clase. La política antiproteccionista, si bien no era el interés directo de los capitalistas del Norte era, a más distancia, la política que éstos debían seguir, para poder mantener el pacto de clases con los plantadores. La "estructura social del Sur" (el esclavismo) es más estable que la del Norte y esto puede atribuir a la clase dominante sureña la función hegemónica en el pacto de clases que Calhoun propugna. Esta es, en suma, la visión nada romántica del que Hofstadter ha llamado "el Marx de la clase de los años" (139).

Esta visión es, en parte, "nacionalista sureña" pero, todavía más claramente, "antinacionalista de la Unión". El mismo Alexander M. Stephens señalaba, ya después de la derrota, que el conflicto opuso a los que consideraban al gobierno central "como estrictamente federal por su carácter y aquéllos que mantenían que era completamente nacional" (140). En esta línea que pretende enlazar con el pensamiento de Jefferson, se halla también la alusiva observación de Calhoun cuando, refiriéndose a los nordistas y a su idea de la Unión la califica como la de "aquellos que llaman Nación", como tesis política que debe ser rebatida por la afirmación del derecho a la secesión (141).

La derrota del Sur destruyó su nacionalismo

falsamente liberal, romántico y reaccionario. Quiso en pie, ya sin rival, el ensayo de edificación del nacionalismo norteamericano. Una idea nacional ambigua, procedente de los "founding fathers" y de su lucha independentista y que fué constituyéndose hasta que brotó, ya realizada, en 1776. En la misma medida en que tuvo que confrontarse con la realidad americana, el nacionalismo sufrió dos procesos, a veces coexistentes, a veces contradictorios: el de autojustificación, como destino realizador de las ideas de libertad y democracia; el de autocrítica, al observar las realidades de la vida americana.

De todos modos, el nacionalismo no podía ya ser vivido como una simple idea, sino como una realidad geográfica o histórica. Ello dió lugar a una idea nacional orgánica, como la que montuvo Francis Lieber, para quien nación era una población homogénea, sobre un territorio de cierta dimensión, que habla la misma lengua, que está regida por las mismas instituciones y que tiene la convicción de una comunidad de destino. La nación es el resultado de una comunidad de cultura, de historia y de instituciones (142). Concepción orgánica que derivada luego al organicismo, daría lugar a la negación del derecho de autodeterminación secesionista (Sentencia del Tribunal Supremo en el caso Texas v. White: la Unión no es ni artificial ni arbitraria. 1869).

La "buena conciencia" nacionalista, fué desde luego, imprescindible en la constitución de la idea nacional. El sentimiento de que el pueblo americano era el portador de un destino de libertad y de democracia llevaba fácilmente a la autojustificación de cualquier

acción. La cultura del Oeste de la idea de libertad tras la conquista. La idea de la Unión se reveló paralela a la de constitución de la idea tras el espíritu del "caballero del sur", a que antes nos hemos referido. Llevó más adelante a la constitución de la mitología del "american way of life". Braudel lo ha afirmado: "La civilización americana se ha formado en tres etapas: primero, en el litoral Atlántico; después, desde el Atlántico hasta el Pacífico, y, por último, 'en vertical', debido a la industrialización. Fué la segunda etapa, la del Far West y del nuevo protestantismo, la que fijó los elementos fundamentales del "american way of life": respeto al individuo, fe religiosa simplificada al máximo y que concede una brutal importancia a las obras (la ayuda mutua, los cánticos en común, el deber social...), primacía del inglés sobre todos los demás idiomas" (143).

En la práctica política está relativamente justificada -y representada- por el Oeste y tiene su primera expresión política en Jackson. Si bien es excesivo decir que el triunfo de Jackson -su acceso a la presidencia- representó el triunfo del "hombre ordinario", por lo menos podemos decir que fué el triunfo "del hombre ordinario de sexo masculino y de raza blanca" (144).

En realidad, Jackson no fué un reformador nacionalista y democrático sino el resultado de un proceso de nacionalismo y de democracia crecientes. Hombre del Oeste, representa lo que el Oeste aportaba a la sociedad americana: nivelación social, nivelación política y sentimiento de que la realidad básica era la de

la Unión y no la de los Estados.

En la nueva sociedad industrial, cuyo centro productivo era el Nordeste, pero que necesitaba como cauce de expansión al Sur agrario y al Oeste, descubridor de nuevas tierras, no podía vivir según los viejos moldes aristocráticos de Nueva Inglaterra. Entre 1810 y 1821 se ^{producido} ~~había~~ un importante cambio en la práctica política: seis Estados del Oeste entraron en la Unión, prácticamente con voto masculino universal; cuatro de los Estados antiguos suprimieron el voto censitario. A medida que accedían al voto pequeños agricultores y trabajadores surgió el político "técnico en la conducción de masas". Por eso, una figura ambigua, como la de Jackson pasó, a primer plano. Como dice Hofstadter, "puede decirse que se pasó al campo democrático cuando el campo democrático se pasó a él" (145). En la práctica, su política de nacionalismo militante y de igualdad de oportunidades condujo a una apertura del expansionismo del capitalismo liberal. Desde el punto de vista específico de la idea nacional, la Unión era, para Jackson, la realidad política dominante, como lo demostró en su enfrentamiento a Calhoun y al primer movimiento secesionista de Carolina del Sur.

2.5.- Construcción nacional.-

Liquidado con la guerra el conflicto nacional con el Sur, queda abierta la tarea práctica de construcción de la nación; más, desde luego, como edificación de una realidad socioeconómica nueva, que como elaboración ideológica nacionalista. Cabe destacar en esta construcción su carácter de "nación pionera", en la que "la expansión geográfica es la primera forma (que, además, determina a las restantes) de crecimiento"; el ha-

Der sido tal resultado la obra de un proceso de modernización en el que jugaron un papel predominante el capitalismo, como sistema económico y como ideología, la industrialización, la modernización y el impresionante aumento demográfico sobre el que se impuso, sin embargo, un modelo autónomo de civilización: la civilización americana (146).

Transformación demográfica, industrialización, urbanización, nuevos sistemas de intercomunicación, estos elementos típicamente definitorios de la realidad nacional, aparecen con especial claridad en el proceso de modernización de Estados Unidos. El motor de la expansión fué el desarrollo de la población y de la industria en el Este. Pero la expansión se tradujo en que la fuerza generada por dicho motor se extendió hacia el Oeste y se reprodujo allí de nuevo, generando potencias transformadoras. Esto nos lleva a tener que considerar en el proceso nacional americano dos líneas de desarrollo: una de ellas, el análisis de los elementos de transformación estructural; otra, la relación geográfica Este-Oeste-Sur. La mutación de una sociedad agraria a otra industrial se produjo en el Este en las décadas de 1840 y 1850, época en la que el cereal barato comenzó a llegar masivamente por el canal de Erie. A partir de este momento, el Este se constituye en el centro industrial típico de primera revolución -textil, vapor-, financiero y comercial. Sin embargo, la segunda revolución industrial, la del último tercio de siglo -acero, productos químicos, maquinaria pesada, luego automóviles- se produjo ya en estados del Medio Oeste. La conexión de este fenómeno con el desarrollo de las ciudades, con

el aumento de población y con la expansión geográfica son inevitables si queremos tener una visión de conjunto.

Los más importantes productores de acero pudieron instalar sus avanzados y enormes complejos industriales, precisamente debido al enorme incremento de la demanda, procedente de las ciudades en crecimiento y de los ferrocarriles, que se produjo después de la guerra civil. Ello, a su vez, fué originado por la inmigración. Desde 1815, Estados Unidos recibió a cuarenta y seis millones de inmigrantes (excluida la inmigración forzosa de esclavos)(*). Durante la década de 1850, la inmigración supuso casi un tercio del crecimiento de la población y tal proporción fué aumentando a lo largo del siglo.

El otro fenómeno, el de la expansión demográfica, nos remite al tema mítico de la expansión de la "frontier". Hemos de recordar que con este término no se alude a un concepto de línea o margen occidental de la colonización americana, sino al de territorio de acción de los pioneros, algo así como el concepto de "extremadura" de la época medieval española. El concepto alude a una realidad variable geográficamente, como consecuencia de la compra de Luisiana (1803), incorporación de Texas, Nuevo México, California y territorios derivados del tratado con Canadá (1845-8) y compra de Alas-

(*) Queda fuera de nuestro tema el entrar en la ya clásica discusión sobre la motivación fundamental de esta inmigración: factores de "repulsión" o factores de "atracción", si bien tendría interés considerar comparativamente las causas económicas de emigración y las causas socio-políticas (por ejemplo, minorías

ka (1367), pero alude también a una realidad variable en cuanto a los actores en ese campo de acción: frontera de misioneros, exploradores, tramperos, mineros, vaqueros, agricultores.

Todos estos elementos -a más del de la explotación de tipo colonial que se estableció entre Norte y Sur- configuran los factores que compusieron el conjunto nacional americano. Pero para la constitución de tal conjunto como una unidad integrada fue necesaria la transformación que se produjo en el sistema de transportes y de comunicaciones. Los inconvenientes de la insuficiencia de las carreteras fueron, en un primer momento, vencidos por el transporte fluvial, mediante buques de vapor, en el Misisipi y sus afluentes (comunicación Oeste-Sur) y en el San Lorenzo y Grandes Lagos (comunicación Este-Oeste). Más tarde, la red fluvial se completa con la de canales.

A la red fluvial se va añadiendo, a partir de la década de los treinta, la ferroviaria. En 1850 se inicia la rápida conexión con el Medio Oeste y en 1869, al unirse las líneas de la Unión Pacific y de la Central Pacific, el territorio americano queda surcado por una línea ferroviaria que enlaza el Atlántico y el Pacífico. (*)

étnicas de los Imperios Austro-Húngaro o Ruso) y conexionalas con la formación de la "conciencia nacional americana" (147).

(*) Está claro que el objetivo de este apartado es el estudio de la ideología popular en el nacionalismo americano. No obstante, como la tesis que mantenemos es precisamente que este nacionalismo se va formando paralelamente a la base estructural de la nación, hemos considerado oportuno plantear este esbozo histórico (148).

Tales bases materiales posibilitan la constitución de la conciencia nacional americana, como un nuevo sistema social de integración. Pero esta afirmación alude a un resultado -la nación constituida- y debe ser completada con algunas consideraciones críticas, pues justamente en el momento en que tal resultado se producía quedaba en evidencia la quiebra de la ideología popular de nación.

Por de pronto, existen dos grupos sociales no asimilados: el de la población negra, tema que deberá desarrollarse con más detalle, y el de la población india. Precisamente cuando el Oeste se afirma -incluso como base de una ideología más democrática y progresista-, y en tanto que el Oeste se afirma, la población india sufre una sistemática agresión que la reducirá, de una cifra difícil de calcular, pero que algunos estiman en un millón de habitantes y otros incluso en más de diez millones, a trescientos mil en 1960, dos tercios de los cuales asentados en Oklahoma.

Pero además, si la nación americana es el resultado físico de una fusión de pueblos, el modelo ideológico no ha sido igualitario. Dos tesis se han enfrentado, que indican la distinta actitud ante el fenómeno de la confluencia de poblaciones distintas y ante el objetivo de constituir una unidad: la del "crisol" o "melting pot" y la de la "Anglo-conformity". No cabe duda que esta segunda, la que sitúa el modelo nacional en los anglosajones protestantes blancos (WASP), ha sido la dominante. No obstante, la tesis del crisol, aun en condiciones de dependencia frente a la de las clases dominantes, **modificó, por** su propia fuerza física, a la

de la "angloconformidad". La actitud de los grupos dominantes frente a las minorías creó un nacionalismo etnocéntrico, relativamente tolerante en relación con la "asimilación de comportamiento", esto es, con la adopción de los hábitos de la sociedad dominante, pero mucho menos con la "asimilación estructural", o acceso de los inmigrantes al proceso social o político. Ello ha originado la constitución de una sociedad americana como una nación pluralista, en la que el crisol ha funcionado, evidentemente, pero por obra del tiempo más que por obra de una decisión ideológica popular. La nación se ha constituido, pero la ideología popular de nación difícilmente ha podido presentarse más que como ideología intelectual y minoritaria. Y sin embargo, se produce la paradoja de que tal ideología, aunque en realidad no asumida, es proclamada verbalmente como válida, en muchos casos. Se produce así un fenómeno de mitificación de los valores populares.

Kohn se refiere con detalle a estos representantes de la "buena conciencia" del nacionalismo americano, destacando, entre ellos, la importancia de historiadores como Bancroft o de escritores como Alexander Hill Everett. (149)

Sentimiento de "buena conciencia" del que no está ajeno el gran cantor de América, Walt Whitman. Porque este poeta de la libertad y de la democracia ha operado ya una importante mitologización de estos conceptos. No nos interesa ahora el pensamiento de Whitman -a veces más crítico; otras más exaltado- cuando la nación americana está ya formada, esto es, desde la Guerra de Secesión hasta su muerte. Es su obra primera, la que surge

cómo el sentimiento nacional se va formando, lo que debemos considerar ahora. El prólogo de 1855 a "Hojas de hierba" nos da su concepto.

Walt Whitman canta, desde luego, a la libertad y a la democracia, como personificación de América. "Otras naciones se manifiestan en los representantes de sus pueblos... pero lo mejor y lo más abundante del genio de los Estados Unidos... (está)... siempre y sobre todo en el común de las gentes... su devoción imperecedera a la libertad; su aversión a todo lo indecoroso, o débil, o mezquino... su aire de personas que nunca han salido qué es eso de estar de pie ante un superior" (150). "Como parte de lo que constituye la esencia de los grandes maestros, es indispensable la idea de la libertad política" (151).

Pero Estados Unidos -esto es: la libertad y la democracia, para Whitman- no le ofrecen siempre la imagen perfecta de su modelo; también son, Whitman no lo oculta, un país donde se da la corrupción, o la mezquindad, o el esclavismo (recordemos que el texto que comentamos está escrito en 1855). Whitman no niega este aspecto de la realidad, y lo asume de dos modos: como profeta, esto es, señalando el camino de la virtud; como poeta -la vía preferida por él- esto es, anunciando en el canto mal y bien, proclamando que Estados Unidos es libertad y democracia, inclusive cuando en su esencia debe incluir lo accidental del error, la mezquindad, la opresión.

A veces, en efecto, su mensaje canta una vía

a seguir: "amarás a la tierra, y al sol y a los animales; despreciarás las riquezas; darás limosnas a todo el que las pida; defenderás al imbécil y a los locos; dedicarás a los otros tus ganancias y tu trabajo; odiarás a los tiranos;..." (152). Pero, preferentemente su canto no es profético, sino poético, asumidor, en sí, del bien y del mal, seguro de que la esencia de ese canto es América, el bien. "El más grande poeta no moraliza ni aplica las reglas de la moral". "A los hombres y a las mujeres y a la tierra y a cuanto hay en ella debemos aceptarlos sencillamente como son, y la investigación de su pasado y de su presente y de su porvenir habrá de ser ininterrumpida y se la hará con sinceridad perfecta" (153).

"Los poetas de los Estados Unidos deben abarcar lo viejo y lo nuevo, porque los Estados Unidos son la raza de las razas". Y porque "sus presidentes no serán tanto sus árbitros comunes como lo serán sus poetas" (154). El poeta cantará la geografía; "las tribus de rojos aborígenes"; las colonizaciones; la venida de inmigrantes; el libre comercio; la reunión del Congreso; "las fábricas y la vida mercantil y las máquinas de ahorrar trabajo"; "la esclavitud y las manos temblorosas que se extienden para protegerla y la inexorable oposición a ella que no cesará mientras no cese la esclavitud ni el movimiento de las lenguas y de los labios. Para todas estas cosas, la expresión del poeta norteamericano deberá ser trascendental y nueva. Deberá ser indirecta, y no directa, ni descriptiva ni épica. Su calidad pasa a través de esas cosas y va mucho más lejos. Que las épocas y guerras de otras naciones sean celebradas e ilustrados sus personajes, y que eso sea el último verso. No así el gran salmo de la República" (155). Una expresión no des-

criptivo, ni épico. ¿Un salmo? ¿O una sinfonía?

¡Alt Whitman dice: tened confianza. Si canto la colonización, y la lágrima, y la esclavitud, todo eso son detalles porque el poema mismo, Estados Unidos, son la libertad y el pueblo. Solamente puede ser cantado el salmo en el lenguaje de la libertad. "Los Estados Unidos son ellos mismos, en su esencia, el más grande poema". "He aquí no una nación, meramente, sino una bullidora nación de naciones. He aquí la acción, libre de las ataduras necesariamente ciegas a las particularidades y detalles, avanzando majestuosamente en masas gigantescas". Solo la lengua inglesa puede cantar el poema. Es el habla de las razas altivas y melancólicas, y de todos los que aspiran. Es la lengua de elección para expresar el desarrollo, la fe, el amor propio, la libertad, la justicia, la igualdad..." (156).

¡Alt Whitman vuelve a decir: tened confianza. Si canto a la nación, también canto al pueblo. El poeta "ve a la eternidad en los hombres y en las mujeres...; él no ve a los hombres y mujeres como sueños o como puntitos" (157). Toda su obra poética, cuando canta a América, se sostiene en estas ideas que podrían resumirse en dos citas:

"¡Aquí estoy para tí! ¡Aquí para América!

Continúo enalteciendo el presente; continúo anunciando para los Estados Unidos un porvenir grato y sublime" (158).

"Aún canto al único (aunque su unidad esté hecha de contradicciones). Consagro mi canto al patriotismo.

Lo invisto de rebelión (¡Oh latente derecho

a la insurrección! ¡el fuego inextinguible e indispensable!) (151).

Por eso Whitman mitologiza la misión de América -su esencia es la libertad y la democracia- pero no coloca a América misma por encima de sus hombres. Es "la buena conciencia" -moral y poética- de la América burguesa industrial en expansión. Un título del que él no habría renegado. Simplemente lo habría incluido dentro de la visión que él tenía de su gran destino.

Pero la idea de libertad y democracia era, para otros americanos, difícilmente identificable con la imagen de los Estados Unidos en formación. Frente a "la buena conciencia" de América existe también la "mala conciencia". "Que la nación americana es una gran nación, y en algunos aspectos la más grande, no nos cabe la menor duda -dirá Fenimore Cooper-... Pero también estamos preparados para admitir nuestro atraso con respecto a otros países en algunos aspectos esenciales, principalmente en el cumplimiento de nuestros principios" (160).

Una "mala conciencia" que deliberadamente será pensamiento antiamericano y antidemocrático, en el caso de Edgar Allan Poe, de quien dice Cortázar que "creció como sureño, pese a su nacimiento en Boston, y jamás dejó de serlo en espíritu" (161). De aquí sus críticas a la democracia, al progreso, a la perfectibilidad de los pueblos, a América. "Entre otras ideas extrañas, la de la igualdad universal ganó terreno, y aún frente a la analogía y a Dios, a pesar de las claras advertencias de las leyes de gradación que tan visiblemente dominan todas las cosas en la tierra y en el cielo, se empeñó obstinado en lograr una democracia que imperara por do-

quier" (162).

Pero la "alta conciencia", en otras ocasiones nace de la defensa del ideal liberal y de su confrontación con la realidad americana. Ideología burguesa también, pues "la ideología de la clase dominante es la ideología dominante". Pero ideología crítica, contra la mediocridad existente, contra la mezquindad, en favor de un individualismo exaltado.

Ralph Waldo Emerson es probablemente la figura más representativa de esta actitud crítica. Pensador central de la "Concord School of Philosophy", agrupó en su círculo a toda una serie de escritores, representantes del espíritu liberal americano, como A.B. Alcott, Hawthorne, Thoreau, J.E. Channing, J.W. Chadwick, Margaret Fuller, etc. Su optimismo progresista concibe la presencia del hombre como un campo de posibilidades abiertas, como una serie de círculos cada vez más amplios. Nunca atado a lo viejo, el hombre encontrará su valor "prefiriendo la verdad a sus opiniones antiguas sobre la verdad" (163). Para Emerson, una buena nación sería la formada por individuos independientes y no por seres conformistas. Por eso América, en cuanto país de la riqueza, del poder material, de la "ética severa que resplandece en la punta de un cincel, medida con la plomada y un metro, tan manifiesta en la confección de facturas del tendero como en la historia de una nación" (164), esta América no es su país.

Afirmación, esta última, que exige ser corregida. América, también la mezquina, es el país de Emerson, en la medida en que pueda ser representada por su hombre. "Los hombres son representativos; en primer lugar, de cosas; en segundo, de ideas" (165). El hombre

de la América real será (nótese el paralelo con Whitman) "el genio de mirada tiránica que conociese el valor de nuestros incomparables elementos y que viere en la barbarie y en el materialismo del tiempo el disfraz de los mismos dioses... Los bancos y las tarifas, los diarios, el metodismo y el unitarismo, son cosas banales e insípidas para las gentes banales e insípidas; pero tienen el mismo interés maravilloso que la ciudad de Troya y el templo de Delfos... la América es un poema a nuestros ojos" (166).

Pero si la América, hecha realidad, hecha cosa, espera su hombre representativo, la idea de América ha de ser más sublimemente representada. La idea de América es el ideal universal humano de independencia individual. En su discurso "The American Scholar" lo dice: "Existirá por primera vez una nación de hombres porque cada uno se cree inspirado por el Espíritu divino que inspira a todos los hombres" (167). La Naturaleza, el Pasado, la Acción y los propios deberes son los principios que habrán de inspirar tal Nación.

En su idealismo individualista y platónico, Emerson admite la América existente y, en un círculo más amplio, a un nivel superior de realidad, la América ideal.

También Henry David Thoreau representa el individualismo americano y, más que Emerson, la "mala conciencia" democrática y liberal frente a la realidad de la "democracia de Jackson" y sus sucesores. Y también como Emerson, no pasa de ser una formulación idealista nacional, en la que la realidad burguesa es, a la vez, objeto de crítica y de reconocimiento. Canta a la Naturaleza, pero también al ferrocarril y al comercio. "Lo que eleva ante mí el comercio -dice- es su espíritu de

de nada y nada..." (163). Y, sin embargo, "la misma nación de estos Estados Unidos mejorados internos -que además son todas externas y superficiales- es como un establecimiento, pesado e hipertrofiado, colmado de muebles y atravesado por sus propias trampas, arruinado por el lujo y los gastos sin cuidado, por falta de cálculo y por el privilegio como el millón de hogares en el país" (164).

La ideología de Thoreau, su sentido crítico frente a la degenerada situación, le llevó a la palestra explícitamente política, en el momento de la guerra contra México. ¿Este gobierno americano ¿qué es sino una tradición, aunque reciente, que trata de transmitirse intacta a la posteridad, pese a ir perdiendo a cada instante retazos de su decencia?". "Cuando la sexta parte de la población de un país que se ha arrogado el título de país de la libertad la componen los esclavos, y toda una nación es injustamente arrollada y conquistada por un ejército extranjero y sometida a la ley marcial, creo que no es demasiado temprano para que los hombres honrados se rebelen y hagan la revolución. Y lo que hace este deber tanto más urgente es el hecho de que el país así arrollado, ^{no es el nuestro} y si lo es, en cambio, el ejército invasor". "Este pueblo debe dejar de tener esclavos y de hacer la guerra a México, aunque le cueste la existencia como pueblo". Su análisis individualista llegó a identificar la causa americana con una insobornable fidelidad al hombre y a sus derechos, por encima del ejercicio de la democracia. "¿Es la democracia, tal como la conocemos, el último logro posible en materia de gobierno? ¿No es posible dar un paso más hacia el reconocimiento y organización de los derechos del hombre?" (170).

Los nuevos estados, los inmigrantes, los intereses supuestamente en posar de los enfrentamientos seccionales- han ido constituyendo la nacionalidad americana. Su última y definitiva crisis ha sido la lucha, en buena parte nacional, del Norte contra el Sur, en la Guerra de Secesión. Esta nación se ha constituido, en parte como continuación de los burgueses ideales liberales y democráticos de los "fundadores"; en parte, traicionándolos, acaso como toda realidad traiciona a la idealidad. Pero el resultado del proceso es el nacionalismo americano.

Después de la Guerra de Secesión, Bancroft o Walt Whitman cantarán a la nación constituida. La regirán, con plena conciencia de la nueva realidad, hombres como Lincoln, Grant, Wilson o F.D. Roosevelt. En la medida en que los hombres de la sociedad industrial americana en expansión han construido una realidad, creen en ella y la afirman, la nación existe.

2.6.- Los negros.

Solamente un grupo ha quedado fuera. Un importante grupo: los negros.

Alexis de Tocqueville decía que "el más temible de todos los males que amenazan el porvenir de los Estados Unidos nace de la presencia de los negros en su suelo. Cuando se busca la causa de las dificultades presentes y de los peligros futuros de la Unión, se llega casi siempre a ese primer hecho, de cualquier punto que se parta".

Tocqueville llega a esta conclusión porque no cree que la raza blanca y la negra lleguen a vivir en pie de igualdad en ninguna parte. Mucho menos en un

país anglosajón; mucho menos, todavía, en un país democrático, como los Estados Unidos. "Un déspota que llegase a confundir a los norteamericanos y a sus antiguos esclavos bajo el mismo yugo, lograría tal vez que se mezclaran; en tanto que la democracia norteamericana siga a la cabeza de los negocios, nadie osará intentar semejante empresa, y se puede prever que, cuanto más libres sean los blancos en los Estados Unidos, más tratarán de aislarse" (171).

Opinión que no es exclusivamente de Tocqueville. También Jefferson -el demócrata- como tantos otros -menos demócratas- la habían manifestado: "Nada está más claramente escrito en el libro de los destinos que la emancipación de los negros, y es también muy cierto que las dos razas igualmente libres no podrán vivir bajo el mismo gobierno" (172).

El vaticinio de Jefferson cobra en la segunda mitad del siglo XX un dramático sentido. Su cumplimiento todavía resulta dudoso. Pero sin embargo, el hecho de que durante cerca de dos siglos, blancos y negros no hayan podido establecer en los Estados Unidos una sociedad en condiciones de igualdad, ha supuesto la constitución, durante ese tiempo, de sentimientos nacionales, o pre-nacionales, negros, que son una excepción al unitario proceso nacional norteamericano al que nos estamos refiriendo. Ahora habremos de referirnos al proceso de formación ideológica de un nacionalismo negro no integrado en ese sentimiento nacional, que se va constituyendo en los Estados Unidos.

La cronología del pensamiento nacionalista

negro se presentaría algo distorsionada con respecto a la nacional de los Estados Unidos. Esto es lógico si tenemos en cuenta que hasta la Guerra de Secesión el problema central es previo al de constitución de una comunidad nacional, es el de salir de la esclavitud. Problema, por otra parte, en el que los principales actores políticos e ideológicos no fueron los negros, sino los blancos. Sólo después de esta fase previa se comienzan a plantear con toda agudeza los términos del vaticinio de Jefferson: la constitución de dos comunidades en la medida en que no es posible la constitución de una sola.

Desde luego, ningún líder político importante de los Estados Unidos en formación, defiende la esclavitud como un bien. Por lo menos, ningún líder importante hasta la época inmediatamente anterior a la Guerra Civil. Las decisiones del proyecto de Constitución, de aplazar la trata de esclavos, son entendidas por Madison, no como un bien absoluto, sino como una norma progresista (*). Y el mismo Calhoun -luego apoloquista de la esclavitud- había condenado el comercio de esclavos como un "tráfico odioso".

Sin embargo, el paso de esta actitud de censura moral a la de militancia abolicionista -Garrison, Channing, Helper, etc.-, y de la militancia abolicionista a la de una positiva actitud de convivencia entre las dos poblaciones, no era nada fácil. Ya hemos visto

(*) "Debería considerarse como una gran victoria en favor de la humanidad el que en un período de veinte años sea posible terminar para siempre con un tráfico cuya barbarie ha sido tanto tiempo y tan fuertemente echada en cara a la política moderna" (173).

cómo Jefferson y Tocqueville -antiesclavistas- veían de imposible solución el problema de la convivencia. Este es el mismo problema que acosó a Lincoln: "¿Libertarles y hacerlos política y socialmente nuestros iguales? Mis propios sentimientos no lo aceptarían; y, de aceptarlo yo, sé bien que los sentimientos de la gran masa de la población blanca no lo iba a aceptar tampoco" (174).

Estas posiciones revelan, desde una perspectiva ideológica nacionalista, una profunda quiebra. Puede traducirse en lo siguiente: la nación americana ¿puede ser una nación de blancos y negros?

La pregunta es doblemente importante por cuanto que su mismo planteamiento pone en duda la constitución -la realización- de dos ideologías nacionales: la del pueblo de los Estados Unidos, compuesto de blancos y negros; la de la misma idea nacional americana. En efecto, tras el problema de la integración nacional entre dos comunidades, late, en el caso de la ideología nacional norteamericana, otro problema: el de la afirmación, o la negación, de la idea básica liberal que ha servido para afirmar a la nación americana. Como la nación americana se ha sostenido sobre el "credo americano" de que los hombres son iguales, la imposibilidad de una convivencia igualitaria de blancos y de negros pone en peligro la misma idea básica nacional americana (175). "Cuando nos constituímos en nación -dice Lincoln- proclamamos que 'todos los hombres han sido creados iguales'. Pero lo cierto es que ahora lo interpretamos así: 'Todos los hombres han sido creados iguales, excepto los negros'" (176).

Lincoln formula así la grande contradicción de la posición de los negros en la formación de la nación americana. Para luchar contra la esclavitud ataca retóricamente la tesis de que todos los hombres hayan sido creados iguales, excepto los negros; pero sus propios sentimientos no aceptarían el hacerles iguales, política y socialmente. Fogel y Engerman dicen que "una de las ironías más amargas de la historia es que los críticos antiesclavistas que tanto trabajaron para romper aquellas cadenas, probablemente hicieron tanto como cualquier otro grupo, o tal vez más, por sujetar los clavos que mantuvieron a los negros en la agonía de la discriminación racial en su siglo de libertad". "El tiempo en la cruz no terminó para los negros norteamericanos con la caída de la peculiar institución, pues lo que les mantenía en ella no sólo eran las cadenas de la esclavitud, sino también los clavos del racismo" (177). Por el contrario, los recientes estudios cuantitativos muestran que, por una parte, se han exagerado las malas condiciones materiales de vida de los esclavos y, por otra, se ha ocultado el hecho de que el ataque a las condiciones materiales de vida de los negros fué, en ciertos aspectos, más cruel después de la Guerra Civil: disminuye la esperanza de vida, se deteriora su dieta, aumentan los índices de enfermedad, se reduce el número de trabajadores negros especializados, aumenta la diferencia entre los salarios de los negros y de los blancos... "Mientras que la violencia física era inaceptable, las restricciones legales no lo eran. Muchos de los antiguos cruzados contra la esclavitud se apoyaron odiosamente en ellas e incluso colaboraron en la aprobación de diversas leyes que sirvieron para mejorar la posición económica de los blancos en detrimento de los negros" (178). Lo cierto es que, si bien el estatuto de libertad ha sido conseguido, no tienen acceso a la nación cuyo lema es que "todos los hombres han sido creados iguales".

En la medida en que los negros no son iguales, no pertenecen a la "nación de los hombres iguales", no son "la nación americana". Por eso, han de pensar en sentar las bases de su propia nación. Idea que, por otra parte, tampoco es original de ellos, sino de los blancos.

Así, Jefferson propuso a la Asamblea de Virginia que los esclavos habían de ser liberados, pero que los liberados tendrían que dejar el país e instalarse en otro lugar. Del mismo modo, Lincoln propugnaba que se tomasen medidas para la separación de las razas. Esta tesis -la del emigracionismo- fué sostenida mucho más tarde también por importantes nacionalistas -o pre-nacionalistas- negros.

Pero en un primer momento los negros no la apoyaron. La "Sociedad de Colonización Norteamericana", fundada en 1818, por blancos, y respaldada por importantes figuras políticas del nuevo estado, propuso el "retorno al África", e incluso consiguió la constitución del Estado de Liberia, pero no pudo contar más que con un reducidísimo apoyo de libertos. En un mítin de masas, celebrado en Nueva York en 1831, exclama la población negra: "Esta es nuestra patria y este es nuestro país. Bajo su suelo reposan los huesos de nuestros padres; algunos de nosotros lucharon, derramaron su sangre y murieron por él. Aquí hemos nacido y aquí moriremos" (179).

Draper dice que "la idea del nacionalismo negro surgió hace siglo y medio ¿como norteamericano o como africano? Los blancos influyentes insistían en que fuese africano; los negros, con escasas excepciones relativamente, en que fuese norteamericano" (180). Pero

los negros no podían tener el mismo nacionalismo que los blancos. Estos podían pensar en la "nación americana" como la nación del "credo americano" en constitución. Para los negros, la nación americana era la simple voluntad de fijarse en su tierra, la de afirmarse como pueblo libre e igual a los blancos y, en consecuencia, la de luchar por un "credo americano" cotidianamente negado y traicionado por los blancos.

Por eso, en la medida en que el "credo americano" es proclamado como valor ideal, el nacionalismo negro se hace americano. En la medida en que aparece como irreal, el nacionalismo negro se hace emigracionista. La figura del Dr. Martín R. Delany es ilustrativa de este dilema. Al comienzo de su vida se manifestó como opuesto a cualquier emigracionismo, inclusive a Haití o Canadá. Pero ya en 1852 se manifiesta como "separatista negro". "Somos una nación dentro de otra nación", dice. De su propio nacionalismo norteamericano nace su divorcio contra la nación americana. "Nuestro país común son los Estados Unidos"; "somos norteamericanos con derecho a la ciudadanía por nacimiento"; sin embargo, los negros son "ajenos a las leyes y privilegios políticos del país". "Amamos a nuestra patria, la amamos tiernamente; pero ella no nos ama... nos desprecia, nos pide que nos vayamos, nos aleja de sus brazos... (181). De esta desesperanza nace el emigracionismo africano o haitiano de Delany. Un emigracionismo que vuelve a desaparecer en la medida en que su esperanza americana crece -la Guerra Civil- o en la medida en que su desesperanza se hace biológica y decide entonces emprender una política de oportunismos y de componendas.

El nacionalismo contradictorio de Delany -norteamericano y antinorteamericano- es vivido, en su misma contradicción, por W.D. Barnett, por J. Th. Holly, por H. L. Turner. La contradicción es vivida, desde el lado americano, por L. Douglass. "Estamos aquí y aquí es donde debemos estar... Éste es nuestro país y la cuestión para los filósofos y hombres de estado del país debe ser: ¿qué principios han de dictar la política a seguir con nosotros?" (182). También desde el lado americano es la actitud de B.T. Washington, preocupado por la búsqueda táctica, a corto plazo, de la convivencia; "adoptó precisamente la cantidad de protesta negra -y era preciso reducirla mucho- necesaria para conseguir la máxima cooperación de los únicos grupos blancos de América que en aquella época se preocupaban de los negros; los humanitarios y filántropos del Norte y la escuela aristocrática del Sur que defendía las "civilizaciones paralelas" (183). Es la época del último cuarto del siglo XIX y primeros años del XX.

Por el contrario, la contradicción es vivida desde el lado emigracionista por W.E.B. Du Bois o por Marcus Garvey. En el primero aparece ya la idea del "pannegrismo", en el cual tendría que desempeñar una función dirigente el negro norteamericano, Du Bois no llegó a tener fuerza en el nacionalismo negro americano; por el contrario, su panafricanismo le constituyó, en cierto modo, en inspirador del movimiento nacionalista africano de Nkrumah o de Kenyatta (184). Marcus Garvey, de muy inferior capacidad y formación intelectual, constituyó, en cambio, el primer movimiento de masas de los negros americanos. "El garveyismo -dice Draper- estuvo

muy cerca de expresarse en los términos del nacionalismo tradicional. Dijo de 'la nacionalidad' el ideal más alto de todos los pueblos. 'El negro necesita una nación y un país propios'" (195). Su nacionalismo racista se volcó también a África.

Pero el nacionalismo negro contradictorio -norteamericano y antinorteamericano- también es vivido, en forma contradictoria por las tesis de la autodeterminación: aquéllas que intentan constituir un estado negro dentro de los Estados Unidos.

Tesis también originariamente blanca -Anthony Mezenet había ideado una colonia negra dentro de los Estados Unidos; Jefferson había pensado en lo mismo- fué luego mantenida por una parte del nacionalismo negro, como es el caso de Briggs.

En relación con Briggs, pero más con José Stalin, nace también la idea del Estado negro, como producto de la autodeterminación nacional dentro del área de los Estados Unidos. En el Sexto Congreso Mundial de la Internacional Comunista, de 1928, se mantiene la tesis del "derecho de autodeterminación de los negros del Cinturón Negro". Esto suponía que, en el Norte, los negros habían de luchar por la igualdad de derechos; en el Sur -en la zona del Cinturón Negro- por la autodeterminación. Esta autodeterminación -si bien teóricamente podía llevar a la "separación" y a la constitución de un estado negro independiente, para el Partido Comunista se presentaba como la opción política a una entrada en la Federación americana (*).

(*) La autodeterminación del Cinturón Negro era una tesis stalinista, producto de una aplicación mecánica de las tesis sobre el problema nacional en la Unión

La tesis del "Intarén Negro" obtuvo poco éxito porque dividía al tipo fundamental: la noviolencia.

Noviolencia. Con anterioridad al Sexto Congreso de la Internacional, las tesis sobre el problema negro habían sido menos comprometidas. En el Cuarto Congreso (noviembre de 1922) la Internacional había dicho:

- a) El Cuarto Congreso reconoce la necesidad de sostener todas las formas del movimiento negro que tengan por fin eliminar y debilitar al capitalismo o al imperialismo, o detener su penetración.
- b) La Internacional Comunista luchará para asegurar a los negros la igualdad de raza, la igualdad política y social.
- c) La Internacional Comunista utilizará todos los medios que tenga a su disposición para conducir a los sindicatos a la admisión de los trabajadores negros dentro de sus filas; cuando éstos últimos tengan el derecho nominal de adherirse a los sindicatos, hará propaganda especial para atraerlos; si no lo logra, organizará a los negros en sindicatos especiales y aplicará en particular la táctica del frente único para forzar a los sindicatos a admitirlos en su seno.
- d) La Internacional Comunista preparará inmediatamente un Congreso, o una conferencia general de negros, en Moscú" (1926). Como puede verse, las tesis del Cuarto Congreso limitaban la lucha nacional negra a la lucha contra la opresión.

en una sociedad en proceso de industrialización. Desde 1916, unos 200.000 negros emigraban al Norte anualmente. En su origen el Cinturón Negro fué definido como aquel donde existía una mayoría negra importante, además de otra zona de 477 condados, en donde los negros constituían el 44,8 % de la población total. Pero en 1960, los negros de los doce Estados del Sur eran sólo el 53,5 % de la población negra total y los que estaban en las zonas rurales eran sólo el 23,7 % de la población total.

Perdida la base territorial -a la que tanto se fijaron Stalin, pero también Trotsky- la nacionalidad negra sólo podía afirmarse -como la judía- como la de una comunidad dispersa. Por ello, no es extraño que, al final, las tesis nacionales de la comunidad total negra hayan primado. En este sentido ha de considerarse la constitución del movimiento de los "musulmanes negros" y las explosiones del problema negro en los Estados Unidos.

Por ahora, queda en pie el amenazante vaticinio de Jefferson. La nación americana, nación del "credo igualitario" americano, no se ha constituido por causa de que blancos y negros no pueden vivir libres bajo el mismo gobierno. (*)

(*) Siendo el objetivo de este estudio el análisis y la quiebra de la ideología nacionalista popular en la formación de la nación americana, no vamos a detenernos en el desarrollo posterior de la ideología nacionalista del movimiento negro, que ha conocido líderes tan notables como Lutero King, Malcolm X o Carmichael.

3.- LA IDEOLOGIA CONTRARREVOLUCIONARIA
DE NACION

"¡Oh Alemania, pálida madre!
¿Qué han hecho tus hijos de ti?"

(Bertold Brecht)

Frente a las tesis populares de la nación -aquéllas que basan la identificación entre el concepto de nación y el de pueblo- el nacionalismo tiene otra fuente: las tesis que pretenden identificar a la nación con una "esencia" suprapopular. Las primeras iluminan la teoría nacional de la burguesía revolucionaria, tanto en Francia como en los Estados Unidos. La ambigüedad del concepto de pueblo, y la función de clase dominante que le corresponde desarrollar luego a la burguesía, conducirán a una cierta mitologización de los mismos valores democráticos. Pero estas tesis son el antecedente directo que servirá al marxismo para operar su propia teoría nacional.

Las tesis esencialistas de nación, por el contrario, se constituyen en la cuna misma del pensamiento contrarrevolucionario, como forma nueva de reproducir las condiciones de dominio de la sociedad estamental. El pensamiento contrarrevolucionario es, por lo tanto, una elaboración ideológica nueva: existe la teoría de la contrarrevolución porque ha existido la revolución. Rompe con la tradicional identificación entre soberanía y monarca y reconoce otra identificación que le sustituye: identifica soberanía y nación. Se trata, por lo tanto, de una teoría nacionalista. Pero el concepto de nación alude a una realidad muy distinta de la revolucionaria. La Historia, la raza, la lengua originaria, la tradición, el "espíritu del pueblo", son

apelaciones que confieren a la nación una entidad supranacional.

Tal nacionalismo esencialista tiene fuentes históricas diversas. En ocasiones está conectado, paradójicamente, con el entusiasmo que la Revolución Francesa despertó, que provoca luego una apelación a la constitución de la propia realidad nacional. En otras ocasiones, como es el caso inglés, la idea contrarrevolucionaria es, pura y simplemente, la organizada defensa de unas clases burguesas que, colocadas ya en posición hegemónica, ven el peligro que presenta el radicalismo democrático de la Revolución. Pero en uno o en otro caso, se alza la concepción irracional del nacionalismo, como respuesta nueva a un mundo nuevo. Como hemos dicho, la característica del nacionalismo contrarrevolucionario será la de constituir una forma actual de pensar y no la recepción de formas viejas. Su compromiso político oscilará entre la salvación del "viejo orden", en un ambiente de nuevos peligros, y la ensoñación romántica de futuro. Su influencia ha rebasado el campo de su objetivo. En efecto, las ideas "esencialistas" de nación servirá más tarde, a partir de fines del siglo XIX, como carga ideológica del "principio de las nacionalidades".

3.1.- Fichte.-

Pese al entusiasmado impulso revolucionario de su primera época, habremos de ver en Fichte una de las fuentes románticas del nacionalismo contrarrevolu-

cionario.

Este planteo de la noción de la imagen de una nación como ente suprapersonal, acreedor de una devoción colectiva y constitutivo de una realidad orgánica. El pueblo alemán, pueblo originario, pueblo por antonomasia, queda revelado como el acto de vivir creativamente. Para Fichte, por tanto, como también para Sieyès, la nación es el pueblo. Pero el pueblo es una esencia metafísica, suprapersonal, fuente de vida y más real que los individuos mismos. "En la nación que hasta este día se llama pueblo por antonomasia, o alemán, en la nueva época, al menos hasta ahora ha brotado primigeniedad y se ha rostrado la fuerza creadora de lo nuevo" (137).

La nación alemana, que es un destino, debe tomar conciencia de ello. Sin embargo, este destino de la nación alemana no es abstracto, sino que está políticamente significado, desde el pasado, a partir de una concreta concepción orgánica. Dice así Fichte:

"La imagen más exacta para explicar esta idea es la de un producto de la naturaleza organizada: imagen que ha servido en estos últimos tiempos para definir las diferentes ramas del poder público en su unidad, pero todavía no, por lo que yo sé, para explicar todo el conjunto de las relaciones cívicas. En un producto de la naturaleza, cada parte es lo que es solamente en su relación con el todo, y no sería de ningún modo lo que es, fuera de esta relación; mucho más, fuera de toda relación orgánica, no sería absolutamente nada, pues-

to... sin la correspondencia de acción entre las fuerzas orgánicas que mutuamente se equilibran, ninguna forma subsistiría y el mundo de perpetuo conflicto entre el ser y el no ser... Entre el hombre aislado y el ciudadano existe la misma relación que entre la materia bruta y la materia organizada... En el cuerpo organizado, cada parte mantiene sin cesar al todo y, al conservarlo, se conserva a sí misma. Lo mismo sucede con el ciudadano respecto del Estado" (188).

El pueblo es un destino. Su "carácter nacional" se manifiesta en la "ley del desarrollo de lo primario y de lo divino". Esta ley constituye como pueblo a "la totalidad de las personas que conviven en una sociedad" (189).

La ley del desarrollo de lo primario y de lo divino se manifiesta a la totalidad de las personas por medio de su "relación orgánica". Ahora bien, aun cuando la relación orgánica engarza al ciudadano con el Estado, los conceptos de Pueblo, Patria y Nación exceden con mucho del concepto de Estado. Estas ideas son portadoras de la "eternidad telúrica". Y, precisamente en Alemania -como en Grecia- "el Estado y la Nación están separados uno del otro y cada cual se representa a sí mismo, el primero en los reinos alemanes especiales, la última, visible en la Unión del Reich" (190).

El destino o ley del pueblo, y su organicidad, se asientan sobre la lengua, lengua originaria a su vez, soporte de la nacionalidad. Por eso le corresponde al alemán el dominio del mundo y por eso es susceptible de cultura. Pues sólo podrá crear el Estado perfecto aque-

lla nación que haya resuelto el problema de la educación del hombre perfecto.

Las citas que acabamos de transcribir nos ilustran del clima organicista, irracional y altamente romántico en que se mueve la construcción nacional de Fichte. Sin embargo, el pensamiento de Fichte es complejo y, en suma, el principio moral de la libertad del yo fichteano no es, pese a las frases antedichas, el mejor clima para el nuevo pensamiento organicista. El pensamiento conservador tiene precisión de un super-yo, de un sujeto comunitario, orgánico, de un alma colectiva del pueblo a la que la tensión entre el yo y el no-yo de Fichte no puede dar base suficiente. Si bien el último Fichte se pronuncia por "la repulsa incondicional de toda individualidad" la provisionalidad de lo dado frente a la autonomía libre del sujeto no puede terminar de satisfacer a un pensamiento que busca mayores ataduras históricas. Otros hombres tendrán que presentar la firmeza del dato histórico.

Como dirá Novalis, habrá hombres que, mejor que Fichte, sepan "fichteare".

3.2.- Burle.-

Hemos considerado hasta ahora una fuente del pensamiento irracional contrarrevolucionario que procede, sin embargo, de un primitivo entusiasmo por la Revolución Francesa. Junto a esta fuente existe otra, desde el principio comprometida en una sistemática y radical oposición a la Revolución y que, sin embargo, no procede de la base social del "antiguo régimen", sino de una sociedad burguesa relativamente institucionali-

zala. Nos referimos a la sociedad inglesa y en ella, al pensamiento utilitario contrarrevolucionario de Burke (101).

Pero el pensamiento de Burke tiene dos lecturas: una la que se hace desde Gran Bretaña; otra la que se hace desde el continente europeo. La lectura británica de Burke es una la defensa conservadora que la propia burguesía hace de sus intereses, realizados en el proceso de transformación de la sociedad inglesa -la revolución a ritmo lento de los siglos XVII y XVIII- y puestos en peligro por las masas populares revolucionarias. La lectura continental de Burke es la que sirve para persuadir ideológicamente a las clases defensoras del "ancien régime" frente al ascenso del poder burgués.

En el centro de su siglo modo de vivir es racionalista, pero Burke, como aldena así su ideología de enfrentamiento a la revolución, es preciso defender los instituciones: la Iglesia, la monarquía, la aristocracia, la burguesía institucional. Pero está claro que no son éstas las instituciones británicas, que han pasado ya por la afirmación del liberalismo, por el triunfo del Parlamento y que corresponden a un país que se halla en plena revolución industrial, que las instituciones europeas, que consagran los principios del absolutismo y de los derechos estamentales.

El Estado es -para Burke- una asociación entre los vivos, los muertos y los que han de nacer. Es un orden social, ligado a una idea de naturaleza como cuerpo orgánico. Las leyes de la naturaleza están por encima de los individuos. Los hombres no pueden alterar

el cuerpo social sólo para impedir el crecimiento orgánico. Los "derechos primitivos de la conservación y de la corrección" (111) no debían engañarnos; en realidad no se refieren a los derechos que tiene el individuo a la autodeterminación política, sino a los derechos de supervivencia del propio estado. Pero también es cierto que tal estado no era ninguno de los estados despóticos del continente.

La formulación conservadora de Burke servía de esta forma para defensa de regímenes mucho más reaccionarios que aquél que él defendía, el cual, en el fondo, no era el régimen monárquico francés sino la constitución inglesa. La formulación teórica de su principio de conservación social, como principio sintético, servía, sin embargo, para que pensamientos contrarrevolucionarios mucho más reaccionarios que el suyo -Donoso, Donald y Maistre, Schlegel y Adam Müller- formularan una defensa de regímenes sociales en los que la burguesía no había llegado a jugar el importante papel que estaba ya jugando en el régimen inglés.

El mismo Burke da pie a semejante interpretación de su pensamiento. Un efecto, aún cuando, como hemos dicho, el auténtico régimen defendido en su libro es el inglés, no cabe duda de que explícitamente, el motivo que toma para esta defensa es el de la Revolución Francesa y la argumentación debe sostenerse, en consecuencia, en una metódica y detallada defensa del régimen francés de los tres estados. No valen las continuas distancias que Burke toma entre lo que son la constitución británica y el régimen contrarrevolucionario francés

para invalidar el principio, que lo entiende aplicable a ambas situaciones, de que el orden social es un orden a conservar y de que la transformación social debe vivir dentro del gran principio básico de conservación.

Tampoco invalida, a nuestro juicio, la interpretación que hemos dado del pensamiento de Burke, el hacer la reflexión de que este pensador nunca ha formulado en forma explícita un concepto de sociedad civil como organismo viviente. En efecto, la formulación expresa del orden social como organismo será difícil encontrarla más que en forma incidental y evidentemente metafórica. El extremo de la irracionalidad en el pensamiento de Burke está dado en la defensa del prejuicio. "En lugar de rechazar todos nuestros viejos prejuicios los ~~cuidamos~~, por el contrario, con amor, y para que nuestra vergüenza sea mayor, os diré que los ~~miramos~~ porque son prejuicios, y cuanto más han durado y más general ha sido su influencia, más los cuidamos. Tenemos exponer a los hombres a que cada uno viva y comercie sobre su propio y particular peculio intelectual, porque sospechamos que este peculio es pequeño en cada individuo, y que los individuos harían mejor utilizando la banca general y el capital de las naciones y de los siglos". (193)

Pero tampoco es de extrañar que este irracionalismo de Burke, que tiene probablemente su más genuino seguidor en el pensamiento de Savigny, se trueque en otro irracionalismo más exacerbado y organizado en pensadores como Novalis o como Adan Müller. En efecto, la idea misma de que el orden natural es orden de conservación, que se impone por encima de las voluntades

y de las libertades de los individuos, apela, no a una naturaleza humana, sino a una naturaleza suprahumana. Solamente puede tener su expresión lógicamente correcta conociendo a estas supranaturalezas unas existencias superiores a las metafóricas. De aquí que el paso al organicismo típico del romanticismo alemán venga dado ya, en potencia, por el pensamiento del inglés.

3.3.7 El romanticismo alemán.-

Los pensadores, los artistas que dieron lugar al extraordinario fenómeno cultural en que consistió el romanticismo alemán constituyeron un específico caso de liderazgo nacionalista intelectual (194). Procedentes de las capas burguesas, privados en principio de puestos directivos en los regímenes políticos de los estados alemanes, se afirman, no como expresión de su clase, sino desvinculados de ella, en virtud de esa posición equívoca que el intelectual puede asumir, de esa especie de ruptura entre su medio y su función. Se convierten, de este modo, en portavoces de la aristocracia europea, si bien para ello han de expresarse en un lenguaje nuevo y con unos objetivos de modernidad.

Su mensaje se formula con gran ambigüedad, pues si en otros países la elaboración contrarrevolucionaria es el modo moderno de defender la vieja sociedad y además las viejas instituciones, en Alemania la sociedad entra en conflicto con las instituciones estatales. La superación de la situación actual debe hacerse mediante la denuncia de las formas actuales de Estado, la rebeldía del sentimiento y la apelación a una esencia que sólo el contacto con la Naturaleza y la búsqueda del pasado pueden proporcionar. Si se apoya a las estructu-

res, este apoyo se funda en la medida en que el pasado nos descubre a la realidad trascendente y eterna, cuya expresión, en el plano político, es esa Alemania, entidad más real -porque más esencial- que los estados. La fidelidad al pasado impone la sublimación del presente en una nación alemana por realizar.

Cuando enjuiciamos el pensamiento romántico alemán no podemos olvidar las bases que sustentan su ideología: la filosofía de la Naturaleza, que afirma la existencia de una "unidad cósmica" superior a la cotidiana; el estado actual de decaimiento de los hombres; la necesidad de conectar con el flujo de la verdadera Vida, lo cual sólo se puede lograr hoy por medio de la mística o el sucho; la necesidad de vivir, en cambio, habitualmente, en un estado de desconexión, para lo cual vale el recurso a la moral pietista; finalmente, el señalamiento de metas intermedias que aseguren la conquista de objetivos, desde el estado de decaimiento hasta la Vida perdida y sólo entrevista en los momentos de la máxima lucidez del sueño.

La idea de la "unidad cósmica", base del pensamiento de Schelling, es también el soporte ideológico de los ideólogos más estrictamente románticos, como Franz von Baader o Johann Jakob Wagner. Esa unidad cósmica se expresa como la realidad primera. Troxler dirá que el alma y el cuerpo sólo son en segundo término; forman ya "parte de una realidad más profunda; la Vida", sobre la que ironiza Hegel llamándola "la noche de los gatos pardos". Existe, entonces, un "inconsciente colectivo", el cual es "la realidad supraindividual en que se originan nuestras energías, el punto de nuestro contacto con el organismo universal" (195).

de esta realidad supraindividual, la realidad individual es una derivación y, al mismo tiempo, un desdoblamiento. Este destierro es sentido con añoranza y, a veces, con terror. Jean Paul es quien, acaso más que nadie, experimenta el vértigo del destierro del mundo real, como Achim von Arnim es quien, más que nadie, desdobra la prosa del mundo cotidiano y la poesía de una realidad superior (*).

La cotidianidad debe conectar con la Vida, para descubrir su auténtica realidad. Esta conexión se logra por el conocimiento místico o por el sueño. "Todos los románticos -dice Leguin- admiten que la vida oscura se encuentra en incesante comunicación con otra realidad más vasta, anterior y superior a la vida individual" (137). Pero ello no exime a los románticos del deber de vivir en este mundo; para facilitar esta tarea sirven la ironía y la moral pietista. También Leguin nos ilustra del itinerario ideológico correspondiente a esta actitud: "Sería un grave error asimilar esta doctrina a un irracionalismo puro, o a una apología incondicional de la vida inconsciente, dotada de una superioridad absoluta sobre la consciente. La consciencia es inherente a la "separación"; pero, según

(*) Jean Paul Richter, en su "Sueño" "Discurso del Cristo muerto..." revela el espanto del ateísmo: "Todos somos huérfanos, yo y vosotros; no tenemos padre. Entonces las notas discordantes sonaron aún más fuerte -los estremecidos muros del templo se desplazaron- y el templo y los niños cayeron en el abismo y la tierra entera y el sol los siguieron" (196).

afirman todos estos pensadores, el hombre pertenece a una etapa de la historia cósmica que es la de la separación, y no puede hacer nada para impedirlo" (198).

El espíritu del hombre ha de dominar a la vida. Novalis dice así que "el mundo debe ser tal como yo lo quiero"; "el fundamento de la creación está en la voluntad" (199). Pero el espiritualismo idealista es, también, la actitud que lleva al distanciamiento irónico de Federico Schlegel, de Tieck o de Moritz. Ironía capaz de mostrar a la vida que el espíritu puede convertirla en un juguete (200).

La vida es un juguete sin conexión racional con la verdadera vida. Es, también, un destierro que hay que aceptar. La conexión con la auténtica realidad solamente puede ser dada mediante una fe y una moral emocional. Evidentemente, estamos en el campo del pietismo luterano. Y, en efecto, el pietismo de los hermanos Moravos, si influyó en el pensamiento de Herder o de Kant, fué un precedente directo de románticos como Schleiermacher, Baader, Novalis o Arnim (201).

Esta actitud filosófica, poética y moral del romanticismo -la del destierro, la de la vida dividida, la de los objetivos trascendentes- tiene una gran trascendencia en la formación del pensamiento político y nacional. Pues si bien la patria real -esto es, la "edad de oro" perdida- sólo puede ser percibida en el sueño, o en los "Märchen", esa patria tiene formas institucionales intermedias, que son imagen de ella (*). Pues si bien "todos los Märchen no son sino sueños de esa patria que está en todas partes y en ninguna" (203).

(*) Para algunos, sin embargo, la distancia entre las dos patrias es tan grande, que ante la misma sólo

la patria sin lugar (**) puede ser evocada en una realidad por aceptar y por construir. Esta es la función de Alemania y, en muchos casos, de la Iglesia Católica.

Es indudable la influencia moral del pietismo sobre la ideología política romántica y en el hallazgo posterior del modelo institucional católico. La Iglesia Católica fué o atracción o modelo de conversión para Novalis, para Schlegel, para Brentano, para Tieck, para Görres, para Zacarías Werner y para tantos otros. Sin embargo, aunque para los más notables de los románticos, la Iglesia Católica, como institución, suponía un polo de atracción a través de la identificación Edad de Oro-Cristiandad, como religión y como moral más bien aspiraban a un sincretismo entre protestantismo hernuta y catolicismo. Marcel Brion señala que "el pietismo acogió a esta muchedumbre de almas -insatisfechas del materialismo, el pragmatismo y la razón- y les inspiró un ardoroso impulso hacia lo irracional, que había de estimular a los más elevados espíritus de la época, como Baader, Lavater, Ranke" (205). Es el mismo espíritu que lleva a Novalis a escribir "La Cristiandad o Europa", o a componer, junto con Tieck, cantos destinados a re-

cabe la actitud irónica.

Por ejemplo, cuando Lichtenberg dice en sus "Aforismos": "Algo daría a cambio de saber exactamente por quién se han ejecutado, en realidad, esas acciones de las cuales se afirma públicamente que se han ejecutado por la patria" (202).

(**) ¡"Amor, amor, oh espejismo de quien añora su patria!", dice Clemens Brentano en "El sueño del Desierto" (204).

conciliar a protestantes y católicos.

Estas ideas centrales estructuraron el pensamiento del romanticismo alemán. Los motores de su ideología son la realidad trascendente, el organicismo y el ideal germanista. La expresión política del antiguo régimen queda justificada como una organización superior a las personas. El estado no es el campo de las libertades individuales sino un organismo vivo que debe ser mantenido. Pero, por otra parte, el mantenimiento del estado supone una transcendencia. El estado, en su momento actual, es la expresión de una nacionalidad rota. Frente a esta situación actual, el proyecto de futuro es el de afirmar la unidad de la gran patria alemana. La germanidad es el proyecto triunfador a partir del cual el orden viejo se convertirá en un orden nuevo. Estas dos ideas aparecen, con distintas formulaciones, diferentes en puntos accidentales, en todas las grandes figuras del pensamiento romántico.

La predicación moral de Schleiermacher es, en este sentido, característica. Sus influencias fueron el pietismo de los hermanos Moravos y la filosofía de Kant, que templó sus excesos irracionales. Su ideología se desarrolló en estrecho contacto con la de los principales románticos alemanes. Su idea política se relacionó estrechamente con su moral. "Todos consideran como el mejor estado el que se hace sentir menos y el que menos hace sentir la necesidad de su existencia. El que así considera sólo como un mal necesario la más bella obra de arte del hombre, por la cual debiera elevar su ser hasta el grado más alto, quien ve en ella sólo una

maquinaria imprescindible para ocultar sus defectos y hacerlos inofensivos, "eso debe sentir como una limitación lo que está destinado a ser para él el grado supremo de la vida" (206).

El estado, como hemos visto, no es un campo para las libertades ciudadanas. "En qué consiste entonces la salud de un estado, sino en que sus diferentes partes colaboren en una misma existencia orgánica, que cada elemento cumpla su misión rehusando buscar su felicidad particular fuera del interés del Todo y no encuentre honor, placer y riqueza más que cuando aporte a la colectividad el fruto de sus talentos, de su aplicación y de sus virtudes" (207).

Pero ese cuerpo político, organismo, no es una simple constatación empírica. Es un programa y un proyecto de sustituir la situación de derrota y de desmoralización actuales por la situación de victoria y de edificación de una nueva moralidad y de una nueva vida. Para ello nada hay peor que el compromiso. Por el contrario, un valiente enfrentamiento al enemigo siempre será rentable para la nación alemana. Si el enemigo se asegura una total preponderancia "llegará un tiempo en que la opresión científica y religiosa obligará a la nación alemana a tomar conciencia de sí y a constituir, ella también, un estado. Si, por el contrario, el enemigo se ve obligado a replegarse tras sus fronteras, no podrá producirse esto más que si los príncipes ponen a la nación en movimiento..., y por este hecho, el orden antiguo desaparecerá" (208).

Las tres tesis políticas de Schleiermacher son las básicas de la filosofía política romántica: el Estado es un fin; el Estado es un organismo; el Estado debe aspirar a la perfección. La concepción del Estado como un bien no, con las posiciones de la "Aufklärung", para la que el Estado era un mal necesario y transitorio. Ya Fichte había señalado que, por el contrario, el Estado es una necesidad racional; la tesis es, no obstante, superada por Schleiermacher y, poco después, por Schelling, para quien el Estado se formulará como un absoluto, manifestación inteligible de "lo divino".

Para la "Filosofía de la Naturaleza", esta afirmación del Estado no se puede sostener en el carácter racional del Estado, sino en su entidad natural. El Estado es un organismo "El Estado ha sido siempre un macroantropos, los griegos asimilados a los miembros y a las fuerzas individuales, los estamentos asimilados a los poderes" (109) - Brox afirma que "el romanticismo no debe ser considerado en Alemania solamente como una estética o una filosofía de las ciencias, sino también como una política que lo sitúa en el corazón del movimiento contrarrevolucionario europeo" (210). Para ello, para la militante defensa de los valores sentimentales e irracionales, estos "viajeros de lo oscuro", según acertada calificación de Albert Beguin (211), estructuran su pensamiento, como hemos dicho, sobre los dos pilares de una concepción nacional y estatal organicista y de una situación pangermanista que plantea, como proyecto o ensoñación, la unificación alemana y, muy frecuentemente, misiones de dominio o de dirección universal.

Es claro que la concepción organicista del Estado es una idealización. Se sostiene sobre la figura

del "pueblo primitivo" o sobre la de una "edad de oro" geránica que sería la época de una originaria revelación religiosa primitiva (Görres) o la historia medieval del Imperio y de la Cristiandad alemanes (Novalis).

Edad de Oro, Edad Media e infancia son ideas generalmente asociadas en el pensamiento político de los románticos. Esa edad, referencia fantástica a una era ideal, conocimiento conectado con esa Vida de la que el acontecimiento es mera manifestación, "tiempo en que hablaron los pájaros, los animales y los árboles" (212), es una época ideal a la que Novalis recurre, en su "Himno V a la noche", en "Heinrich von Ofterdingen" o en "Los discípulos de Sais". Pero tal época ideal se sitúa como realización histórica, en la Edad Media. La Edad Media, en efecto, es la época, no sólo del esplendor alemán, sino también de los sentimientos sencillos, no corrompidos y de la concepción orgánica de la sociedad; a través de esta referencia medieval, el nacionalismo germano se va constituyendo. Para Federico Schlegel, en un primer entendimiento de la "germanidad", no se trataba de promover un patriotismo estrecho y limitado, compuesto de odio y envidia al vecino y de egolatría, sino de afirmar al pueblo alemán como el pueblo elegido, cuya juventud garantiza la virtud del espíritu y autoriza, a los ojos de Alemania, a reivindicar para sí la herencia de la Hélade. Este modo original de recoger la idea fichteana de "pueblo elegido" no tuvo, sin embargo, continuidad en Schlegel, ni en los románticos; sólo Hölderlin conservará, hasta el final de su existencia lúcida, este propósito. Schlegel, Novalis y los demás románticos identifican, por el contrario, la germa-

nidad con el período concreto en que Alemania fué la rectora de Europa y su ideal de Estado y de nación enlaza así con el renacimiento del organismo medieval. Se produce de este modo el paso desde la "definición de nación cultural a la de patria terrestre" (213). "Alemania es la nación en que, como una cierta predestinación, se han conservado las trazas menos imperfectas de la constitución primitiva" (214).

Las virtudes sencillas son los valores que potencian al pueblo primitivo, a la Edad Media, en cuya época el Estado fué una realidad orgánica. Son también las virtudes que la Alemania actual ha de plantear como modelo nacional de futuro. La identificación entre Edad de Oro, Edad Media e infancia es expresa en Novalis, quien llega a afirmar, por una parte, que "desde la edad de oro de la infancia conservo siempre guardados en el fondo de mi corazón un amor y una fidelidad infantiles" para añadir que "allí donde hay infancia hay edad de oro". Pero es una proyección hacia el futuro, pues "cuando los antiguos tiempos se remueven, la historia ya no será sino el sueño de un presente infinito que se extiende sin fronteras" (215). Pero, hacia el pasado, la Edad de Oro se concreta en el organicismo alemán; hacia el futuro, en la reflexión de una Alemania unificada que reproduzca el organismo del medievo.

La idea se expresa en Novalis, en Federico Schlegel, en Wackenroder y en tantos otros. Pero acaso sea el primero de éstos el autor que con más entusiasmo plantea la proyección hacia el pasado y hacia el futuro. El modelo estatal no existe hoy; hoy "nuestros Estados son solo aglomeraciones". Antes, por el contrario, en la época de la Cristiandad "un gran interés comunitario

unía las más lejanas provincias de este vasto imperio espiritual". Pero, inspirada por este pasado, en Alemania "se puede ya, con toda certeza, mostrar las huellas de un mundo nuevo", pues "el alemán se convierte con todo celo en compañero de una época superior de la cultura" (216).

Los románticos defienden así la existencia propia, natural y orgánica del Estado. Una idea expresamente contrarrevolucionaria, que recibe un poderoso apoyo en una original lectura de la obra de Burke. Introducida ésta por Gentz y difundida por Rehberg, es recogida y expuesta más sistemáticamente por Adam Müller. Recoge este autor la concepción naturalista y la tesis organicista que se formulaba, como metáfora, en el pensamiento de Burke, y sostiene la idea del Estado como un "makroanthropos", organismo vivo en el que el Todo prefigura a las partes. "El Estado es la totalidad de los asuntos humanos, su conexión en un todo vivo" (217). La misma fórmula de Müller sugiere, como es claro, el clima mental del pensamiento de Schelling, en su "Filosofía de la Naturaleza", quien, en la idea de Todo, ve la identidad de los contrarios y la reconciliación de las diferencias y conflictos. Para Müller el Estado no es un "concepto", sino una "idea"; no se le puede definir sino formular como algo que encierra todas las formas de la comunidad humana, instituciones políticas, sociedad civil, pueblo y nación. El individuo no puede ser pensado fuera de este "ser completo, total y vivo" (218).

El romanticismo político ataca los principios del individualismo y del progreso en nombre de la autoridad, de la tradición y de la comunidad orgánica. Evi-

dentamente, el concepto de organismo estatal es muy distinto del de cuerpo físico, como no podía ser menos, dentro del clima mental del pensamiento romántico alemán. En efecto, la proclamación de la idea del Estado, como organismo, no encajaba en absoluto con la idea crítica que se hacía el pensamiento político de los románticos sobre la situación existente en el momento en que desarrollaba su pensamiento. Más que la defensa de una concepción de estado existente, la tesis del organismo está sugiriendo la idea de un alma, que sigue viva y que marca su destino, por encima de las realidades institucionalizadas de la Alemania del momento. El Espíritu universal de este organismo dirige sus energías particulares. El Estado es así un organismo, pero un organismo animado: es una Idea que se gobierna según sus leyes propias. Esto hará que, por encima de sus realidades temporales, la idea del Estado pueda seguir afirmándose como un objetivo a cumplir. Ya antes que Adam Müller, J.J. Wagner, discípulo de Schelling, había mantenido la tesis orgánica explícitamente: "No es posible conocer la verdadera idea del Estado si no nos damos cuenta de que nada existe de manera independiente de este mundo, sino que cada elemento forma parte de un Todo y que es por sí mismo este Todo... la cerrada unidad de individuos libres que, completándose uno con el otro, figuran la idea de la humanidad: eso es el Estado, a saber, un cuerpo verdaderamente orgánico..., un organismo vivo" (219). También para Müller, el Estado no es sólo la expresión de la monarquía sino, al mismo tiempo, de una organización corporativa del pueblo o, mejor aun, de los órdenes entre los cuales el aristocrático juega la función predominante. De ahí que se haya podido decir que, gracias a este autor, "el romanticismo se encontró ligado a la suerte de las antiguas

clases dirigent e" (200).

El orden político de los románticos es un orden jerarquizado, esto es, una realidad política sostenida sobre los estamentos u órdenes antiguos. Los "Stände" son expresamente defendidos en la mayor parte de sus escritos políticos y llegan en cierto caso a formar parte del centro mismo de la doctrina, como sucede en el caso de Görres. La vieja teoría del orden político medieval, base de tantas elucubraciones, que distinguía el miembro docente, el miembro militante, y el mismo nutridor de la sociedad, es resucitada en los artículos y trabajos de Görres, en la revista "Mercurio Renano", en donde se esforzó en adoptar la teoría romántica de los "órdenes" al mundo moderno. "Existen tres pilares sobre los que la constitución estamental debe reposar: el Orden docente, el Orden combatiente y el orden nutridor; los mismos Ordenes que se encuentran en la antigua constitución del Reich bajo la designación de Príncipes eclesiásticos, Príncipes laicos (comprendidos los caballeros del Imperio) y las Ciudades imperiales" (221).

Un estado orgánico, con miembros estamentales, es algo totalmente distinto de la idea racional y voluntarista que por las mismas fechas se hacían, sobre el Estado, los revolucionarios franceses. El Estado no es una institución jurídica, un aparato legislativo. Por el contrario, el Estado es la forma activa militante como se va realizando el Espíritu del pueblo. El Estado, orden estamental, organismo movido por una idea, es solamente la expresión consciente de una nación. Por ello, la teoría del Estado, o la del Derecho, del romanticismo político no puede ser separada de la teoría de la na-

ción, sino que es simplemente la expresión pública y activa de esta realidad física. "No hay más que un derecho, dirá Müller, a saber: aquél que es íntimamente una misma cosa con el estado o la nacionalidad o, como nuestra mirada se orienta a través de la religión hacia toda la comunidad, con la idea del Derecho que une a la humanidad con la religión". (222) Podemos reflexionar que no se trata aquí de ninguna idea exclusiva del pensamiento romántico, puesto que también en el mismo clima se está desarrollando toda la reflexión de la filosofía idealista alemana, no sólo la de Schelling, cuya conexión con el romanticismo es clara, sino también la de Hegel, cuyos contactos con el pensamiento romántico son mucho menos expresos.

La nación así se iba haciendo autoconsciente, reflexionaba sobre sí misma, y el Estado era simplemente ese espíritu público, a que antes nos referíamos, manifestación institucionalizada del Espíritu del pueblo, centro y base de la formulación nacional romántica. Un Espíritu público que tampoco es ninguna entidad abstracta, puesto que llega a ser formulado como algo encarnado en una persona, por la mediación de la institución monárquica. Las obras políticas de Novalis, en el inicio de la formulación romántica, atestiguan la función importante que para él cumple esa triple jerarquía de instituciones políticas que son la nación, el estado y la monarquía (223).

Sin embargo, la formulación nacional del organicismo romántico no es en Novalis donde se manifiesta de forma más expresa, sino en el grupo de Heidelberg y en el pensamiento de Görres.

Clemens y Bettina Brentano, Achim von Arnim,

los hermanos Grimm, realizan en Heidelberg un importante trabajo literario-político, que es una de las labores más positivas del romanticismo alemán. A través de su investigación sobre la poesía popular y de la renovación literaria que imponen, su objetivo militante será el de descubrir el "alma popular", base y esencia de la nacionalidad alemana. La nación alemana se funda así en un elemento espiritual, el "Volksgeist", que tiene como elementos físicos más visibles los de la raza y los de la lengua. De la escuela de Heidelberg derivarán luego las construcciones jurídicas de la escuela histórica del derecho (Savigny era cuñado de Brentano) y las posiciones políticas de Görres.

La preocupación central de esos poetas era la de "definir lo que hace el carácter particular de cada nación y preservarlo de la contaminación de las influencias extranjeras". "La nacionalidad... no era el resultado de una elección voluntaria, como se lo habían imaginado los revolucionarios, sino que salía de una comunidad de sentimientos y de costumbres de forma orgánica y a menudo inconsciente" (224).

Para definir los elementos constitutivos de la nacionalidad, profundizan en el pasado literario y resucitan poemas que habían salido, según ellos, del "alma popular". "Estos escritores han admitido que no podía haber despertar del pueblo alemán si éste no tomaba conciencia de los tesoros artísticos que albergaba en su seno, si no sustituía una cultura reservada a una élite por una cultura verdaderamente popular, si el individuo no buscaba ligarse espiritualmente a la nación entera. Así han sido conducidos a marcar el acen-

to sobre una cierta comunidad de parentesco étnico, al que se la llamado "Volkstum" o "Volksheit", cimentado en el idioma que habla la población, en la cohabitación de una región determinada, en el respeto común de ciertas costumbres, instituciones, creencias, tradiciones jurídicas o morales. Han afirmado que bastaba que un grupo étnico semejante experimente este sentimiento de comunidad, o busque el hallarlo en sí mismo, para que forme una individualidad natural e histórica, cuya integridad debe ser inviolable" (225).

Achim von Arnim ha sido probablemente el más consciente de esta idea. Para él, "fuera de esta comunidad que reposa sobre datos irracionales -costumbres, lengua, religión- todo es artificial y muerto; el desarrollo del sentimiento nacional exige la destrucción de los compartimentos sociales y el nacimiento de una civilización que sea común a las élites intelectuales y a las clases populares; en fin, la condición del desarrollo de un 'espíritu popular vivo' reside en la solidaridad de las generaciones entre sí" (226). Arnim, oficial, y patriota, -"amigo de la 'basa con casco'" (227)- ha hecho de su vida y de su arte misterioso y exquisito, una militancia nacional y política. A él se debe el haber proporcionado al romanticismo una definición de "pueblo" y de "Estado popular". Enlaza, por una parte, con la identificación que Tieck o Augusto-Guillermo Schlegel hacen entre el pueblo y las clases populares de cultura ingenua. Pero también juzga que ese pueblo no podrá llegar a ser nación si todas las clases sociales no están penetradas de la misma "alegría interior" y comulgan en la misma tradición intelectual y moral.

Debe romperse la separación artificial entre las clases, entre los hombres instruidos y los incultos. La nación ha de desarrollar el espíritu popular vivo, pues el individuo no tiene vida verdadera más que en comunión con el grupo popular (*) (228).

Sobre la obra de los poetas de Heidelberg, Görres construye su idea nacional, que parte igualmente de una concepción histórico-orgánica y que pronto se alzaría en un vuelo de sueño de futuro, que a ningún romántico le falta. Görres nos da una descripción clásica del Volksgeist que es, para él, "la expresión de la atadura de una población al suelo natal, a un cierto número de instituciones y de costumbres tradicionales, a una misma lengua, a un parentesco étnico" (230). Para Görres, defensor apasionado de la mística cristiana y de las tradiciones populares, "todo grupo étnico tiene el derecho y el deber de conservar celosamente su denominación histórica a la que están ligados los recuerdos del pasado. Todas las leyendas que han transmitido desde la cuna, así como los documentos conservados por la austera crónica, todo lo que para siempre ha vibrado y cantado el alma popular, los hechos y los gestos, hasta las aflicciones y las discordias, todo eso se ha fijado sobre este nombre. De modo semejante, todo lo que constituye para este grupo su originalidad propia, todo lo que es el producto de su crecimiento y de su

(*) La obra poética es precisamente la comunicación con el Espíritu del pueblo, con el genio colectivo: "Toda obra poética devuelve al seno de la comunidad eterna aquel mundo que, al volverse terrestre, se había alejado de ella" (229).

formación fatigos, las recopilaciones de leyes, los usos y costumbres, en una palabra, todo lo que constituye su lengua y su individualidad particular, todas estas cosas pueden pretender el mismo respeto y cualquiera que atente a ellos hiera en lo más vivo a su pueblo, quien, pronto o tarde, rechazará a él y a su tiranía" (231). Más aun, los cantos y poemas medievales, no sólo son la expresión del espíritu popular sino, al mismo tiempo, evocación de la sociedad orgánica de la que también formaban parte poetas y trovadores. "El jardín poético de la Alemania cristiana brillaba con todo su esplendor. En la corte de los emperadores suabos y de sus poderosos vasallos, los grandes poetas populares habían formado y ampliado el ciclo de su antigua epopeya: y mientras el brillante río fluía a través de la nación, el enjambre de los 'Minnesinger' parpadeaba a sus orillas como orugas en una noche de verano" (232).

No se trata tanto, dentro del pensamiento de los románticos alemanes, de encontrar los elementos componentes de la nación, como de que la nación, sostenida sobre una serie de elementos variables es, sobre todo, un alma popular. Los elementos son la religión, la historia, la etnia, las tradiciones, los usos, las costumbres, la lengua, etc. Cada romántico insistirá más en aquéllos que responden mejor a la faceta de su pensamiento o de su trabajo. En muchos casos más, aún podemos percibir una pendiente, una dirección que va desde la búsqueda de elementos profanos hasta una búsqueda final de elementos religiosos. Todo ello no debe entenderse con independencia de la historia concreta de Alemania a la que la derrota definitiva de Napoleón aportó el dominio de fuerzas clericales de estado. Pero sobre ello, y en esto creemos que

Droz no ha insistido suficientemente, lo auténticamente definitorio de la concepción nacional de irracionalismo romántico es el espíritu del pueblo. No otra cosa podía ser ante una nacionalidad desnuda.

Así, la concepción orgánica se enlaza de forma natural con aquella otra tendencia del nacionalismo irracional que es la constitución de una realidad futura, distinta de la actual. Si esto es algo que aparece planteado en todo pensamiento contrarrevolucionario -es la exigencia, a que antes aludíamos, de constituirse como pensamiento nuevo, como nuevo orden conservador- mucho más todavía aparece presente dentro del pensamiento contrarrevolucionario del romanticismo alemán, en el que la inexistencia de un orden nacional unificado hace aparecer a las concepciones políticas como concepciones de futuro, proyectos o ensoñaciones, dentro de la más pura estética del romanticismo.

Naturalmente que la concepción de futuro no es solamente un elemento de ensoñación, sino también de militancia y hasta de agresión. Es todo un programa político. El programa político de la contrarrevolución. La contrarrevolución no es la restauración del orden viejo sino la afirmación de un orden nuevo fuerte, renacido de esa resurrección del espíritu del pueblo, una idea estatal en marcha que vive por la autoconciencia del alma popular. Por eso "estar en guerra es tan natural como estar en paz; el estado es al mismo tiempo, ser pacífico y combativo" (233). O: "Desde el punto de vista del estado, la guerra no es un mal, sino un bien, no

constituir una ciencia política sino una especie de curación' (231).

Por si bien en Fichte, o en Maller, la finalidad de militancia principal, en otros románticos la estética de ensoñación era la dominante. El principio de contradicción en Novalis se explica en este sentido. "El verdadero pensamiento es a la vez pensamiento y no pensamiento". 'Soñar y no soñar al mismo tiempo. Sintetizar: ahí está la operación del genio" (235).

Esta mezcla de sueño y de realidad es la que Novalis, y con Novalis tantos otros románticos, han traducido a su proyecto político de futuro:

"Yo no era en el espacio

Más que un eco del pasado - un eco del futuro"

.....

"El mundo se hace sueño, el sueño se hace mundo" (236).

En su colección de fragmentos titulados "Fe y amor", en su obra política "La cristiandad o Europa" o en "La Enciclopedia", Novalis concibe al estado de la nación alemana con todos los rasgos de la tradicional construcción histórica y orgánica, y con toda la ensoñación de futuro. Este estado nacional, el estado de la unificación de los alemanes, resuelve en sí mismo la contradicción central de monarquía y república. Como el rey es el fruto del consentimiento del espíritu público, la encarnación de la nación, quedan "República y Monarquía unidas completamente a través de un acta de unión". Esta nueva forma política nacional es el proyecto de la nueva

forma conservadora. Dice Novalis: "Se han escrito varias obras antirrevolucionarias sobre la revolución". (237) La conciencia romántica, como toda conciencia conservadora de la época, es la de estar instaurando, o luchando, por la instauración de un orden nuevo. El repudio al viejo sistema absolutista del antiguo régimen es expreso en Federico Schlegel, en los últimos años de su vida, cuando se opone a las doctrinas teocráticas de la restauración. "Todo lo que es absoluto ejerce, por su propia naturaleza, una acción aorgánica que afloja y destruye a los elementos (238).

Esta conciencia de estar buscando algo nuevo, permite a los románticos mantener un espíritu de aristocratismo intelectual, de audacia y de rebeldía frente a un orden. La militancia conservadora queda así oculta tras fórmulas de apariencia formal revolucionaria. La ensoñación estética, los grandes modelos de un régimen, que es un sueño, parecen modelos para espíritus nada reaccionarios. Nada más falso que esta idea. El contrasentido que se establece entre el plano individual-subjetivo en que se mueven los románticos alemanes y la función objetiva social de ser los intelectuales de las clases terratenientes dominantes es desmascarado cuando reflexionamos que esta ensoñación de futuro no supone más que un cerrar filas para la restauración del poder de las clases dominantes, y un proyectar en el aire nuevas formas políticas que no intentan romper con el régimen de clases existente, sino afirmarlo. Al confundir estos dos planos, Lichtenberger comete el error de afirmar que "se es injusto con el romanticismo cuando se le presenta como un movimiento de reacción religiosa o política. Sus adeptos no son en absoluto unos tímidos a quienes los excesos de una razón dema-

siendo cada vez espontáneo y los quieren volverse hacia atrás a buscar un refugio en la fe del pasado y en la tradición histórica. Son, por el contrario, espíritus atrevidos hasta la temeridad, libres de prejuicios casi hasta el nihilismo, impregnados de la más alta cultura de su tiempo" (239).

Calia, por el contrario, pese a lo que dice Lichtenberger, un espíritu individual atrevido y audaz, con una militancia concreta a favor del orden estamental y de la restauración de la estructura social amenazada por la burguesía ascendente. El orden político monárquico, estamental, orgánico, tradicional y defensor del "espíritu del pueblo" es un orden expresa y conscientemente conservador. La actitud atrevida y audaz del poeta es una forma, tantas veces repetida en la historia, de pura rebeldía individual, al servicio de una causa reaccionaria. En lugar de ser los pensadores del progreso, los románticos alemanes se limitan a ser los "hombres altos", los individuos superiores (240).

Ni el atrevimiento verbal, ni la indudable excelente calidad de los poetas románticos, nos pueden hacer olvidar esta verdad.

Solamente en mentes aisladas, a las que sólo en un sentido amplio podíamos llamar románticos, el pensamiento político aparece con un sentido más progresivo. La primera de ellas es, probablemente, la del poeta más alto de todos ellos: Hölderlin. En Hölderlin, aun cuando también pueda descubrirse un pensamiento ambiguo, la visión romántica del futuro no se deja ganar por el peso orgánico del pasado. El sueño de la restauración de un mundo griego es un sueño progresista, como

la era también el ideal del estado democrático de Grecia, en el pensamiento del Hegel de la primera época:

¡Quis volver a ver como antes vuestro hermoso rostro pasó sereno fatal.

Y difícilmente está permitido despertar a los muertos.

¡Dioses desvanecidos! y también vosotros, los que estáis presentes.

¡Año más reales, ¡pasó vuestro tiempo!" (24)

Como dice Albert Beguin, "no se puede leer verdaderamente a Hölderlin sin recibir el choque de su angustia, siempre que ve proféticamente desarrollarse, a través de los siglos, la tragedia de su pueblo. Para Germania ha imaginado una misión grandiosa y la fundación de una era histórica nueva; pero también, cuando mira a vivir a sus compatriotas, de los que él quería hacer helenos inspirados de los tiempos del porvenir, se sentía sobrecogido por el vértigo al verlos hasta tal punto ineptos para esta alta vocación" (242). Esa misión de futuro detrás de la que coloca Hölderlin a Germania, no se parece en absoluto al pangermanismo de los románticos y no puede ser, sin grave riesgo, así niada a la visión de éstos, sobre todo cuando se trata de desarrollar la posterior línea del irracionalismo nacional que se fué formando en Alemania. El ideal de la restauración de la era perdida es un ideal de liberación política. Su modelo es Esparta, en la época jacobina de la Revolución heroica. Luego, ante la nueva realidad post-thermidoriana, el nuevo ideal -también de liberación- estará en Atenas.

Hölderlin, que vivió con entusiasta júbilo los días de la Revolución Francesa "no concierta -dice

tal vez, ningún de por los con una realidad post-thermidoriana, sino que sigue fiel al viejo ideal revolucionario de la libertad y la polis que había que renovar, y así se estrella contra la realidad, en la cual no cabían ya, ni siquiera poética o filosóficamente, aquellos ideales" (243).

Hölderlin canta desesperadamente, al pueblo capaz de dictar su norma, o al héroe que lo libere. Desesperadamente, pues ni uno ni otro existen.

"O envía un héroe, o la sabiduría" (*).

Junto al jacobinismo de Hölderlin, y en la breva vertiente "progresista" del romanticismo alemán, apenas si cabe mencionar a los primeros años de Görres quien, desde el "Mercurio renano" defendió las ideas republicanas y, en 1789, formó parte de una delegación de patriotas que se trasladó a París, para pedir la anexión de la República renana a la República francesa. El "Mercurio Renano" llegó a tener, sin embargo, tal im-

(*) "Antaño Dios juzgaba - Reyes - Sabios.

¿Quién es quien juzga ahora?

¿Juzga el unido - pueblo? ¿La sagrada comunidad?

No! Oh, no! ¿Quién, pues, lo hace ahora?

Una estirpe de víboras! acobardada y falsa,

ya sin palabras nobles - en los labios.

Oh, en el nombre - yo te exhorto a que bajes
viejo daimón

o envía - un héroe - o - la sabiduría". (244)

portancia, que fué llamado por Napoleón "el quinto poder de Europa" (245), Börses renunció pronto a su ideología, regresó y se hizo el inspirador político del grupo de Heidelberg.

En Tieck, la trayectoria ideológica es la inversa. Descubridor, en viaje con Mackenroder, de la patria Alemana, hecha de tradición y de historia, enemigo estético del Goethe antirromántico del "Wilhelm Meister", rompe luego con el "segundo romanticismo" de Heidelberg y con su irracionalismo. Pero el Tieck de segunda época, si se opone a las corrientes más reaccionarias de los románticos, lo hace porque es ya un romántico, a pesar de su longevidad, "muerto joven" (*).

También Kleist es una excepción, dentro del pensamiento romántico contrarrevolucionario de los alemanes. Lector de Rousseau y de Kant, su pensamiento político es antiguo. Son sus supremos ideales, la justicia, la verdad y el orden. Justicia y verdad del mun-

(*) Yo es éste, sin embargo, el parecer de Hinder, para quien el "firme liberalismo" que Tieck desarrolla -contra su anterior exaltación de las formas patriarcales, de la vida corporativa, de la jerarquía religiosa- debe ser explicado desde la propia estética romántica, exquisitamente enemiga de un romanticismo convertido en "basta sopa popular", según expresión de Dorotea Schlegel (246).

do presente y no le une trascendencia inalcanzable. Pues la transcendencia inalcanzable, si románticamente puede ser formulada como "consciencia infinita", del mismo modo se puede llamar "inconsciencia". La consciencia corresponde a la vela y no al sueño. Pero en Kleist predomina la distancia y sinista entre el ideal proclamado y la realidad conseguida. Verdad y Justicia no existen. Y Orden no es el organicismo tradicional, pero tampoco la República o Napoleón, sino el orden heroico. Por su lucidez, por la consciencia de la propia creación estética, dice según que "pretender inscribirlo en las filas del romanticismo es cerrar los ojos a su creación real, a la calidad de su alma y de su poesía, y a pesar de todo cuanto lo separa de Hölderlin, otro genio herido por el rayo, se le asemeja, aunque no sea más que por su aislamiento" (247) (*).

El romanticismo oscila así entre la identificación de la nación alemana con un prestigio cultural

(*) Analícese la distancia entre el concepto de "orden" de Kleist y el de Hölderlin -libertario o el de los "patriotas renanos" -autodeterminación-. Pero también la que existe entre la lucidez pesimista de Kleist, incapaz de confundir sueño y vigilia, y la ensoñación de Kowalski: "el mundo se hace sueño, el sueño se hace mundo".

y es irracional, pero no directamente político, y la ensoñación de la panjamonía. La primera de las actitudes es la primitiva y aquélla a la que se mantendrá fiel Hölderlin. "Tu eres la sacerdotisa y das tus consejos a reyes y a pueblos". La segunda se convierte en elacamente dominante, hasta el punto de que puede identificarse con el romanticismo político. Se manifiesta de dos modos: como proyecto de unificación y como tendencia expansiva. A su vez, esta tendencia expansiva tiene dos inspiraciones: una en el modelo del Imperio medieval alemán; otra, en la aspiración a dar sentido político al fuerte sentimiento de superioridad espiritual. Si la ensoñación del pasado es la forma de sentir de un Novalis, la aspiración al poder concreto se manifestará con más insistencia por historiadores y filósofos. Nace así en Alemania una vocación de Imperio, la atribución de una misión particular, la de asegurar al mismo tiempo su propia unidad y la de Europa. Podríamos añadir que, precisamente porque Alemania no está unificada, porque sueña con la unificación, se atribuye paradójicamente, románticamente, a través de la identificación del sueño, la voluntad y la realidad, la condición de nación superior (246).

La actitud irracional del romanticismo alemán tendrá pesadas consecuencias por el influjo que tuvo en la evolución de la ideología política germana. Albo Bequin señala que el Romanticismo es un mito. Pero un mito no es una ficción gratuita, sino que expresa una realidad que acaso no puede ser designada mejor por otro medio. El mito romántico expresa básicamente "la confianza puesta en lo irracional. O, si se prefiere u

filosofía de la vida. Los aspectos peligrosos del romanticismo, la "exaltación del deber". "Tales mitos, tales hechos", decía el filósofo natural, tomaron la forma de la filosofía de los mitos hierarckianos, neo-romanticos, místicos, etc. etc. Después de 1913, la selección de filósofos vitalistas que denunciaban al espíritu como enemigo del alma y agitaron por fin la bandera de "la sociología" (249).

El primer de la espléndida belleza de la obra romántica, su mensaje es un canto de inseguridad y de terror ante el futuro y de consiguiente apoyo en el pasado. Los románticos dicen, probablemente, el pueblo más despreciado de Europa". El sentimiento de carencia le patógeno, conduce en ellos en desesperadas huídas y en ataques en la vieja realidad histórica. Pero de todos estos intentos de fuga, el volverse al pasado fué sólo el más característico. "La fuga a la utopía y a los cuentos, a lo inconsciente y a lo fantástico, a lo lúcido y a lo secreto, a la niñez y a la naturaleza, al sueño y a la locura, eran meras formas encubiertas y fúnebres sublimadas del mismo sentimiento" (250).

Pocos años después, la burguesía se seguirá estrellando, el nuevo régimen crecerá y el orden viejo del orden perderá lugar, dentro de un pacto reaccionario de clases, a las nuevas clases burguesas. No habían pasado muchos años, en 1923, cuando ya en la revista "Eos", que publicaban Görres, Baader, Döllinger y otros románticos de la última época, se afirmaba: "los no propietarios o industriales han usurpado el lugar hegemónico que tienen en el país, por encima de los verdaderos poseedores del suelo, imponen una legislación que no conciben más que en su propio interés, hacen de su

fortuna un objeto de especulación y de comercio y juegan a dueños cuando deberían, satisfechos con una simple protección, contentarse con ser humildes y obedientes súbditos. Esta preeminencia de los industriales es la causa de la situación revolucionaria en la que se debate nuestra época, del malestar y de la opresión en los que viven los estados actuales. Las primera víctimas de ellos son los príncipes, quienes, aislados de sus sostenes naturales, los propietarios terratenientes, ven vacilar sus tronos desde que el sindicato de los intereses comerciales y bancarios, en que se ha transformado su estado, les ~~retira~~ su apoyo" (251).

Una burguesía ascendente iba mostrando su puesto y su rostro. Junto a ella, la nueva sociedad de los trabajadores iba creando también sus zonas de proletarización, campos de futura rebeldía. Franz von Baader, el místico romántico de la última época, se permite, desde su posición conservadora, el grito y la protesta demagógicos de oponerse a la burguesía, utilizando el argumento, en él sentimental, interesado y cínico de la miseria del pueblo: "Será indispensable dar a los proletarios una representación bajo la forma de una abogacía, la que será conferida a los sacerdotes... De ello se deducirá una doble ventaja para la sociedad. Por una parte, el proletariado se encontrará sustraído a la nefasta influencia de los demagogos y de los hombres de leyes. Por otra parte se encontrará restaurada la dignidad social del clero, reducida hoy a nada, y una significación nueva se dará a la institución del diaconado, que en otro tiempo tenía por fin cuidar y socorrer materialmente a los miserables" (252).

3.4.- La Escuela Histórica del Derecho.

En directa relación con el pensamiento político romántico se encuentra la investigación jurídica «histórica» o la Escuela Histórica del Derecho. La Escuela Histórica del Derecho intenta sostener su tesis política y su concepción nacional sobre el concepto de un sujeto supraindividual, que es el Pueblo, comunidad colectiva formada por todos los miembros de una nación, tanto de la época actual como de las épocas anteriores. El Pueblo es así una comunidad histórica de la que nacen las esencias nacionales, sostenidas, sobre todo, en la lengua, en los usos, en las costumbres, y en un Derecho, manifestación de su espíritu, que es definido por algunos como creación de las costumbres populares (Puchta) y que por otros es definido en forma más activa y actual, como tarea de legislación y de ciencia jurídica. En esta segunda vía se encuentra el máximo representante de esta escuela, directamente relacionado con el pensamiento romántico, pues fué muy influido por el grupo de Heidelberg, Karl von Savigny.

Savigny, sobre todo, por encima de los demás representantes de la Escuela Histórica, se ocupa de la tarea de presentar lo que podríamos decir un pensamiento sistematizador del romanticismo. Precedente de la Escuela Histórica, en su oposición a la pasión codificadora de las nuevas tendencias liberales, había sido ya Justus Möser. Pero quienes se ocupan de racionalizar esta posición como representantes de esa escuela son Rehberg, Hugo, Puchta y con más autoridad que todos ellos, el propio Savigny. La relación de la Escuela Histórica con los historiadores de la época se

manifiesta en obras como la de Buden, que sigue la misma tendencia de descubrir el alma popular, capaz de crear sus propias normas sin tener por qué importar normas extranjeras, que sólo lograrían falsear la serena marcha del Espíritu popular.

Desde su obra polémica "De la vocación de nuestro tiempo por la legislación y la ciencia del derecho", publicada en 1814, hasta su gran trabajo de madurez, "Sistema del derecho romano actual", de 1839, la línea de Savigny se mantiene en sus rasgos fundamentales, aún cuando en esta última obra pierde una buena parte del sentido exclusivista y militante que tenía la primera. El pueblo alemán es para Savigny, el sujeto básico de su reflexión jurídica y la marcha del espíritu popular germánico, el objetivo que con su elaboración científica debe preservar. Un pueblo se manifiesta en su derecho, el cual es una creación histórica, manifestación concreta del espíritu de cada nación. Por ello es un crimen contra la nación pretender imponerle instituciones jurídicas exteriores a la misma. Pero esto no quiere decir -y recuérdese aquí la tendencia futurista de todo el pensamiento romántico- que la manifestación política actual de cada pueblo sea la que más convenga al futuro del mismo. En efecto, un pueblo puede estar desmembrado y entonces será aspiración central constituir un estado, con sus normas propias jurídicas comunes, esto es, seguir una marcha unificadora que vaya a constituir el estado nacional todavía no logrado. Esta es la preocupación de Savigny, para el que el pueblo no es el pueblo de cada estado alemán, sino el pueblo alemán, con una aspiración básica y central a constituirse en forma política unitaria, esto es, a llevar a cabo la unidad alemana.

Se considere al pueblo como un ser individual, sujeto natural y persistente del derecho positivo, que no debe restringirse a la reunión de los individuos existentes en una misma época; débese, por el contrario, considerar al pueblo como una unidad, en el seno de la cual se suceden las generaciones, unidad que unifica el presente con el pasado y el porvenir. La tradición es la que vela por la conservación del derecho, y la tradición es una herencia que se transmite por la sucesión continua e insensible de las generaciones (233). Así, el concepto de pueblo, para Savigny es, clara y expresamente colectivo. Su idea de pueblo se opone físicamente a la concepción revolucionaria, para la que el pueblo es el conjunto de los ciudadanos. Los miembros del pueblo son simples unidades totalmente sometidas a esa unidad colectiva superior a todos ellos, que es el concepto popular global. El pueblo es un dato previo y los miembros actuales del pueblo son dato derivado del anterior. El pensamiento, de esta manera, se hace concreto y expresamente contrarrevolucionario.

Sólo el desconocimiento de este concepto de supersujeto-pueblo ha inducido a "atribuir al conjunto de los ciudadanos el derecho ideal del pueblo, considerado como ideal natural, así como también los privilegios del 'populus' romano y a colocar la soberanía en manos de los súbditos. No se llega a un resultado más verdadero cuando se atribuye la soberanía a la reunión de todos los individuos contemporáneos, gobernantes y gobernados, pues el estado no se compone de todos los individuos contados por cabezas, sino de ciertas cate-

gorías que lo constituyen conforme a su peculiar organización" (254). El pueblo es, por el contrario, un cuerpo orgánico, con lo cual vemos cómo el pensamiento de Savigny enlaza con todo el pensamiento contrarrevolucionario. Desde el punto de vista de su reflexión jurídica, este cuerpo orgánico se manifiesta en el conjunto de sus normas, que cuando existen legisladas no son más que la manifestación exterior del cuerpo jurídico orgánico en que consiste el Derecho. El pueblo entero es un organismo y el derecho es un organismo del pueblo. "Si preguntamos ahora cuál es el sujeto, en cuyo seno tiene su realidad el derecho positivo, encontraremos que este sujeto es el pueblo. En la conciencia común de éste, vive el derecho positivo, por lo cual puede ser llamado derecho del pueblo" (255).

"En la riqueza de la realidad viva, todas las relaciones de derecho forman un solo cuerpo orgánico" (256). Pero este derecho, manifestación popular, derecho de la nación, tiene rasgos peculiares de la nación y otros rasgos comunes a todos los pueblos. Es, en efecto, la forma particular como el fondo común jurídico es representado por cada pueblo. El pueblo, así, adquiere un rasgo fundamental nacional en la forma particular y concreta como traduce un espíritu común jurídico. La unidad alemana está manifestada, en forma fundamental, en el modo unitario como traduce un espíritu jurídico, común a todos los pueblos, en una forma particular y típica. Por la existencia de un derecho común alemán es por lo que se manifiesta, como rasgo fundamental, la unidad nacional alemana. Los derechos particulares de los diversos estados alemanes son formas accidentales de legislación positiva que están des-

cuadrando el caso típico, germánico, como un fondo jurídico en el que todos los hombres **vivido** particularmente por los alemanes.

Con el derecho sucede lo mismo que sucede con la lengua. "No es la casualidad ni la voluntad de los individuos, sino el espíritu nacional, el que crea las lenguas; pero su naturaleza sensible hace que este origen aparezca más evidente y comprensible que el del derecho. Las diversas manifestaciones del espíritu general de un pueblo, son otros tantos rasgos característicos de su individualidad, entre los cuales la lengua, como es el más notable, ocupa el primer lugar. El derecho que vive en la conciencia del pueblo no es un compuesto de reglas abstractas; es percibido en la realidad de su conjunto" (257). Derecho y lengua son, pues, elementos constitutivos de la nacionalidad. "No se puede comparar a nada el derecho, mejor que a la lengua; para uno y para otra, no puede haber detención absoluta; están sometidos al mismo ritmo progresivo que las otras manifestaciones del alma popular, a la misma necesidad interna. El derecho crece, pues, con el pueblo, se desarrolla y muere con él, cuando este viene a perder sus particularidades profundas" (258).

Como sucedía en el pensamiento de los románticos, la nación no puede ser definida solamente por sus elementos componentes, en este caso, predominantemente, lengua y derecho. En efecto, la nación es un proyecto de futuro. Para ello debe ser comprendida como algo poseído por un espíritu. La nación es así el espíritu del pueblo. Esta es la idea central de los románticos y es la idea también de los historiadores imbuídos de este pensamiento. Poetas románticos, histo-

riadores y juristas, se sostienen sobre esta concepción idealista, tan recientemente entroncada en el pensamiento de Schelling y en buena parte en el de Fichte. "Todas las manifestaciones del espíritu, tal como se traducen en un pueblo dado, llevan la marca de la originalidad; no pueden reproducirse en ningún otro pueblo". "La razón divina se manifiesta en la historia de cada pueblo" (259). Estas reflexiones del historiador H. Luden se enlazan, como vasos, dentro de una central argumentación romántica, y están en directa conexión con las reflexiones jurídicas de la Escuela Histórica. Durán y Bas piensa así que lo más característico y peculiar de la teoría de Savigny es esta idea de que el derecho tiene un fin general que cada pueblo realiza históricamente; ello es lo que distingue fundamentalmente a esta teoría de todas las demás de "sabor histórico" y, en especial, de la teoría tradicionalista (260). En efecto, el pensamiento tradicionalista insiste mucho más en el elemento de reproducción del pasado que en ese proyecto, que en ese caminar del espíritu en que la Escuela Histórica, y el romanticismo, ponen su principal acento. "El derecho positivo sale de un espíritu general que anima a todos los miembros de una nación". Esta marcha del Espíritu, en la infancia de los pueblos se manifiesta con más fuerza y libertad, pues entonces el lazo que une a la nación es más estrecho y más generalmente sentido. Pero "cuanto más desiguales e importantes van a ser estos desenvolvimientos, mientras más conocimientos y ocupaciones aíslan a los individuos y a las diferentes condiciones, tanto más difícilmente se desenvuelve el derecho, que tiene su fuente en el

espíritu general de la nación" (261). De aquí ~~que~~ la resistencia de Savigny a que se elaboren normas generales que sólo traducen un espíritu de derecho importado y, en consecuencia, no nacional, y que dificultan la tarea de la unificación nacional de los derechos.

Porque ese espíritu nacional es el Espíritu alemán y no el prusiano, o el austríaco. El derecho común alemán "se refiere a la constitución política de Alemania, cuyas diversas partes estaban reunidas bajo la dominación imperial, y cada estado obedecía a un poder doble, bajo cuya influencia se desenvolvía un doble derecho positivo: el derecho territorial y el derecho común" (262). Naturalmente, ese espíritu alemán, unificador de diferencias, es la manifestación del espíritu universal. Cada espíritu nacional no es más que la forma concreta como el espíritu universal se manifiesta. La misión internacional de Alemania es la de constituirse como manifestación unitaria de este espíritu.

Para ello la nación alemana habrá de realizar la aspiración a constituirse como estado alemán. "El estado da cuerpo a la unidad nacional, con lo cual se fijan rigurosamente sus límites. Si investigamos ahora lo que da nacimiento al estado encontramos, como para el derecho en general, una necesidad superior, una fuerza interna que trata de extenderse hacia fuera, e imprime al estado un carácter individual. Esta fuerza crea el estado como crea también el derecho y puede considerarse la realización del estado como la más alta manifestación de su poder". "El estado es el que personifica al pueblo y le da la capacidad de obrar" (263).

El pueblo no es el pueblo de ciudadanos sino el pueblo histórico hecho por la tradición y por los siglos, colectividad suprapersonal. La nación es la manifestación del espíritu de este pueblo, que cuenta como elementos fundamentales la lengua y el derecho, pero en la cual es mucho más importante el concepto de espíritu popular que la enumeración de sus elementos. El estado es el proyecto de futuro de este pueblo, la misión histórica que le queda por cumplir. Con estas reflexiones, el pensamiento del romanticismo político aparecía sistematizado como pensamiento sostenido en las concepciones orgánicas tradicionales de la contrarrevolución pero como tarea de futuro, militante, renovadora de la situación decaída de Alemania.

Todo ello distingue, dentro del pensamiento irracional contrarrevolucionario, a las formulaciones alemanas de las formulaciones típicas del tradicionalismo político de otros países.

3.5.- Influencias del nacionalismo contrarrevolucionario.

A través de las exposiciones que hemos presentado, la nación se entiende, frente a la tesis liberal, como ser natural, producto histórico, espíritu popular, sobre todo, que se encarna en una realidad cultural supranacional. Es demasiado simple atribuir al Occidente -principalmente a Francia y a Inglaterra- el mérito del nacionalismo burgués y cargar a Alemania y al Oriente europeo con la responsabilidad de la concepción reaccionaria. Pero salvando lo que de excesivamente esquemático pudiera tener esa opinión podríamos afirmar, con Kohn,

que el "nacionalismo occidental surgió como un esfuerzo encaminado a erigir una nación en la realidad política y en las luchas del presente, sin mucha consideración sentimental por el pasado; como resultado de los mitos del pasado y de los ensueños del futuro, el nacionalismo del centro y del Oriente de Europa a menudo creó una patria ideal, estrechamente ligada con el pasado, carente de toda relación inmediata con el presente, esperando que alguna vez llegaría a convertirse en una realidad política". "Mientras el nacionalismo occidental se enfrenta en sus orígenes con los conceptos de libertad individual y de cosmopolitismo racional, en boga en el siglo XVIII, el nacionalismo posterior del centro y del Este de Europa, y el de Asia, fácilmente tendieron hacia una evolución de carácter opuesto". "El nacionalismo occidental se basaba en una nacionalidad que era el producto de factores sociales y políticos; el nacionalismo alemán... 'en el hecho natural' de que una comunidad se mantuviese unida... por los lazos tradicionales de afinidad y status. El nacionalismo alemán sustituyó el concepto racional y legal de 'ciudadanía' por el infinitamente más vago de 'Volk', que habiéndole descubierto primero los humanistas franceses, lo desarrollaron más tarde Herder y los románticos" (264).

Y, sin embargo, la distinción radical entre un nacionalismo racional burgués occidental y un nacionalismo irracional centroeuropeo, u oriental, es excesivamente simplista, pues en realidad la concepción natural de la nación no es algo exclusivo de Alemania y Europa oriental; desde un primer momento, el nacionalismo sufrirá en todas partes la tentación de esta concepción ambigua, tanto por el momento histórico en que se

plantea como por la misma ambigüedad interna que la concepción burguesa encierra. El momento histórico es el de enfrentamiento entre las modernas concepciones burguesas y la ideología de las viejas clases reaccionarias, que necesitan las concepciones nacionales naturales e irracionales.

En este sentido es en el que debemos recordar, junto a este surgimiento de un irracionalismo germánico, la supervivencia de las tesis reaccionarias en los países occidentales y, muy en concreto, en Francia. El pensamiento reaccionario francés tiene un sentido distinto del alemán, puesto que se trata de una reacción mucho más a la defensiva de lo que es la reacción germánica. En efecto, en Francia ha triunfado la revolución burguesa, mediante la constitución de un pacto de clases populares, en contra de la sociedad estamental. La concepción nacional popular de la burguesía se ha afirmado y, para poder llegar a tesis distintas dentro del pensamiento burgués, habrá que esperar al momento en que la burguesía se desligue del pacto popular y llegue a pactar con las clases territoriales que detentaban el antiguo poder. Pero hasta que esto se produzca, las clases territoriales es natural que elaboren una reflexión política a la defensiva y que con toda urgencia mediten en la necesidad de formar un pensamiento conservador, que en el caso de Francia es, en gran medida, un pensamiento de restauración. La inicial reflexión que dirigíamos a todo el pensamiento conservador en el sentido de que no se trata simple y puramente de volver a las formas de pensamiento anteriores a la revolución

burguesa, sigue teniendo vigor. Sin embargo, la forma nueva de pensamiento conservador que se elabora en Francia tiene un sentido mucho más cercano a la restauración, que la del pensamiento conservador alemán. En Alemania, el pensamiento contrarrevolucionario se manifiesta en una fortísima tendencia idealista hacia posiciones de futuro, que aseguren situaciones políticas de sostenimiento de las viejas clases, en situaciones nuevas, radicalmente distintas de la decaída situación de la Alemania de la época. En el caso de la reflexión política del pensamiento conservador francés, el conservadurismo es mucho más clara y simplemente un tradicionalismo. Si se manifiesta como doctrina nueva es más que nada en cuanto que se manifiesta como reflexión de las viejas clases ante hecho nuevos, para intentar restaurar la situación perdida. Podemos decir así que la ideología conservadora del tradicionalismo es, más que una ideología romántica de futuro, una simple racionalización del viejo orden. Como simple racionalización, la altura estética y el valor inmanente de la construcción tradicional, son mucho más bajos que los del romanticismo o los de la Escuela Histórica del Derecho.

La máxima aspiración a la restauración del viejo orden está representada en el tradicionalismo francés. Sus grandes figuras son José de Maistre y de Bonald. Pero no son éstas las únicas sino que, junto a ellas, hay que distinguir figuras menores como son, por ejemplo, Fabre d'Olivet o Saint-Martin. Aún a estos habría que añadir el restauracionismo galicano de un Frayssinous o del Conde de Montlosier (265). Y, desde luego, Chateaubriand, si bien en este autor cabe seña-

lar, junto con una estética romántica más expresa, una complejidad de pensamiento que le lleva, en el transcurso de su vida, a una reflexión crítica modificadora de sus posiciones primeras.

La idealización del pasado es dominante en el pensamiento del tradicionalismo francés. La tesis de la edad de oro no está compensada con la tesis de la sociedad nueva, tan fundamental en el romanticismo. Hay una edad de oro en el origen de todas las civilizaciones. Una edad de oro que es una edad de conocimiento, de piedad y de religión. El mito del buen salvaje tiene un sentido totalmente distinto al del pensamiento rousseauniano. El hombre primitivo no es el buen salvaje, sino el hombre de la profunda sabiduría y la profunda religión.

La religión cristiana es objeto de la defensa apologética del primer Chateaubriand, para el que el Cristianismo, considerado como "pasión" constituía el "cuerpo político" de Francia. Chateaubriand, sin embargo, no plantea estrictamente la referencia al pasado como modelo, sino que el Cristianismo cumple, por el contrario, el genio capaz de la transformación del futuro (266). Hay que ir más decididamente a los tradicionalistas para encontrar las referencias directas al pasado cristiano, identificado como edad de oro. Esa edad de oro ha sido perdida y de ella sólo quedan destellos y pequeñas muestras. El diluvio, castigo a grandes crímenes que solamente una civilización excelsa podía realizar, ha borrado la mayor parte de las muestras de aquella edad de oro, de cultura, de civilización y de reli-

ción. "No solamente han comenzado los hombres por la ciencia, sino por una ciencia diferente de la nuestra y superior a la nuestra". "El estado de civilización y de ciencia, en cierto sentido, es el estado natural primitivo del hombre" (267). Esta edad de oro, estado de civilización y de ciencia, es, al mismo tiempo, estado de religión, y la conservación del estado religioso, en un pueblo, es la muestra de que aquella civilización primera, aquel estado de profundo conocimiento, superior al del conocimiento científico actual, se ha conservado hasta cierto punto. "En cualquier parte en donde veáis un altar, allí se encuentra la civilización" (268).

No es la ciencia, sino la impiedad y el desorden, los que nos abren los nuevos caminos de la política actual. En consecuencia, porque suponen una nueva decadencia, peor que la que durante siglos se ha ido manifestando, frente a esta decadencia sólo cabe mantener el orden de la auténtica razón, que es el orden de la religión, de la razón natural y divina. La base de tal orden estaba en el Cristianismo, que jugaba en Francia la función de moderador de impulsos, el que proporcionaba los valores éticos al "bello ideal" del guerrero, que servía, no tanto para animar al soldado cuanto para "moderar su arrojo". La pérdida del sentimiento religioso es, en cambio, el mal básico que ha podido sobrevenir, el que ha dado lugar a la "raza que en las aldeas y en las campiñas francesas va creciendo, como malhadados vástagos desarrollados durante una tempestad, sin haber nunca oído hablar de Dios ni de la inmortalidad de su alma" (269). El orden tradicional es el único orden racional. Y el orden se mantiene en la autoridad y en la

coacción, puesto que los súbditos de una sociedad están degradados por haber perdido la primitiva situación de saber y de religión. "La raza entera de los hombres se somete al orden por el castigo, porque la inocencia no existe y sólo el temor a las penas es lo que permite al universo disfrutar de la felicidad que le está concedida. Todas las clases quedarían corrompidas, desaparecerían todas las barreras; no habría más que confusión entre los hombres si dejara de imponerse el castigo" (270). Autoridad, orden establecido y ley, son las únicas bases de una racionalidad divina. Todo lo demás es desorden e impiedad. Lo que han descubierto nuestros padres está definitivamente descubierto y cambiar estos descubrimientos es solamente obra de locos o pecadores. "Que se diga, que se escriba todo lo que se quiera; nuestros padres han echado ya el áncora; atengámonos a ellos y no temamos ni a los iluminados ni a los impíos" (271). No podemos, sin embargo, equiparar sin más la apelación romántica de Chateaubriand al pasado cristiano con la idea tradicionalista de que todo está ya definitivamente descubierto por el orden cristiano medieval. Para Chateaubriand, el Cristianismo supuso el establecimiento de un sistema de equilibrio y moderación, pero también el principio de la transformación. Frente al patriotismo, entendido como el más hermoso y moral de los instintos, el Cristianismo supone su sublimación, pues introduce el concepto de solidaridad de la "familia de Adán"; si el clero representó una pieza básica en el orden antiguo, esta función la cumple en cuanto "regulador en los Estados Generales y en cuanto introductor del principio de "división de los tres órdenes". No hay tanto la vuelta al pasado, como Lúscueda del orden definitivamente establecido, sino como

principio de transformación auténtica. En sus últimas obras afirmó incluso que la idea cristiana es el futuro del mundo, porque la ley política del cristianismo es la "libertad, igualdad, fraternidad" (271).

Por el contrario, en el tradicionalismo se basa la referencia al pasado como orden estable de razón y justicia. De donde dirá así que los hombres son malos por naturaleza y solamente se hacen buenos por la sociedad. Pero la sociedad que hace buenos a los hombres es la de la monarquía cristiana. "Cuando la monarquía y el Cristianismo quedan abolidos, la sociedad vuelve al estado salvaje" (273).

Esta concepción solamente puede sostenerse sobre la base de afirmar los derechos fundamentales de las comunidades, por encima de los derechos de los individuos. Los individuos no existen fuera de las comunidades. Reciben su razón de existencia, su ser y su misma definición por la comunidad histórica a la que pertenecen. "He visto en mi vida -dice Maistre- franceses, italianos, rusos, etc.; pero, en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es sin yo saberlo" (274). La nación existe, con existencia superior a los individuos, que deben someterse al fin y al destino de esta nación. Un destino que está señalado sobre todo por el pasado, que en el pasado ha sentado ya las bases, ha marcado la línea de la que no podrá apartarse. Rivarol dice: "Una nación no tiene derechos contrarios a su felicidad... los verdaderos representantes de una nación no son quienes realizan su voluntad del momento, sino los que interpretan y siguen su voluntad eterna; esa voluntad que no difiere nunca de su gloria y de su felicidad" (275).

Esta expresión, esta concepción nacional de Rivarol, nos recuerda el pensamiento histórico-organicista de Burke, pero con un tono de misticismo mucho más acusado, como corresponde al militante en favor de una sociedad de viejos estamentos privilegiados que solamente apelando a un criterio de autoridad histórica puede mantenerse. Frente a esta concepción, las formulaciones activas del pueblo, las constituciones, las voluntades populares, no tienen sentido. "El pueblo mejor constituido es aquel que tiene escritas menos leyes constitucionales, y toda constitución escrita es letra muerta casi siempre". E insiste de Maistre: "Qué de argumentos podrán aducirse para probar que la soberanía viene del pueblo. Sin embargo, no hay nada de esto. La soberanía siempre se toma, jamás se da, y otra teoría bien fundada manifiesta que esto debe ser así" (276). La misma expresión de "nación" no es habitualmente empleada por el primer tradicionalismo francés. Incluso para la última visión resignada y pesimista de Chateaubriand, en el mundo que expira, hay una cierta contraposición entre monarquía y nación. "¿Reyes o naciones?", se pregunta resumiendo la crisis política. Las naciones con tutores -y los tutores, no sólo de Francia, sino de la "sociedad moderna", son los reyes franceses- se llaman monarquías; el estricto nombre de "naciones" les cabe cuando "llegados a su mayoría, pretenden no tener necesidad de tutores" (277).

Para el tradicionalismo, Francia es un ente histórico que tiene derechos y deberes, gloria, felicidad y destino propios. Merece también, según cumpla, o no, sus deberes y su destino, premios y castigos. Toda la historia de los pueblos es la historia de la providencia divina. Las desgracias son castigo de la provi-

dancia o corrección moraliza para que una nación cobre el sentido de lo propio. Frente a esta lógica de la comunidad colectiva, la lógica individual no tiene ningún sentido. En un momento de *Maistre* llega a mantener, con la ingenuidad de quien se cree en la posesión de la verdad, la evidencia de este argumento: "Se alza o rebela una ciudad; asesina a los representantes del soberano; le cierra sus puertas; se bate contra él; se toma o se rinde. El príncipe la manda dismantelar y la despoja de todos sus privilegios. Ninguno criticará este juicio bajo el pretexto de los inocentes encerrados en la ciudad" (278).

La nación se sostiene, sobre todo, sobre una historia y sobre una serie de elementos comunes dentro de los cuales juegan una función fundamental la religión y la gloria. Pero sobre todo la historia. Una historia concreta, la única historia existente, que es la historia del poder constituido. Esto es, la historia que ha constituido una nación, comunidad de clases, como órgano popular que ha dado nacimiento a un órgano político sostenido en una monarquía hereditaria. Cuando de *Maistre* intenta coger un vuelo de futuro se apoya en el término clásico germánico, pero sin comprender el sentido que guarda este término. Así dice, creyendo que está utilizando un puro término de ciencias naturales: "Me parece que la existencia y la marcha de los gobiernos no pueden definirse por los medios humanos, como tampoco el movimiento de los cuerpos por los medios mecánicos. '*Mens agitat molem*'. En cada imperio o gobierno hay un espíritu directo (permítidme que robe esta palabra a la química, desnaturalizándola) que le anima, así como el alma anima al cuerpo, y causa la muerte al retirarse o desaparecer" (279).

Sin embargo, la visión de futuro debe aparecer en el pensamiento de cualquier contrarrevolucionario de la época y aparece también dentro del tradicionalismo francés. Hay una esperanza, la esperanza de una nueva sociedad, de una mística revolución que devolverá las cosas a su primitivo estado, esto es, que restaurará el viejo orden derrocado. Un viejo orden que, sin embargo, no será ya el mismo orden desaparecido sino una trasposición del mismo hacia niveles más altos, una especie de coronación final de la tradición. El pensamiento conservador es ya pensamiento nuevo desde el momento en que se presenta como reflexión conservadora, en lugar de como pura positividad conservadora. Pero es, además, nuevo, en el sentido en que abre sus esperanzas a realidades todavía no vistas, que serán la lógica desembocadura de las verdades eternas que en la tradición aparecían presentes. "La providencia no anda nunca a tientas y no agita en vano al mundo. Todo anuncia que caminamos a una gran unidad, a la que debemos saludar de lejos, sirviéndose de una expresión religiosa. Estamos, por desgracia, muy justamente quebrantados o abatidos; pero si mis ojos, aunque muy miserables, son dignos de penetrar los secretos divinos, nuestro abatimiento terminará con nuestra unión" (230).

El pensamiento tradicionalista español se formula coherentemente en épocas muy posteriores al pensamiento tradicionalista francés. Para el momento en que Donoso Cortés, o Balmes, hacen sus análisis políticos, el ambiente europeo ha cambiado considerablemente. En efecto, al panorama de un viejo régimen que debía sostenerse frente a un pacto popular que formaban las

clases burguesas y las trabajadoras, ha sucedido ya, en forma generalizada, la ruptura del pacto popular y la progresiva alianza entre los grupos burgueses industriales y los grupos reaccionarios. Este pacto se hace en condiciones distintas según los distintos países en donde se plantea. Pero, desde luego, las clases populares, trabajadoras, han dejado ya de ser las aliadas de la burguesía y esta clase está buscando constituir una sociedad estable, para lo cual no desprecia el apoyo que las clases dominantes del viejo orden le puedan prestar.

El tradicionalismo español revela de esta forma, en estas formulaciones, un carácter mixto de argumentación en defensa de la vieja sociedad y de argumentación en defensa también de la nueva sociedad del pacto burgués-reaccionario. Todo ello se traduce en fórmulas políticas no tan extremas y hasta en una positiva estimación de ciertas fórmulas parlamentarias y de la función útil que los grupos burgueses pueden jugar en la nueva sociedad.

El tradicionalismo de Bonoso Cortés, por ejemplo, supone la clara defensa de la función favorable al orden tradicional que pueden representar los grupos privilegiados de la burguesía, y más que ellos todavía, su apoyo intelectual. El orden tradicional no habrá de ser simplemente, la restauración del viejo orden, sino que se enjarzará en las antiguas tradiciones de la historia patria. No se trata, claro está, de luchar por la implantación de un orden auténticamente popular. Una no-

burguesía no puede apoyarse en las últimas clases de la sociedad; es preciso que se apoye en las clases intermedias, cuando éstas no existen, la sociedad parece en trance del despotismo oriental o en el abismo de una "sociedad terrateniente". Las clases intermedias habrán de estar representadas por lo más significativo de su equipo intelectual y profesional, que son los juristas. "La toga está destinada a ocupar el primer lugar entre las instituciones conservadoras" (261).

Claro está que no debe entenderse esto como una defensa autónoma de una posición ascendente de los grupos burgueses. Por el contrario, la defensa de las clases medias está hecha desde un esquema totalmente orgánico y estamental de la sociedad. "Las clases propietarias, comerciales e industriales, se iniciaron en los misterios de la inteligencia, que las reveló el arte de gobernar y las confió el ejercicio de la soberanía, que les pertenece, luego que les hubo revelado. Si, sólo a estas clases pertenece el ejercicio de la soberanía, porque sólo estas clases son inteligentes". Esta defensa de las clases burguesas, por Donoso Cortés, es simplemente estamental, y de ningún modo revolucionaria, puesto que "en el estado normal de las sociedades, no existe el pueblo". El pueblo es solo un nombre (262). La defensa de la burguesía, para Donoso Cortés, se justifica solamente en cuanto defensa de los grupos no privilegiados, pero dentro de un orden estamental que admite igualmente los privilegios. Podríamos decir que, para Donoso Cortés, su compromiso con la burguesía es un compromiso de aceptación del orden estamental, y, dentro de esta aceptación general, lograr la colocación de los grupos populares en posición más alta que aquella que el orden absoluto pretende. Es una defensa polémica frente a los otros estamentos, pero no contra

el orden estamental. "Las Cortes no fueron nunca sino un campo de batalla en donde el trono, la Iglesia y el pueblo lidiaron para arrancar el poder de las manos de una aristocracia ensobrecida con sus triunfos" (283). Esta lucha solamente cobra su sentido dentro de la aceptación del orden estamental mismo. "Constituida la sociedad y organizado el gobierno, la lucha entre los plebeyos, que quieren destruir, y los nobles que quieren conservar... es la ley providencial y eterna de la historia" (284).

El orden social es igualmente un orden de asociaciones, clases y gremios, que él los comprende desde una perspectiva general de asociaciones cristianas. "Y todos estos grupos, ordenados en clases, y todas las clases, jerárquicamente ordenadas entre sí, constituyen el Estado, asociación ancha en la que todas las otras se mueven en anchura". "Esto, desde el punto de vista social. Desde el punto de vista político, las familias se asocian en grupos diferentes: cada grupo de familias constituye un municipio; cada municipio es la participación en común de las familias que lo forman, del derecho de rendir culto a su Dios, de administrarse a sí mismas, de dar pan a los que viven y sepultara a los muertos... De la variedad de los municipios se forma la unidad nacional, la cual a su vez se simboliza en un trono y se personifica en un rey" (285). El modelo, como es evidente en el pensamiento tradicional, es el orden medieval. "Una monarquía hereditaria, tal como existió en los confines que separan la monarquía feudal y la absoluta, es el tipo más perfecto y acabado del poder político y de las jerarquías sociales" (286).

El mismo espíritu ético del organismo social, de carácter jerárquico y esencial es el que mueve, en la política, el pensamiento de Balmes. "Deseo que sacudieran las comunidades de Castilla -dice Balmes- escarpiendo por cada tiempo a la nación española en el manejo de sus negocios" (237). Así defiende Balmes que el régimen estamental español es un régimen igualitario que puede servirnos de modelo. Dice que en una cámara alta no podrían tener los nobles la misma fuerza que tienen los nobles en Inglaterra, porque en España, de tiempo atrás impera una creciente igualdad. El aglutinante principal en España es la religión. En la cámara alta deben tener cabida los Obispos consagrados -no solamente los electos- los cuales deben ser llamados por grupos; también deben admitirse los próceres hereditarios que renten una elevada cantidad, los cuales han de luchar con el espíritu nivelador y aventajar a la gente en moralidad, ciencia y progreso. Pueden entrar también un número fijo de grandes propietarios de bienes raíces. También, con grandes limitaciones, personas notables por su saber y servicios prestados" (238). Se percibe, como podemos ver, el espíritu estamental del pensamiento de Balmes, aún cuando acomodado a las nuevas realidades que el pacto burgués-reaccionario iba haciendo imprescindibles en la nueva circunstancia en que él escribía estos trabajos. Es algo así como una concesión a los nuevos tiempos, que se hace, no sin cierta repugnancia interna del espíritu. Por el contrario, cuando se trata de hacer análisis a un nivel de apreciación histórica más abstracta, presenta Balmes con comentarios elogiosos al "Manifiesto de los Persas", en el que se ataca el régimen constitucional de las Cortes de Cádiz, se reconoce y afirma la

importancia de las cortes medievales y se declara la necesidad de éstas en los asuntos fundamentales del estado. Se ordenará componer por estamentos y su convocatoria es competencia del rey. El descrédito de estas Cortes, a partir de los Austrias, ha dado origen a muchos males. La soberanía reside esencialmente en la nación, pero existe un pacto entre la nación y el rey. Además de con las Cortes, el rey obrará, oído a su Consejo (289).

Tanto para Balmes, como para Donoso, las bases nacionales están constituidas por el organicismo estamental a que nos hemos referido, y además por dos principios absolutamente fundamentales y centrales, que sirven de constitución básica de la nacionalidad española. Estos principios son la religión y la monarquía. Nada hay de común con el pensamiento revolucionario que concibe a la nación como al pueblo autónomo. Por el contrario, la nación es una creación estamental e histórica, sostenida a través de los siglos por la religión y por el rey. El primer gran polo para España -insiste Balmes- es la religión católica, y el segundo la monarquía. "La religión católica es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española" (290). Y Donoso dice: "Si en las sociedades católicas el pueblo obedece a la autoridad suprema, obediéndola, todo obedece a Dios, que ha querido que esta autoridad le represente en el estado y sea una cosa santa y augusta. Omnis potestas a Deo". "Para nosotros es cosa puesta fuera de toda duda que todo movimiento político y social que se sale de las vías católicas conduce a las naciones fuera de las vías de la

civilización" (291).

El *carlismo* es, entonces, un concepto previo, superior a los *carlistas*. Viene formada por la historia y no puede ser diversa por la autonomía de los *carlistas*. En los elementos tradicionales, en la religión católica y en la monarquía se definen los componentes esenciales de la nación española. No hay, frente a ello, ningún concepto de pueblo como esquema fundamental de racionalidad. Por el contrario, la nacionalidad se funda en el previo concepto de nación. "Nacionalidad que se funda en las ideas, en las costumbres, en los hábitos, en los intereses de la nación", nos dirá Calles (242). La nacionalidad se funda en la nación y la nación es un concepto previo. El mismo sentido al concepto previo es afirmado por Donoso cuando dice que "ser patriota, señores, es amar, es alborrecer, es sentir como una, como alborrece, como siente nuestra patria" (243).

El pensamiento de Calles, siempre más a ras de tierra, aún cuando adopta una vía muy reaccionaria que le lleva a intentar la componenda entre los grupos más conservadores del pacto conservador-lurqués y los grupos tradicionalistas que están manteniendo la guerra carlista, se mantiene a un cierto nivel de oportunismo que, en su circunstancia, es un cierto nivel de acomodación a las nuevas realidades que están surgiendo. Por el contrario, Donoso se lanza por la línea del providencialismo, a la que tan gustosamente se había adherido de Maistre. Pero en Donoso, el providencialismo aparece cargado de un profundo pesimismo, como se

corresponde a una época en la que un pensamiento europeo, como el de Bonoso, tenía que verse enfrentado ante la realidad de una burguesía que progresivamente se iba afirmando en todos los lugares. Adopta así acentos apocalípticos. En un momento, elogia a la guerra: "¡por fortuna, la ley de la guerra y de la sangre no desaparecerá del mundo, porque es obra de Dios, y sólo desaparecen las obras de los hombres; pero si pudiera desaparecer, si Dios pudiera poner un oído favorable a nuestras insensatas plegarias, entonces los hombres y los espíritus infernales serían todos unos, la tierra desaparecería y no habría más que cielo e infierno, y entre los dos, los abismos" (294). En otras ocasiones se ve obligado a plegarse ante el hecho revolucionario, pero lo saluda como un castigo divino. "Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros que vienen del cielo y que vienen por culpa y para castigo de todos". Como la naturaleza está caída "la libertad de discusión conduce necesariamente al error, como la libertad de acción conduce necesariamente al mal". "El triunfo en el tiempo será irresistiblemente de la civilización filosófica". "El mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo, y el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios". "Esta es para mí... toda la filosofía de la historia" (295).

La esperanza de la restauración de un orden nuevo conservador, que sea el que guarde las esencias históricas nacionales, que sea el que manifieste a la nación, a la patria histórica, católica y monárquica, ha desaparecido, como vemos, casi por completo, en el pensamiento de los tradicionalistas españoles, que es-

criticaban sus obras en la década de los 30 y de los 40 del siglo XIX. No se trataba tanto de que un orden burgués estuviese instaurado, sino de que se había instaurado, ~~prácticamente~~, en todos los países del Occidente europeo, el pacto de la burguesía y de los órdenes reaccionarios. Sin embargo, el sueño de futuro tampoco había desaparecido totalmente de Donoso, quien ve la coronación del viejo orden con una luminosa esperanza, en textos, bien es verdad, anteriores a estos apocalípticos que hemos mencionado, en una especie de unión europea en la que habrán de integrarse las naciones de Europa a través de los dos grandes polos que forman las dos grandes manifestaciones del espíritu cristiano: la unidad mediterránea y la unidad del Norte, "El mediodía de Europa es una unidad; es lo que era un individuo de los siglos bárbaros, lo que fué una familia en los siglos feudales, lo que ha sido una nación en el siglo XVI". La unidad del mediodía sólo puede existir con la unidad del Norte. De esta forma, entre una unidad y la otra, "el principio de la espontaneidad es el único, que adoptado por la Europa, puede constituir la según sus necesidades" (296).

Como hemos visto, tanto los románticos, como los miembros de la Escuela Histórica, como los tradicionalistas de primera época, y de última, mantienen una concepción nacional absolutamente contradictoria con la concepción nacional de los primeros revolucionarios burgueses. Si, en ciertas ocasiones, siguen definiendo como base de la nación al pueblo, el pueblo es, para estos políticos, una concepción suprapersonal, y nunca el pueblo formado por los ciudadanos libres y

entó como. La nación no es la autonomía de los ciudadanos sino que es un su sujeto, una entidad superior formada por la historia, por la religión, por la lengua o por la raza y alimentado por un espíritu peculiar en cada pueblo. La nación es entendida no desde el cuadro de la vida política sino desde el marco de la misma. La reflexión de los revolucionarios había sido una reflexión desde el cuadro, con olvido del marco histórico en el que se habían formado las comunidades políticas. Pero la reflexión de los contrarrevolucionarios prescinde en absoluto de la autonomía de los individuos y manifiesta que el sujeto de la historia es la comunidad, el marco. La dialéctica que se establece entre revolucionarios y contrarrevolucionarios es una de las dialécticas nacionales que habrán de funcionar a lo largo de las épocas posteriores y que enfrentará la tesis del cuadro y la tesis del marco en la idea nacional. Historia, lengua, religión, espíritu del pueblo, tradición, prejuicio, organismo natural, monarquía, son los términos que se barajaban para plantear la justificación del marco en el que se pretenden realizar las revoluciones burguesas. La nación es el marco y no el pueblo. Esta es la enseñanza que ofrece, en forma política, el pensamiento conservador. El pensamiento conservador surge, de esta manera, como pensamiento antipopular directamente opuesto a la racionalidad burguesa del orden revolucionario. Frente a la nación-pueblo, la nación-marco histórico. Frente a la nación-nuevo régimen, la nación-antiguo régimen.

Marco y orden popular serán dos términos entre los que la elaboración del nacionalismo habrá de vivir. Luego, ambos términos dejaron de ser bandera, uno de la

Burguesía y otro del orden contrarrevolucionario. El mismo orden burgués, en cuanto fué afirmado como orden de clase enfrentado al pueblo, hubo de apelar a la justificación del marco, bien con la formulación inicial del pensamiento contrarrevolucionario, o bien con formulación nueva, para defender su concepto propio de nación. En la medida en que la burguesía define a la nación, a lo largo de la historia que sigue, cada vez más como orden del marco, el orden de la nación-pueblo queda reservada a la reflexión revolucionaria de otra clase social que presentará, pronto, soluciones sustitutorias al régimen burgués. El pensamiento de nación-pueblo será recogido por el pensamiento socialista, aún cuando también dentro de esta formulación el camino para adquirir coherencia teórica será lento y trabajoso.

INDICE DEL TOMO PRIMERO

	<u>Pág.</u>
Indice general	3
Introducción	7
1.- Conocimiento del cambio y práctica social	9
2.- Sujeto y objeto en la nación	31
Notas	43
I.- El modo nacional de organización	45
1.- Acceso a la estructura nacional	49
1.1.- Análisis marxista	50
1.2.- Análisis funcionalista	85
2.- Transformación de una estructura nacional	105
Notas	111
II.- El nacionalismo - La comunicación de la ideología nacional	123
1.- El liderazgo nacional	134
1.1.- Líderes de procesos nacionales rápidos	140
1.1.1.- Tipo carismático	141
1.1.2.- Tipo político estricto	151
1.1.3.- Tipo intelectual	194
1.2.- Líderes de procesos nacionales lentos	224

	<u>Pág.</u>
1.2.1.- El liderazgo en la constitución de la nación	226
1.2.2.- El liderazgo en la reafirmación de la nación	242
2.- Comunicación líder-pueblo	282
2.1.- Trayectoria del mensaje nacionalista	286
2.2.- Transformación del mensaje nacionalista	326
2.3.- Etnocentrismo y no etnocentrismo en la ideología nacionalista	329
Notas	348
III.- El nacionalismo - Contenido del mensaje nacional: modelos	381
1.- El nacionalismo popular en la revolución burguesa	389
1.1.- Rousseau	392
1.2.- Sieyès	400
1.3.- ¡Viva la nación!	404
1.4.- Crisis de la nación popular	420
2.- La formación de la nación en los Estados Unidos	435
2.1.- Los "Padres Fundadores"	446
2.2.- Jefferson	455
2.3.- La marcha al Oeste	459
2.4.- La crisis de la nación	463
2.5.- Ideología de la construcción nacional	476
2.6.- Los negros	489

3.- La ideología contrarrevolucionaria de nación	500
3.1.- Fichte	503
3.2.- Burke	506
3.3.- El romanticismo alemán	510
3.4.- La Escuela histórica del Derecho	539
3.5.- Influencia del nacionalismo con- trarrevolucionario	546

4.- IDEAS DE NACION EN EL SOCIALISMO

"Al buen varón,
tierras ajenas
patria le son"

(Refrán castellano, recogido
por J.A. Maravall)

Las revoluciones burguesas ponen a la idea de nación en primer plano de la reflexión, la práctica y la emoción políticas. Con su cambiante sentido de pueblo o de superpueblo, la nación se convierte en valor central y en preocupación fundamental de la ideología política burguesa. Pero también las revoluciones socialistas han de enfrentarse ante el fenómeno nacional. A él se ligan, además, las prácticas de unificación y de secesión, la descolonización, los pactos nacionales y los frentes de liberación de los países del Tercer Mundo.

Hasta ahora hemos desarrollado una línea interpretativa: la de la idea nacional de la burguesía y, en relación con ésta, la de las capas sociales preburguesas que buscan el pacto integrador de una sociedad industrial con dominio capitalista de clase. La idea de nación-pueblo y la de nación-organismo, han surgido opuestas, enfrentadas, pero a lo largo de la historia se han trenzado y en esa trenza, a veces -muchas veces- el hilo popular ha perdido consistencia y color.

Ahora nuestra reflexión va a estar ocupada

por otra idea popular: la del socialismo. La moderna concepción de nación popular tiene en la ideología socialista un sostén, en el pueblo-trabajador su base demográfica y en la práctica revolucionaria socialista su presencia histórica.

Pero tampoco en este caso es fácil de exponer el análisis. En efecto, el concepto de "nación", para la teoría socialista, en primer lugar, ha sido un descubrimiento histórico; en segundo lugar, difícilmente podrá aplicarse de un modo unívoco a realidades sociales tan distintas como un país industrializado, de población urbana y asalariada, políticamente autónomo, o a un país agrario, de población campesina en muchos casos arrendataria o propietaria -aunque llena de deudas- de su pequeña parcela, y sometido a una dominación colonial.

La teoría socialista surge históricamente como teoría obrera urbana, en un país industrializado con dominio burgués. Surge además como teoría revolucionaria, enfrentada y negadora de la estructura y de la superestructura burguesas. Su formulación, en buena parte, es negativa, crítica del sistema en el que surge, vive y que intenta destruir. Sólo más tarde, en la medida en que las primeras realidades socialistas se afirman, llega el momento de enjuiciar en forma afirmativa, positiva, las propias tesis.

En la historia de la teoría nacional del socialismo, estos hechos y esta circunstancia, son determinantes. Hay toda una primera fase en la que la nación es el concepto enfrentado, la muestra de la ideología

burguesa, contra la que hay que luchar. Lucha doble, de aclaración teórica interna -necesidad de depurar el propio pensamiento socialista de la ganga ideológica de la burguesía- y de iluminación práctica -necesidad de afirmar la propia teoría- ya depurada, contra la teoría del contrario. Esta primera fase, dominada por tales preocupaciones puede, un poco artificialmente, formularse como la que, desde 1848, se extiende hasta 1917, año de la constitución del primer estado socialista: el soviético.

A partir de la constitución del estado soviético, la idea nacional precisa ser reelaborada desde una perspectiva socialista. Ya la realidad nacional es una realidad propia, propia de la revolución, para el pensamiento socialista. A partir de las formulaciones básicas de la ideología de la clase proletaria, la idea de nación popular se va afirmando, como una línea autónoma de la teoría política.

Sin embargo, la historia de las revoluciones socialistas va tomando un cauce algo distinto del previsible en un primer momento. No se trata, en buena parte, de movimientos en países industrializados, dirigidos en la práctica política por la clase obrera. Por el contrario, el fenómeno del imperialismo radicaliza la lucha de los países subdesarrollados, que son quienes protagonizan, en buena parte, no sólo los movimientos de liberación política, sino también social. Los Frentes nacionales de liberación son una fórmula a la que el pensamiento socialista incorpora su tesis central de pueblo-trabajador, para poder arrelatar del

pensamiento conservador o burgués autonómico la dirección de una teoría y de una práctica nacionales nuevas.

En el presente estudio nos vamos a limitar a exponer la formación de la ideología socialista de nación, del mismo modo que en los modelos anteriores han sido consideradas las diversas formaciones de la ideología burguesa de nación. Por eso, nuestro análisis se detendrá con el acceso al poder de los bolcheviques. La concepción socialista de nación se desarrolla, primeramente, en sus teóricos fundamentales, como teoría de la nación burguesa, hasta el momento en que, por la fuerza de la historia, llega a constituirse como pensamiento propio. Los tres campos básicos de nuestro análisis serán el de la época de Marx y Engels y la Primera Internacional, el del socialismo austriaco y alemán y el de la teoría bolchevique.

Dentro de la reflexión popular socialista no puede olvidarse nunca, pues es el contrapunto de cualquier tesis nacional, la idea del internacionalismo proletario. A la luz del internacionalismo las diversas ideas nacionales adquieren, en efecto, línea, luz y acento.

El socialismo desarrolla sus tesis revolucionarias frente a una sociedad instituída sobre el triunfo de la burguesía industrial. Las tesis revolucionarias del socialismo denuncian, en el mundo burgués, el hecho de que la estructura burguesa esté determinando unas creaciones superestructurales para asegurar el dominio de clase de la burguesía. Por estructura burguesa se entienden las fuerzas de producción -las que nacen

de la expansión industrial- y las relaciones de producción o relaciones de clase propias del modo de producción. La división de la sociedad en clases constituye como clases dominantes a los propietarios de los bienes de producción mientras que, en el otro extremo de la escala social, constituye a la clase proletaria como la clase radicalmente desposeída y, por ello mismo, potencialmente revolucionaria. Para asegurar el dominio y la expansión, la burguesía industrial y financiera -las clases dominantes en el mundo burgués- constituyen todo un aparato político e ideológico de dominio. Del mismo modo que el Estado es una creación burguesa para controlar el aparato de coacción que asegure el dominio de clase, la burguesía constituye su propio orden ideológico que contribuye a crear unas contradicciones típicas que aseguren su dominio. En este sentido la idea de nación es, para la inicial teoría política del socialismo, como cualquier otra idea de la burguesía, una creación burguesa y por ello mismo ha surgido y debe morir con la burguesía.

El socialismo, que elabora la teoría crítica del capitalismo y el programa de ordenación de las fuerzas revolucionarias, mantiene una tesis sobre la idea de nación, que puede ser definida como la tesis antinacional. El socialismo, en un primer momento, no desarrolla aún la idea nacional propia sino que, por el contrario, comprende únicamente la idea nacional de la burguesía y, en la medida en que adopta posiciones radicales, se opone a ella.

La idea nacional de la ideología burguesa había tenido, como hemos visto, dos orígenes teóricos. Uno de ellos, el que puede ser definido como tesis progresista original, consiste en la identificación de la idea de nación y la de pueblo; de este modo aparecía como la ideología típica del pacto popular que dió el triunfo a las clases burguesas contra el régimen antiguo, estamental. La segunda tesis nacional que se desarrolla dentro de la burguesía tiene un origen reaccionario y está sostenida sobre la idea básica de que la nación es algo superior al pueblo -historia, espíritu del pueblo, etc.-. Como sabemos, esta tesis de nación como algo previo, superior al pueblo, es la ideología correspondiente al pacto burgués-reaccionario. Se constituye prácticamente en todos los países de Europa -con dominante, en ciertos casos, de la burguesía industrial y en otros de los latifundistas- y se afirma en el momento en que el pacto popular deja de tener interés para la burguesía.

Una y otra idea de nación son, sin embargo, creaciones ideológicas burguesas. El concepto de nación como equivalente al de pueblo es, desde luego, una idea, en su época, progresista. Es la posibilidad de que los grupos urbanos de la burguesía ascendente establezcan un pacto antiestamental que permitirá el progreso de la burocracia burguesa. Sin embargo, el concepto de pueblo sobre el que se sostiene es el de conjunto de ciudadanos, iguales ante el derecho. Delante puede afirmarse, con su carácter inicial, dentro de la ideología individualista típica de los revolucionarios. Como sabemos, adquiere su fin o sentido en la ideología de

la Revolución Francesa.

La idea de nación, como ente superior al pueblo, previo al ciudadano, se origina en las ideologías románticas y contrarrevolucionarias, pero fundamentalmente se desarrolla en la historia de la burguesía y llega a sus formulaciones más extremas con las tesis totalitarias de nación.

No es extraño que, en la medida en que el socialismo reflexiona sobre la idea nacional, se manifieste, en un primer momento, en actitud de radical oposición a la misma. En la medida en que el socialismo pretende la caída de la burguesía, concibe el nacionalismo como creación burguesa que habrá de derrumbarse con el derrumbamiento del estado burgués y de la sociedad de clases. Tanto la tesis libertaria como la marxista del socialismo se conciben sobre la base de una teoría de la supresión del Estado. La supresión del Estado aparecerá con un carácter inmediato, primordial, clásico, en la tesis libertaria y, entre ella, adquiere sus caracteres más extremos en el anarquismo. Pero también la tesis socialista marxista concibe al Estado socialista solamente como una fase necesaria para asegurar la derrota del Estado capitalista y preparar asimismo, en la medida en que labora por la supresión de clases, la destrucción del Estado.

Cuando el Estado burgués haya caído y en la medida en que el Estado socialista deje de tener razón de existir, se constituirá una sociedad no autoritaria dentro de la cual las diferencias típicas competitivas del mundo burgués dejarán de tener razón. En este sentido, el Estado socialista es concebido como un es-

tado de supresión de las naciones.

Es claro que estas tesis antinacionales se sostienen sobre la reflexión empírica de los socialistas de primera época, que identifican el concepto de nación con la nación existente dentro de la burguesía. Esto es, no se encuentran con ninguna nación instituída y estructurada más que las naciones burguesas. De aquí la identificación de la realidad nacional con la idea de nación de creación burguesa. En segundo lugar, estas tesis socialistas se sostienen igualmente sobre la pretensión del estado burgués de asegurar su propia existencia sobre la idea del Estado-nación. Una vez suprimido el Estado, la condición de la existencia de la nación moderna ha sido también suprimida. De esta forma, la tesis central socialista de la supresión de la sociedad estatal burguesa lleva a la tesis del socialismo de primera época, de la supresión de las nacionalidades.

En la misma medida en que la tesis de nación se hace así absolutamente radical -nación, igual a creación burguesa a extinguir- se está sentando la imposibilidad de asumir, en forma revolucionaria, la supervivencia de la ideología nacional en la clase obrera. Y, pese a ello, la ideología nacional sigue presente y tiene un contenido realmente popular. Impregna a los grupos burgueses dominantes y a la pequeña burguesía, pero también a grandes masas del pueblo trabajador. Acaso sea ideología burguesa, pero de todas formas, esta ideología no sólo se extiende por las clases burguesas sino también entre la clase proletaria.

Se produce, de esta forma, una real contradic-

ción entre la supervivencia de la ideología nacional ~~entre~~ las clases trabajadoras y la negación revolucionaria de la idea de nación por los líderes de estas clases. Tal contradicción se resuelve históricamente, o por un desmoronamiento de la formulación nacional, que por la propia expresión es una conciencia de clase insuficientemente desarrollada - infección ideológica de la burguesía entre los trabajadores- o por una afirmación nacional que, en última instancia, se plantea como antisocialista. La figura de un Connolly es una excepción que, al final, confirma la regla, por cuanto dió pie a la formación de un frente nacional irlandés con preocupaciones de clase aplazadas.

En general el movimiento obrero de primera época no discute la idea burguesa de nación sino, a lo sumo, sus excesos belicistas. Solamente sus grupos de élite formulan su ideología en forma de internacionalismo o antinacional. Y, desde luego, hay que llegar a Marx y Engels y, como ideología pasiva, a la época de la Segunda Internacional para encontrar algo más que atisbos de un intento de construir una teoría socialista de la nación.

4.1.- Nación y nacionalismo en Marx y Engels.-

La ideología del nacionalismo puede ser entendida como interpretación de una realidad nacional y como programa político. En general, en el nacionalismo, la interpretación ideológica conduce al programa. Más aún, los nacionalismos se han ido constituyendo, como movimientos de masas, a partir de una voluntad política que busca, para fortalecer su objetivo, una interpretación que la justifique.

Sin embargo, en el análisis nacional de Marx o de Engels no se produce esta confluencia entre interpretación y programa. Tienen una idea de lo que son las naciones pero no son políticos nacionalistas.

La interpretación de la realidad nacional no es la determinante de la acción política, pues ésta se mueve en virtud de otros principios de acción. Estos principios de acción determinan en ocasiones que el dato nacional sea considerado para componer la práctica del socialismo; pero en otras, tal dato es despreciado. Como el dato nacional es, en buena parte, la resultante de la ideología nacionalista de amplios sectores populares, tal ideología será objeto de apreciación positiva, o de desprecio y ataque, por parte de Marx y de Engels, por razones externas a las doctrinas nacionales. La comprensión nacional no guarda así una conexión determinante con la práctica nacional.

Dentro del pensamiento marxista posterior, Bauer o Renner, Lenin o Stalin, elaborarán análisis nacionalistas originales, en buena parte sostenidos sobre las ideas nacionales de Marx, sobre su método o sobre su estrategia de la revolución socialista; darán así contenido propio nacionalista a las formulaciones iniciales. Pero tal contenido no existe preexistente, como cuerpo de programa político inmediato, en las tesis de los maestros.

La paradoja que se produce con Marx y, sobre todo, con Engels, es la de que, aunque no pueden ser entendidos como políticos nacionalistas, en el sentido programático, ello no quiere decir que se hayan librado de "sentimientos nacionalistas", no reconocidos. Por el contrario, a pesar de que tales sentimientos hayan

sido navados, es difícil no concebir serias sospechas de la existencia en ellos de un nacionalismo continental gran alemán, como poseo ideológico no del todo asegurado.

Es preciso, por lo tanto, distinguir varios planos en el pensamiento marxiano sobre el tema nacional. En primer lugar, el análisis de la realidad nacional; luego, la política que se deduce de ese análisis, y, al fin, el juicio que deriva del análisis político y finalmente el análisis crítico que cabe aplicar a su propio plano ideológico.

4.1.1.- Análisis de la realidad nacional.-

En el pensamiento de Marx existe una profunda comprensión de en qué consiste la realidad nacional, como forma concreta de organización sociopolítica en la estructura capitalista, sin que el hecho de que la nación sea una categoría transitoria (297) implique el reconocimiento de ninguna accidentalidad, puesto que, para Marx, todas las categorías históricas son transitorias.

La categoría nacional aparece descrita en sus obras mayores, como pueden ser los "Grundrisse" o "El Capital". La nación es así el resultado de la transformación de los roles de producción anterior, que desarrollan en la relación capital-trabajo. Se trata de una condición objetiva, determinada por la economía, la estructura de clases y la constitución política (290). El enfrentamiento puro entre capital y trabajo, la migración del campo a la ciudad, la creación de las condiciones de la sociedad civil, el desarrollo de los medios de comunicación, la división de roles como función social y no sólo económica están determinando los ele-

mentos de una sociedad modernizada, o sociedad nacional. "La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso". Con ello se consigue una nueva forma de sometimiento del trabajador, "un cambio de forma de ese sometimiento" (299). Así el trabajador queda reducido a la condición de "trabajador desnudo". En estas condiciones se origina una forma de sociedad en la que los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que "la abstracción de la categoría 'trabajo', el 'trabajo en general', el trabajo sans phrase, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta" (300). Así se constituye la "sociedad civil", que en el siglo XVIII "marchaba a pasos de gigante hacia su madurez"; con la sociedad civil "las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior"; pero esto supone que las relaciones sociales lleguen así a su más alto grado de desarrollo; "el hombre es, en el sentido más literal, un *ζοον πολιτικόν* no solamente un animal social, sino un animal que sólo pueda individualizarse en la sociedad" (301).

La sociedad modernizada no sólo es un resultado económico. Por el contrario, la caracterización de la misma como sociedad de división de roles y de aumento de intercomunicación anuncia lo que será la caracterización de las naciones en los análisis de Deutsch o de los funcionalistas. Menciona Marx "cómo esa división del trabajo hace pie, además de en la esfera económica, en todos los demás dominios de la sociedad, echando por doguir los bases para ese perfeccionamiento de la especialización, de las especialidades, para

esa parcelación del hombre que ya hizo exclamar a Adam Ferguson, el maestro de Adam Smith: 'Constituimos naciones enteras de ilotas y no hay hombres libres entre nosotros'" (302). Especialización, que es causa y consecuencia de la intercomunicación, factor fundamental para medir la verdadera "densidad" de la población, pues para Marx "un país relativamente poco poblado pero cuyos medios de comunicación han alcanzado un buen desarrollo, tiene una población más densa que otro, más poblado pero con medios de comunicación no desarrollados"; y desde luego, "la revolución en el modo de producción de la industria y la agricultura, hizo necesaria también, sobre todo, una revolución en las condiciones generales del proceso social de producción, esto es, de los medios de comunicación y de transporte" (303).

Marx caracteriza así lo que antes hemos designado como "modo nacional de organización" (304). La relación de las formas de organización sobre las concretas historias de los pueblos de la gran o los Estados nacionales y a las naciones, la distinción de tal modo nacional por el pensamiento marxiano. La nación no es una categoría explícita de Marx, lo que lleva a que sus comentaristas la subrayen, bien el concepto de "Estado nacional burgués" (305), bien el de "sociedad de economía avanzada, o también de una "convertibilidad" de los términos "nacional" y "social" (306). En realidad, estas identificaciones están parcialmente justificadas. En efecto, para Marx, la identificación entre "nación" y "sociedad" modernizada se explica porque, cuando describe la sociedad industrial moderna está aludiendo a la sociedad civil "en general", lo que nosotros hemos i-

namos el modo nacional de organización. Pero tal sociedad "en general" se concreta históricamente en diversas realidades políticas en las que la relación sociedad-estado será determinante; la capacidad que tengan de llegar a constituirse en estados asimiladores les dará la condición de naciones en el sentido moderno o, en términos de Engels, de "naciones históricas". Por el contrario, la falta de tal capacidad les colocará a las naciones o a los estados como conjuntos a desparecer ("naciones no históricas" o inferiores a destruir).

La idea de "nación histórica" tiene dos puntos de apoyo, uno estructural y otro político. Esto significa que la "nación histórica" puede ser definida desde la propia realidad nacional y desde la funcionalidad de la misma con respecto de la revolución socialista. En el mismo sentido, hay pueblos "sin viabilidad histórica", sin madurez, sin que hayan formado una burguesía propia, "supervivencias de naciones pisoteadas por la marcha de la historia", "deshechos de naciones". Por el contrario, frente a estos pueblos existen otras naciones que han accedido a la modernidad y que contienen dentro de sí restos de otros pueblos que en el transcurso de los años han asimilado. Ejemplo de tales pueblos "ahistóricos", sojuzgados, son los eslavos y, en particular, los eslavos del Sur y de centro de Europa.

"Los pueblos que nunca han tenido una historia propia, que apenas han alcanzado el más elemental y primitivo nivel de civilización, caen enseguida bajo la dependencia extranjera, o bien acceden al primer estadio de civilización bajo el condicionamiento de un

yugo extranjero, no son capaces de vivir y nunca podrán alcanzar una autonomía real" (307).

Prente a los pueblos sojuzgados, la historia no siempre se muestra negándoles posibilidades. En otros casos, como en el de los eslavos de Rusia, la historia les abre un margen de confianza: "la masa del pueblo ruso, el campesinado, ha vegetado desde hace siglos, de generación en generación, es una especie de envilecimiento sin historia". Y sin embargo, un futuro revolucionario se les abre, tras la abolición de la servidumbre y el desarrollo de la burguesía (308).

Y, finalmente, existen otros pueblos, de los que cabe esperar la descomposición política, precisamente por el desajuste entre el Estado histórico constituido y su propia sociedad modernizada. Si esta es la perspectiva abierta en el futuro al imperio ruso, es ya la actualidad ante la que tiene que enfrentarse el imperio austriaco. "El Danubio, los Alpes y los páramos rocosos de Bohemia constituyen los fundamentos existenciales de la barbarie y de la monarquía austriaca". "Su poderío se cimentaba en la estupididad del patriarcalismo atrincherado tras montañas intransitables, en la inaccesible brutalidad de la barbarie. Una docena de naciones, cuyas costumbres, caracteres e instituciones conformaban las más flagrantes contradicciones, se mantuvieron cohesionadas en virtud de su común repugnancia a la civilización" (309). Y, sin embargo, la modernización consiguiente a la civilización burguesa constituye la ruina del imperio. Si las naciones ahistóricas no pueden tener acceso a su reconocimiento, tampoco

los estados que son barrera a la modernización tienen futuro.

"Los límites montañosos que separaban a la monarquía austriaca del mundo exterior, a Bohemia de Moravia y Austria, a Austria de Estiria, a Estiria de Iliria y a Iliria de la Lombardía, caen ante los ferrocarriles... Los productos de la gran industria, de las máquinas, irrumpen de improviso, y casi sin costos de transporte, en los rincones más apartados de la monarquía, exterminan el antiguo trabajo manual, sacuden la barbarie feudal. El comercio de las provincias encara sí, el comercio con el extranjero civilizado, adquieren una significación que jamás se había conocido. El retrógrado Danubio cesa de ser el pulso del imperio... La barbarie local desaparece. Los intereses divergen aquí, se funden allá. Las nacionalidades se separan en un punto para entroncar en otro, y del confuso conglomerado de provincias extrañas entre sí se separan determinados grupos mayores con tendencias e intereses comunes" (319).

El análisis nacional en Marx y en Engels queda, pues, expresado en la siguiente forma. El modo nacional de organización está representado por la sociedad moderna industrial. Este modo, no obstante, no pasa de ser una caracterización general que, para concretarse en las diversas naciones particulares, ha de condensarse en la resultante de las fuerzas históricas que se manifiestan en las sociedades nacional-estatales. Quedan fuera del protagonismo nacional, por una parte las

naciones secularmente sojuzgadas, puros restos de aquellas muchedumbres de pueblos que han sido asimilados por las naciones históricas, y por otra parte aquellos imperios que representan las barreras de oposición a la modernidad. Los pueblos de estos imperios, destruidos los estados dentro de los que estaban integrados, están llamados a reorganizarse en nuevas unidades políticas.

4.1.2.- Política nacional.-

Si este tipo de análisis, del que se excluyen los elementos valorativos, es fácil de deducir de los textos teóricos de Marx -Grundrisse o Capital- no es el que inmediatamente deriva de otros textos, como pueden ser los artículos de la Nueva Gaceta **Renana**, en donde el análisis nacional y el pronunciamiento político están estrechamente mezclados. En efecto, Marx y Engels no son pensadores nacionalistas pero sí analizan políticamente el tema nacional. Y ya en esta perspectiva, se imponen en su pensamiento dos claras opciones militantes. La primera: la nación es el campo concreto de la lucha de clases y la ~~clase~~ que, defendiendo sus propios intereses, es capaz de formularlos como intereses colectivos, es la "clase nacional". La segunda: cuando el proletariado aspira a ser la "clase nacional" no lo puede hacer con una estrategia nacionalista sino con la estrategia de la revolución y del internacionalismo proletarios. "La revolución comunista... expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc. dentro de la actual sociedad" (311).

Todo esto supone que la nación deja de ser el criterio valorativo de la política; o, dicho de otro modo, que desde la perspectiva de la revolución hay luchas que van en favor de las naciones y otras que van en su contra. "Tenemos que colaborar -dice Engels- en la liberación del proletariado de Europa occidental y

todo lo demás lo debemos subordinar a este fin. Y si bien los eslavos de los Balcanes pueden también ser dignos de interés, desde el momento en que su deseo de liberación entra en conflicto con el interés del proletariado se pueden ir al diablo" (312).

La teoría de la funcionalidad del nacionalismo no se plantea, sin embargo, con este único objetivo -el interés del proletariado- sino más frecuentemente a través de una mediación histórica más inmediata: el progreso social. Se opera, a partir de ahí, una clasificación con respecto de las luchas nacionales. Son progresistas aquéllas que van en favor del desarrollo de las fuerzas productivas: potencias colonizadoras, afirmación de los grandes estados nacionales, cuñas contra las potencias regresivas imperiales -Polonia-; contradicciones revolucionarias en relación con las potencias industriales -Irlanda-. Son reaccionarias aquéllas que retardan el proceso del desarrollo de la sociedad industrial: nacionalismos anticoloniales; pueblos "no históricos"; imperialismo austriaco y, sobre todo, ruso. En general, la línea estratégica está determinada por una consideración política europea y se determina tras la tesis de que, en la Europa central y occidental, ser nacional es ser de izquierda porque ello supone romper la Santa Alianza (313). Pero tal consideración no afecta a la Europa oriental y al mundo eslavo, ni a la relación colonial, pues en estos casos, con excepción del nacionalismo polaco, tanto el nacionalismo como el estatalismo exigen una reconversión revolucionaria.

El mismo caso de Polonia es ambiguo. Su defensa se sostiene en dos funcionalidades: test de los revolucionarios y elemento central de ruptura del imperio zarista.

Polonia es el "termómetro revolucionario". Todas las revoluciones miden su vigor e impulso en relación a su actitud con respecto de Polonia. El calificativo es de Marx, en 1856 (314), pero la idea de la solidaridad con Polonia tenía una vieja tradición en el pensamiento progresista alemán (315). En el pensamiento de Marx y de Engels esto se traduce en un calificativo que resume su actitud ante el pueblo polaco: se trata de un "pueblo necesario", para quien revolución polaca e independencia polaca son inseparables. La insistencia en el calificativo de "necesario" es persistente. "Entre esos pueblos necesarios se cuenta, categóricamente, en el siglo XIX, el pueblo polaco".

Siempre se han puesto del lado de la revolución y han considerado inseparables revolución polaca e independencia polaca", dice Engels en 1849, repitiendo una posición que habían mantenido con claridad durante todo el año anterior (316).

Esta confianza en el carácter necesario de la nación polaca se mantiene, básicamente, en épocas posteriores, incluso en los últimos textos de Engels, cuando ya había muerto Marx. La razón de ello residía en la posición estratégica que al pueblo polaco le correspondía como factor de destrucción del poder prusiano, del austriaco y, sobre todo, del imperio ruso. Pero la confianza en la "nación necesaria" no se mantiene

sin desfallecimientos y, desde luego, debe afirmarse en un tono más polémico.

"Hay gentes tan ingenuas -dice Marx, en 1867- que creen que todo ha cambiado, que Polonia ha dejado de ser una nación necesaria". Y sin embargo, la función de ruptura de los poderes imperiales le sigue atribuida (317). Y todavía en 1882 añade Engels: "Soy de la opinión de que dos naciones en Europa tienen, no sólo el derecho sino también el deber de ser nacionales antes que internacionales: los irlandeses y los polacos. Cuanto más nacionales son más internacionales" (318).

La polémica sobre la reivindicación nacional de Polonia les lleva repetidamente a Marx y a Engels a afirmar el carácter necesario de la nación polaca. Pero es, en parte, una polémica que libran contra ellos mismos. En efecto, en la misma medida en que, por una parte, lucha nacional y revolución no marchan unidas y, por otra, se entrevén las posibilidades de la revolución rusa, la tesis de "nación necesaria" llega a ponerse en duda, así como se abre la perspectiva ^{de} que, de nación necesaria, pase Polonia a ser "nation foutue" (319).

Por el contrario la conexión entre el análisis de las naciones no históricas eslavas y la valoración negativa sobre las mismas, o sobre el paneslavismo, es directa e invariable.

"Estas pequeñas naciones, zarandeadas por la historia desde hace siglos contra su voluntad, tienen que ser necesariamente contrarrevolucionarias" (320).

¿Qué hicieron los checos? Besaron el látigo que les había castigado con sangre... Con la esperanza de conquistar su miserable 'independencia nacional', vendieron la democracia y la revolución a la panmonarquía austriaca" (321).

"Cuando el paneslavismo revolucionario toma estas palabras en serio, y descarta totalmente la revolución por la quimérica nacionalidad eslava, nosotros también sabemos lo que tenemos que hacer. La lucha, la 'lucha a muerte, sin piedad' contra los esclavos traidores a la revolución; la guerra de exterminio y el terrorismo sin compasión. ¡No en interés de Alemania, sino por la Revolución!" (322).

Acaso el sentido más contundente detrás de la identificación progreso-desarrollo industrial es el manifestado con respecto de los pueblos coloniales. Marx evita cualquier juicio humanista de valor para enjuiciar la realidad colonial (no así el comportamiento colonial inglés, al que dirige durísimas críticas). Afirma solamente que a la estructura asiática de dominación ha sucedido la capitalista inglesa. Esta ha destruido las formas viejas y está sentando la base de las nuevas, que permitirán, en el futuro, el planteamiento autónómico del problema.

En relación con la India afirma:

"Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos in-

tereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fué el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución".

"En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsre Lust vermehrt,
Ist nicht myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgeschehrt? (*) (323)

Él insiste en el mismo tema:

"La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos su historia no es más que la de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de esa sociedad inmutable que no les ofrecía resistencia. No se trata, por lo tanto, de si los ingleses tenían o no derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos, o una India conquistada por los británicos. Inglaterra tiene que cumplir en la India

(*) "¿Debe atormentarnos el tormento
que causa nuestra alegría?
¿No ha consumido miriadas de vidas
La dominación de Timur?"

una doble misión: una destructora, la otra regeneradora; la aniquilación de la vieja sociedad asiática y la colocación de los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia" (324).

Sin juicios sobre el bien o el mal, Marx registra sin embargo el hecho de que la colonización británica ha producido efectos devastadores sobre la economía y la sociedad hindúes.

"Los devastadores efectos de la industria inglesa en la India -país de dimensiones no inferiores a las de Europa y con un territorio de ciento cincuenta millones de acres- son evidentes y aterradores. Pero no debemos olvidar que no son más que el resultado orgánico de todo el actual sistema de producción. Y esa producción descansa en el dominio supremo del capital. La centralización de éste es indispensable para la existencia del capital como poder independiente. Los efectos destructores de dicha centralización sobre los mercados del mundo no hacen más que revelar, en proporciones gigantescas, las leyes orgánicas inmanentes de la economía política, vigentes en la actualidad para cualquier ciudad civilizada. El período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un mundo nuevo: a desarrollar, por un lado, el intercambio universal basado en la dependencia mutua del género humano, y los medios para realizar ese intercambio; y por el otro, a desarrollar las fuerzas productivas del hombre y transformar la producción material en un dominio científico sobre las fuerzas de la naturaleza. La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un mundo nuevo, del mismo modo que las revoluciones geológicas crearon la superficie de

la tierra. Y sólo cuando una gran revolución social se apropie de las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiendo al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces habrá dejado el progreso humano de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado" (325).

El juicio sobre la expansión colonial en China es semejante. Para expresar el pensamiento de Marx y de Engels citaremos simplemente a éste último que dice:

"La guerra en China ha asestado un golpe mortal a la antigua China. Se ha hecho imposible el aislamiento; la introducción de ferrocarriles, máquinas de vapor, electricidad y una gran industria moderna es ahora una necesidad, aunque sólo sea por razones de defensa militar. Pero con ello su antiguo sistema económico de pequeñas explotaciones agrícolas, en el que la familia fabricaba también sus propios productos industriales se desmorona igualmente, y con él todo el antiguo sistema social que hizo posible una población relativamente densa. Millones de personas serán arrojadas y se verán obligadas a emigrar; y estos millones de personas llegarán incluso a Europa, y en masa. Pero en cuanto la competencia china se establezca en escala de masas, las cosas madurarán rápidamente en el país de usted y aquí, y entonces la conquista de China por el capitalismo proporcionará al mismo tiempo el impulso para el derrocamiento del capitalismo en Europa y Norteamérica" (326).

La visión revolucionaria de futuro aparece presente y es la que dará pleno sentido a la lucha por la afirmación autonómica del pueblo colonizado.

"Los indios no podrán recoger los frutos de los nuevos elementos de la sociedad, que ha sembrado entre ellos la burguesía británica, mientras en la propia Gran Bretaña las actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios indios no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico. En todo caso, podemos estar seguros de ver, en un futuro más o menos lejano, la regeneración de este interesante y gran país, cuna de nuestros idiomas y religiones" (327).

El modo progresivo de enfrentarse ante el planteamiento autonómico colonial pasa, en consecuencia, por la destrucción de las estructuras viejas de opresión, la sustitución por otras estructuras de opresión más modernas y, a partir de aquí, la afirmación de las posiciones autonómicas populares.

La funcionalidad del nacionalismo con respecto a la revolución alcanza también al sentimiento nacional. El escrupuloso estudio que Davis hace de Marx y Engels, se resume en este punto así: "Cuando el sentimiento nacional se compromete en una causa valiosa, merece un adjetivo favorable. Cuando, por el contrario, el sentimiento nacional sostiene a la reacción, es motejado de prejuicio. Ocasionalmente ambos calificativos se aplican en el mismo texto. Así, cuando Marx dis-

cute la actitud de los trabajadores y campesinos franceses y británicos en la guerra de Crimea, escribe: 'Los proletarios británicos y franceses están poseídos de un honroso espíritu nacional, aunque no se han liberado del todo de los anticuados prejuicios nacionales comunes, en ambos países, dentro del campesinado'. ¿Cuándo se convierte el 'anticuado prejuicio nacional' en 'honroso espíritu nacional'? Indudablemente Marx se refiere al sentimiento nacional, en ambos casos" (328).

La dependencia en que Marx y Engels colocan al sentimiento nacional, en relación con el carácter progresista o regresivo de la práctica social o política, significa que ni Marx ni Engels son pensadores chauvinistas. Pero significa también que el juicio de valor que formulan para enjuiciar a una práctica social o política como progresista o regresiva es independiente -y superior- al sentimiento nacional. El sentimiento nacional será estimable -"honroso espíritu nacional"- o rechazable -"prejuicio nacional"- según sirva, o no, a un criterio de progreso social que se comprende desde el principio superior de la lucha de clases, que el proletariado tiene planteada para el estallamiento del socialismo. El nacionalismo burgués -ideología que ha podido impregnar a amplios sectores del proletariado- podrá ser progresivo cuando sirva de factor activo para provocar la quiebra del aparato político de unas clases terratenientes opresoras; el mismo nacionalismo será reaccionario si se opone a la práctica revolucionaria del proletariado. En suma, "Marx y Engels hacen entrar sistemáticamente el problema nacional en la evolución social general, única fundamental" (329). Pe-

ro lo hacen entrar, además, como realidad ideológica burguesa.

Todo ello supone que, para Marx y Engels, la idea nacional no es concebida, normalmente, como idea proletaria. Los objetivos de clase del proletariado podrán hacer aconsejable el estimular el sentimiento nacional. Pero, desde luego, el sentimiento nacional no es concebido como objetivo propio revolucionario de la clase proletaria. Davis apunta también esta conclusión. "Aunque pudiera atribuirse al proletariado un 'honroso espíritu nacional', su misión en la historia -según la ven Marx y Engels- es rebasar a la burguesía y establecer el internacionalismo proletario. A largo alcance, el sentimiento del proletariado no sería nacionalista, sino internacionalista y éste era el punto de vista que Marx y Engels, y sus asociados, profesaban conscientemente. Así pues, fácilmente derivaban a la actitud de atribuir al proletariado el sentimiento internacionalista como algo natural a él, en contraste con el transitorio sentimiento nacionalista, o 'prejuicio'. Así escribió Engels en 1845: 'Los proletarios, por naturaleza, carecen, en su gran mayoría, de prejuicios nacionales y su educación y su movimiento son esencialmente humanitarios, antinacionales'. Y Marx escribió hacia la misma época: 'Para cualquier nación es indudable que la insistencia en la nacionalidad se encuentra ahora solamente entre la burguesía y sus escritores'" (330).

Partiendo del esquema de que el cuadro de progreso social es la gran unidad económica, Marx estima interesante sostener las pretensiones nacionales

de constituir grandes unidades políticas y se opone, en cambio, a las pequeñas unidades (331). Sólo a partir de 1860 su lucha antiimperialista se va concretando en forma más positiva.

En el mítin por la libertad de Polonia, en 1847, afirma Engels que "una nación no puede llegar a ser libre y a la vez seguir oprimiendo a otras naciones" (332). Sin embargo, la concepción sobre opresión o no opresión nacional es concebida en función extraña a la típica nacional. Perdida la esperanza revolucionaria en Gran Bretaña (que durante cierto tiempo residió en las posibilidades de triunfo de los ~~cartistas~~ y en la constitución de Sindicatos revolucionarios británicos) y perdida luego la esperanza revolucionaria en Francia, Marx y Engels la buscan en el centro y en el este de Europa. Estos son países no industrializados, lo que hace que haya que contar con su burguesía y que el objetivo inmediato que perciban sea el del triunfo de la república burguesa. Dentro de esta estrategia se busca la alianza de las fuerzas progresivas alemanas e independentistas polacas y se percibe la visión de un gran estado alemán -con austríacos, checos, etc. integrados en él- y de un gran estado húngaro con las nacionalidades adyacentes integradas en el mismo.

La defensa nacional que desarrollan en sus textos periodísticos es, fundamentalmente, la tendencia a la constitución de grandes estados por parte de las burguesías progresivas y el enfrentamiento contra los nacionalismos minoritarios y autonómicos de los es-

taños agrarios de ideología reaccionaria. No hay una reflexión consciente sobre la base popular y tralajadora de la constitución nacional.

"Lo que ilustra probablemente la apreciación de Marx y Engels del fenómeno nacional, es que su reflexión se ha vertido, esencialmente, sobre grandes naciones unificadas, como Inglaterra y Francia, o cuya unificación estaba ya muy avanzada, como Alemania" (333).

El alcance teórico de los textos es, en general, limitado, por lo que no tiene demasiado interés el multiplicar las citas. Particularmente significativa, desde el punto de vista que aquí se mantiene, es la comparación que Engels establece entre la nacionalidad polaca y la de Francia del Sur. Es justa la polaca -dice Engels- porque es progresiva; era injusta la de Francia del Sur porque era regresiva (334). Pero el criterio de progreso o regresión no lo da la concepción nacional sino la causa antizarista -en el primer caso-, antiburguesa -en el segundo- a cuyo servicio se someten.

Este criterio externo de la causa a cuyo servicio se coloca la reivindicación nacional es el que hace que un planteamiento nacional pueda en un momento ser considerado como progresista y en otro como regresivo. En efecto, el nacionalismo checo, que era digno de defensa, cuando se formulaba contra el imperio austriaco (*), deja de serlo, bien a pesar de Engels, cuan-

(*) "La Nueva Gaceta **Benana** ha tomado partido, desde un primer momento, por los polacos de Posnania, por los italianos en Italia y por los checos en Bohemis" (335).

do se alía a la causa zarista. "En la gran lucha entre el Este y el Oeste de Europa, que se iniciará en muy poco tiempo más -acaso dentro de algunas semanas- una desdichada fatalidad sitúa a los checos del lado de los rusos, del lado del despotismo y contra la revolución. La revolución triunfará y los checos serán los primeros a quienes aplastará" (330).

Recordemos que el miedo al paneslavismo era el que movía también a Neumayer, cuando se dirige a Bakunin, en la 1^a Internacional, para que emplee su influencia sobre las poblaciones eslavas "absorbidas por sus cuestiones de raza y de nacionalidades".

La idea de nación, como realidad burguesa progresiva a veces, y otras regresiva, coincide, esencialmente, con la de Bakunin, si bien los modelos de grandes estados difieren mucho en Marx y en el político anarquista. En Bakunin el eslavismo era una idea positiva, a diferencia del pensamiento de Marx. Pero el derecho de la nacionalidad es igualmente afirmado desde la misma perspectiva oportunista. "El derecho de la nacionalidad es para mí una consecuencia natural del supremo principio de libertad; en cuanto se opone al camino de la libertad cesa de ser derecho" (337).

Es claro que según este pensamiento la nacionalidad no es concebida como una realización concreta de la libertad sino como un movimiento histórico subordinado, al servicio de una libertad que no es, en principio, libertad nacional.

4.1.3.- Juicio sobre la ideología nacionalista.-

Hasta ahora hemos estudiado el análisis que Marx y Engels hacen de la realidad nacional y la política que derivan de este análisis. Vamos a considerar ahora cuál es el juicio que tienen sobre el nacionalismo.

Se trata, decíamos, de dos pensadores no nacionalistas. Con ello queremos decir que no plantean justificaciones nacionalistas para el nacionalismo. No niegan, como es claro, que la política nacionalista exista; no niegan tampoco que tal política deba ser estimada como positiva en muchos casos -grandes Estados modernos, Polonia, Irlanda-. Pero las razones de su estimación no residen en el nacionalismo, sino en el progreso social, en la revolución socialista o en el internacionalismo proletario. El principio de justificación del nacionalismo está colocado fuera del nacionalismo mismo.

No obstante, dos salvedades se imponen desde ahora. La primera consiste en que el no reconocimiento del principio político del nacionalismo alude a su vertiente de autodeterminación institucional, lo cual no significa que admitan la opresión cultural de los pueblos. "Una nación no puede llegar a ser libre y a la vez seguir oprimiendo a otras naciones" (338).

La segunda es la de que el pensamiento de Marx y de Engels no es uniforme a lo largo de su vida. En general se ha distinguido una mayor apertura hacia la comprensión concreta del tema nacional en el tiempo, a partir de la década de los 60 y en el espacio, como

hemos visto, en el caso irlandés.

La falta de justificación nacionalista del nacionalismo hemos de confrontarla con los dos principios justificativos básicos: el principio romántico de las nacionalidades y el principio popular del nacionalismo.

Por de pronto, la base ideológica de Marx difiere radicalmente de la del romanticismo, que ve en la nación un supersujeto, pueblo racial, cultural, étnico o histórico, al que están atribuidos los derechos de autodeterminación. No vamos a insistir en que el análisis materialista de Marx no podía admitir un campo de derechos suprapersonales. La pretensión de que los pueblos, como entidades supracollectivas, tienen derechos superiores a ser naciones, no solamente se opone a las ideas de pueblo concreto, a la de clase, a la de solidaridad de clases, a la de revolución socialista o a la de internacionalismo; es, en sí misma, una expresión mítica. Si los trabajadores "no tienen patria" mucho menos podremos afirmar que una patria, organismo colectivo, les tenga a ellos.

Pero tampoco se muestra Marx dispuesto a aceptar, para la realidad histórica actual, la justificación popular de nación. Varias razones se oponen a ello. En primer lugar, la identificación entre nación y pueblo exigiría la comprensión de la sociedad como una democracia, idea que Marx no aceptaba en el modo capitalista de producción; por el contrario, tal modo revelaba un sistema de expropiación económica, social y política, que hace decir a Marx que "los trabajadores no

tienden patria". En segundo lugar, la nación no es una realidad, pero tampoco es inmediatamente una pretensión general indiferencial de los trabajadores: su pretensión de convertirse en "clase nacional" depende del grado de desarrollo del Estado en el que viven y al que aspiran. Esto significa que el nacionalismo puede coincidir o no con la pretensión de los trabajadores, aunque siempre habrá un programa nacional para éstos -coincidente o no con el sentimiento nacionalista-, significado en dos etapas: la primera, ser "clase nacional", la segunda, "ser ellos mismos nación". De todos modos, aun en aquellos casos en que el nacionalismo existente como movimiento político coincida con el programa nacional de la clase trabajadora, ésta no se mueve -o no debe moverse- por el sentimiento nacional, pues sus objetivos son, por el contrario, la solidaridad internacional de los trabajadores.

En el planteamiento marxiano existe un corte radical entre el programa nacional y el nacionalismo como dato. Para Marx es preciso ordenar la política detrás de los programas nacionales que convengan al proletariado -progreso social, clase nacional, revolución proletaria, internacionalismo-, contando con el dato del nacionalismo como apoyo externo de la ideología burguesa, pero no como asunción popular. Ignora Marx, o desprecia, "la fuerza de autorrealización de la nación moderna" (339). Colocado el nacionalismo como ideología burguesa, la comprensión del mismo, como dato, no le lleva a considerarlo una práctica obrera; queda así este dato como factor de comprensión no determinante del cambio revolucionario. La comprensión del dato no le lleva a Marx a la utilización del mismo, como factor de trans-

formación, más que en forma circunstancial y coadyuvante. El lema de la tesis XI sobre **Feuerbach** -"los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; ahora se trata de transformarlo"- lo interpreta aquí Marx de una forma unilateral: considerando el factor esencial de transformación del mundo, que es la clase obrera revolucionaria, se limita a interpretar el nacionalismo como dato no esencial del cambio social y, por lo tanto, no llega a concederle el valor práctico, la capacidad de transformación que tenía.

La expresión más contundente, dentro del pensamiento de Marx, aparece en aquella frase por la que, en el "Manifiesto", Marx afirma que "los obreros no tienen Patria" (340).

Para el posterior pensamiento socialista, la frase de que los obreros no tienen Patria ha sido un abundante tema de discusión. En efecto, había de ser enfrentada a la realidad histórica posterior, que vio el crecimiento de partidos socialistas marxistas de notable importancia, estructurados dentro de estados burgueses y con una importante representación parlamentaria, y hasta con cargos ministeriales atribuidos a miembros de las organizaciones. Había de ser enfrentado también a la historia del movimiento obrero que, en los momentos críticos nacionales, fué encauzada muy frecuentemente dentro de compromisos bélicos y de pactos de defensa patria.

Davis descubre por lo menos, tres sentidos distintos en esta frase. Un sentido, indudable, si se analiza el contenido entero del "Manifiesto Comunista", es aquél por el que el proletariado oprimido se estima

que no puede desarrollar ninguna cultura nacional, puesto que su clase es definida como la radicalmente privada, la clase sometida, la clase explotada. Toda cultura nacional es cultura de la clase dominante y el proletariado, como clase dominada, está apartado de la posibilidad de crear ninguna nación.

Naturalmente este sentido es explícito dentro del texto del "Manifiesto Comunista", pero es más difícil de mantenerlo, con el radical carácter con que se mantiene en ese texto, en modernas sociedades industriales desarrolladas, en las que el movimiento obrero aparece integrado dentro de las formas políticas, sociales y económicas de la burguesía.

Por ello Davis insiste en que en Marx aparece presente también un segundo sentido en esta frase, menos radical y desde luego, no contradictorio con el anterior. El proletariado, según esta segunda versión, no tiene patria, porque está desprovisto de toda participación en el Estado. Aquí ya no se trata de definir a la clase proletaria como la clase despojada y radicalmente oprimida sino de describirla, históricamente, como la clase que no maneja los resortes del poder. El concepto es ya, en este segundo sentido, cuantitativo. Se aplica plenamente cuando la no participación es **prácticamente total**. En cambio, cuando los trabajadores aparecen integrados en el estado burgués, la frase deja de ser cierta.

El desarrollo de esta segunda tesis ha sido la base del reformismo de Bernstein quien, si bien a-

firma que en un principio los trabajadores no tenían Patria, porque estaban despojados de toda participación en el poder, no niega que la Patria se pueda tener, si aumenta la participación (341).

En las sociedades industriales desarrolladas la frase conserva su pleno sentido solamente con referencia a aquellos grupos sociales totalmente desprovistos, radicalmente explotados y alejados de la participación en el poder. Así Davis relaciona esa frase con la frase transcrita por James Baldwin "I got no country, I got no flag" y es aplicable, en la sociedad industrializada norteamericana, al negro, política, cultural y socialmente no integrado (342).

Evidentemente, aun cuando se aceptara este segundo sentido, como presente en la obra de Marx, esto no quiere decir que en la tesis de Marx aparezca ya, implícita, la tendencia reformista que desarrolla luego Bernstein. Por el contrario, Marx define al proletario como el alienado, como el despojado, como el sin poder (primer sentido) y describe al proletario, en la sociedad que estudia, como el privado radicalmente de toda participación en el poder burgués (segundo sentido). Pero para Marx es claro que la participación en el poder que puedan conseguir los proletarios será siempre una participación en un poder de clase distinto al interés revolucionario de la clase trabajadora. En consecuencia, siempre cabrá afirmar, según la concepción marxista, que el trabajador no tiene Patria, porque la conquista que pueda hacer de parcelas de poder -la patria que pueda ir adquiriendo, según la concepción de Bernstein- será siempre una patria no propia, esto es, la patria de la burguesía.

El tercer sentido, que descubre Davis en la frase, es el de que el trabajador con conciencia de clase se siente antes un miembro de la clase trabajadora que un nacional.

Este tercer sentido es el desarrollado en los primeros momentos del pensamiento socialista. Lo veremos implícito o explícito, en los "internacionales". En efecto, en la medida en que se afirma que la nación existente es la nación de la burguesía, el primer pensamiento socialista no reflexiona sobre el hecho de que pueda existir otra nación, que no sea de la burguesía, sino del proletariado. Por el contrario, el principio político práctico que desarrolla es el de que la toma de conciencia revolucionaria ha de ser la toma de conciencia de clase y el enfrentamiento básico y radical a las naciones, como creaciones burguesas que aseguran el dominio de las clases en el poder. El trabajador no tiene patria y debe tener conciencia, en consecuencia, de que su lucha es la lucha por la sociedad de trabajadores y no la lucha por las patrias. "En todos los pueblos nos encontramos con que son solamente los burgueses y sus escritores quienes se aferran a la nacionalidad" (343). Se desarrolla así, en la primera fase del pensamiento socialista, una tesis típicamente antinacional porque es típicamente antiburguesa. La forma de plantear la lucha contra la burguesía se piensa que debe ser sobre una concepción antinacional.

La conexión ante la idea popular de nación y el pensamiento marxiano se produce, a pesar del análisis de Marx, en dos momentos: el primero, en la identificación de la práctica obrera con su aspiración a convertirse en "clase nacional"; el segundo, en la preten-

sión final del proceso revolucionario nacional, de convertirse el proletariado en "nación", pero no en el sentido burgués de la palabra.

El proletariado aspira a ser la "clase nacional", esto es, aquella clase que, al ejercer su propio interés de clase, al plantear su propio modelo de la sociedad entera, es capaz de imponerlo a las otras clases, no sólo por coacción sino también por dominio ideológico. Pero al mismo tiempo, el modelo de la clase proletaria es el de la supresión de la sociedad de clases. Luego, en la perspectiva revolucionaria se produce la identificación entre clase nacional y pueblo, y la nación será el pueblo, como el abate Sieyès lo proclamaba, pero no, desde luego, el pueblo, concepto abstracto de la sociedad burguesa, sino el pueblo que nace de la revolución socialista, o pueblo trabajador.

En cuanto a la identificación de proletariado y nación entramos ya en el análisis de uno de los temas básicos de la teoría nacional-popular de Marx.

El pensamiento de Marx era bastante más complejo que lo que revelaban sus textos de política circunstancial. En efecto, la frase del "Manifiesto Comunista" de que los obreros no tienen Patria ha de ser completada con aquella otra en la que se afirma que "puesto que el proletariado aun debe conquistar, en primer término, la hegemonía política, elevarse a clase nacional (*), constituirse a sí mismo en cuanto nación, aun es nacional, aunque en modo alguno en el sentido que le da la burguesía" (344).

(*) "leading class of the nation", clase dirigente de la nación, en la edición inglesa de 1888.

En esta frase del "Manifiesto Comunista" Marx está ya previendo la existencia de una nación que no sea la nación burguesa. En consecuencia, el pensamiento marxista esboza una superación de la idea nacional burguesa hacia una concepción nacional del socialismo. Los trabajadores no solamente están excluidos de la patria burguesa, sino que pueden constituir su propia patria, que será su nación, una nación propia de los trabajadores, esto es, una realidad de la que no se podrá decir nunca que es la patria de la burguesía, de la que son privados los trabajadores, sino propia creación proletaria, nación proletaria, realidad distinta de la nación burguesa.

El pensamiento de la nación proletaria no fué desarrollado por Marx, que dedicó su vida, fundamentalmente, al análisis de las realidades burguesas y no a la construcción teórica de lo que habrían de ser las realidades del socialismo. El tema, sin embargo, adquiere hoy una importancia mucho más central y ello hace que haya sido ampliamente debatido por el pensamiento socialista posterior.

Para Rosdolsky, Marx y Engels aprueban la lucha de clases en el ámbito nacional, pero no la lucha por la nacionalidad. Ligada esta idea a la de que los pueblos no históricos son esencialmente no revolucionarios y que deben ser asimilados a los "pueblos históricos" (idea de Engels), esto significa, según Rosdolsky, que Marx y Engels tendrían una visión oportunista en favor de los programas nacionales que fueran ordenados en el camino hacia la conquista del poder en un Estado. Sin embargo, la nacionalidad no habrá de ser considerada nunca como una realidad socialista, sino a lo sumo como un paso que facilitará la supresión de la nación, a lo que se llegará

en el momento en que los socialistas conquisten el poder.

Rosdolsky, sin embargo, limita su análisis al estudio de la Nueva Gaceta Renana; no analiza por qué, en el pensamiento de Marx y Engels, se afirma entonces que los trabajadores, después de conquistado el poder, habrán formado ellos la nación, una nación que no es la nación burguesa. Es evidente que Marx y Engels están concibiendo la nación proletaria como algo que no es un simple paso en la conquista revolucionaria del poder del Estado sino como algo que surge cuando el poder del Estado ha sido conquistado por los trabajadores. Esto es, el Estado proletario constituye a la nación proletaria. La desconexión entre el "Manifiesto" y la Nueva Gaceta Renana acaso haya que verla, como el mismo Rosdolsky indica, en el carácter circunstancial, periodístico, del debate que Engels lleva en ésta en los años 1848-1849 (345). Pero de todos modos, "muy lejos de 'carecer, por naturaleza, de prejuicios nacionales', más bien el proletariado de cada país debe conquistarse laboriosamente la actitud internacionalista que de él requieren los intereses generales e históricos de su clase" (346).

En el otro extremo de la interpretación socialista, Kunow (347) afirma que, para Marx y Engels, los trabajadores son uno, realizan su unidad de clase, cuando constituyen una nación, cuando son nacionales, aun en el Estado capitalista. Esta tesis es absolutamente insostenible con el pensamiento sistemático de Marx, para quien, por el contrario, dentro del Estado capitalista, el trabajador "no tiene patria". No es que Marx afirme que los trabajadores son uno cuando constituyen una nación sino que cuando los trabajadores son uno y conquistan el poder, construyen una nación, en un aparato de poder totalmente distinto del aparato de poder capitalista. Para que se

constituya la nación proletaria, frente a la interpretación de Kunow, es preciso antes la conquista del poder del Estado por la clase proletaria.

Que el texto citado no es, en absoluto, anti-nacionalista, parece claro tras la conexión que Bloom establece con las anotaciones y lecturas de Marx, por esa época, de un texto anterior a la Revolución Francesa. En el Manifiesto, se trata de defender a los obreros de la acusación que se les dirige de querer "abolir la patria, la nacionalidad". Pero esta acusación no les afecta, puesto que no tienen patria y no es posible quitarles lo que no tienen. Cuando cambie la sociedad, entonces no abolirán la patria, sino que serán ellos mismos nación. Lo que no va en contra de un análisis de futuro en el que, al mismo tiempo que se suprime la sociedad de clases, el Estado se va extinguiendo y "la explotación de una nación por otra llegará también a su fin" (348).

El Estado socialista es el Estado nacional nuevo. Es un Estado que se encamina hacia la abolición de sí mismo y de este estado proletario -estado socialista- surge la realidad nacional nueva. Esta es la interpretación de Davis quien, sin embargo, añade que en la medida en que se suprima el estado socialista mediante la instauración de la sociedad desalienada, la nación proletaria, la nación nueva, constituida por los trabajadores "pero no en el sentido burgués de la palabra", será igualmente suprimida, lo que no es exactamente la tesis de Bloom (348).

La interpretación básica que Bloom y Davis hacen de Marx parece correcta. En efecto, para Marx la lucha por el socialismo es al mismo tiempo la lucha por la nacionalidad proletaria y la nacionalidad proletaria solamente podrá ser conquistada con el estado proletario.

Sin embargo, no cabe deducir como hace Davis, que dentro del pensamiento de Marx, la supresión del Estado acarree igualmente la supresión de la nacionalidad proletaria. Hay que pensar, por el contrario, en el resurgimiento de un internacionalismo (supresión del Estado) coincidente con un desarrollo de las naciones (sin predecir sobre su extinción futura). Suprimir el Estado es un programa político y en consecuencia es asumido por un texto como el "Manifiesto Comunista". Suprimir la nación es, por el contrario, una simple previsión de futuro que no tiene forzosamente por qué venir, como deducción lógica implacable, de la supresión del estado socialista.

Vemos, en consecuencia, que la idea nacional que se desarrolla es, fundamentalmente, la idea de una nación, creación burguesa, contra la que hay que luchar. El socialismo es así, fundamentalmente, una ideología antinacional. Pero aparece también reconocida la posibilidad de apertura hacia concepciones de nación distintas de las concepciones burguesas, esto es, hacia concepciones de nación proletaria, la cual habrá de ser realizada después de la toma del poder del Estado por las clases trabajadoras unidas.

De todo lo expuesto hasta ahora llegamos a percibir un verdadero desajuste entre la teoría de la nación y del nacionalismo, como función de la "clase nacional" y el pronunciamiento antinacionalista de los análisis políticos circunstanciales. En Marx y en Engels se percibe con bastante claridad el carácter ambiguo y fluctuante de la teoría nacionalista, que depende: de una base inicial antinacional de su pensamiento socialista; de una notable reflexión con el fin de constituir una teoría de la nación y del nacionalismo en el socialismo; de un análisis cir-

cunstancial -¿oportunista?- en el cotidiano enfrentamiento ante las realidades nacionales burguesas existentes.

Si el nacionalismo es una ideología burguesa (salvo las posibilidades abiertas, pero no desarrolladas, de pensar en una nación proletaria); si el socialismo es, en consecuencia, antinacional; si el socialismo solamente puede ser defendido positivamente en cuanto internacional, se entiende que la presencia de los socialistas primeros y, en concreto, la de Marx y de Engels, en los grandes debates nacionales del siglo XIX, es la presencia desde fuera, la utilización oportunista, de las vías nacionales, esto es, en cuanto sean oportunas para la afirmación de las tesis socialistas.

La mayor parte de los textos de Marx y, sobre todo, de Engels, sobre el tema nacional, solamente pueden ser interpretados dentro de esta perspectiva. Se trata de circunstanciales enfrentamientos ante los debates nacionales que son considerados como debates de la burguesía. En general, el tema nacional no es tratado sistemáticamente, sino que por el contrario se desarrolla en artículos periodísticos, en comentarios y en cartas.

La recepción y el desarrollo de la idea nacional a la que se refieren normalmente Marx y, sobre todo, Engels, es la recepción y el desarrollo de la idea nacional burguesa. Enfrentado al principio socialista de la lucha de clases, el tema nacional adquiere una condición subordinada.

Dejando aparte el esbozo del "Manifiesto Comunista" por encontrar una vía proletaria de nación, que no sea concebida en el sentido burgués, lo cierto es que, predominantemente, la nación es, para Marx, la nación burguesa. Entonces, su posición teórico-política es la misma que adopta ante cualquier tipo de realidad burguesa: en última

instancia más inmediata, algo a defender o a atacar según favorezca, o no, la práctica revolucionaria del proletariado. No obstante, resulta sorprendente que, para pertrecharse de bagaje teórico en los debates periodísticos de 1848-49, tuviera que recurrir Engels a la mitología histórica de los "pueblos ahistóricos". Y más sorprendente esto si observamos que durante décadas, bien que matizando su pensamiento, sigue aferrado a esta teoría.

En realidad, la teoría parte de la visión de la revolución como "esencialmente alemana" (350). Pero esto supone que es también "esencialmente antieslava". "La época del paneslavismo se dió en los siglos VIII y IX, cuando los eslavos meridionales todavía tenían Hungría y Austria enteras y amenazaban a Bizancio. Si entonces no pudieron resistir la invasión alemana y magiar, si no pudieron ganar la independencia y formar un reino consistente, ni siquiera cuando sus dos enemigos, los magiares y los alemanes, se descarnaban unos a otros ¿cómo quieren hacerlo ahora, después de un sojuzgamiento y una desnacionalización milenarios?" (351)

Estos "pueblos sin historia" son esencialmente contrarrevolucionarios. "Pueblos que jamás tuvieron una historia propia; que desde el instante en que ascienden los primeros y más toscos grados de la civilización ya se ponen bajo la férula extranjera o que sólo son compelidos a acceder a los primeros grados de la civilización por obra de un yugo extranjero no tienen ninguna viabilidad y jamás podrán llegar a autonomía alguna" (352). La mítica dualidad historia-ahistoria, revolución-contrarrevolución, germanos-eslavos le lleva incluso a Engels a

afirmar una última dualidad: Este-Oeste. "En una revolución alemana se enfrentan todo el Oriente y todo el Occidente" (353) (*).

Hay que esperar a la agudización de la dominación imperialista para que el pensamiento socialista natice más y piense no solamente en términos oportunistas sino que reflexione en el sentido directamente liberalizador que tiene la afirmación nacional.

Ante el problema del imperialismo pasan Marx y Engels desde una primera posición mecánica, que identifica al país avanzado con el país progresista, hasta una matizada posición al imperialismo. En la primera perspectiva se comprende que el tema nacional aparezca totalmente excluido de una preocupación central sobre el concepto de socialismo. El país avanzado es el que está en mejores condiciones para permitir la revolución socialista y en consecuencia el problema del colonialismo es enfocado desde la simple perspectiva de

(*) Esta dualidad Este-Oeste será más tarde considerada por Hans Kohn para diferenciar igualmente el nacionalismo reaccionario, esencialista y el democrático, liberal. Pero en Kohn, Alemania cae del lado del Este.

las mayores o menores oportunidades que ofrece a la toma del poder por el proletariado. A medida que se enfrentan más concretamente ante problemas determinados de imperialismo, la reflexión se hace más profunda y se comienza a comprender el imperialismo como una cualificación más de la opresión de las clases propietarias de los países poseedores, sobre los trabajadores, esto es, sobre el pueblo, de los países desposeídos. La lucha por la autonomía proletaria, la lucha por instaurar la sociedad de trabajadores, se identifica, por lo menos en un estadio, con la lucha antiimperialista. En efecto, las libertades que habrán de adquirir los trabajadores no son libertades abstractas sino libertades concretas. La autodeterminación será no solamente adquirir la propiedad de los medios de producción, sino también adquirir la posibilidad de determinar las relaciones sociales en la nueva nacionalidad desalienada de los trabajadores.

La superioridad de las naciones capitalistas se manifiesta por medio de la opresión y el dominio coloniales, ejercidos sobre las "naciones bárbaras" (expresión de Engels). La lucha anticolonial puede ser, así, comprendida desde dos perspectivas: la primera, como oposición reaccionaria a las fuerzas progresivas del capitalismo; la segunda, como lucha para abolir el sistema capitalista mundial. En la medida en que Marx y Engels llegaron a comprender que de la "nación bárbara" podía reestructurarse un planteamiento progresista de liberación nacional, su enfoque del imperialismo se fué haciendo más comprensivo de las rutas autonómicas de los pueblos sometidos.

De dos modos principales se pueda entender este planteamiento progresivo. El primero supone que del choque de dos civilizaciones, la colonizada y la colonizadora, la primera queda destruida y la segunda le impone sus formas superiores, las cuales permitirán más tarde una afirmación nacional progresiva frente a la metrópoli. El segundo supone que la quiebra del sistema capitalista ha de producirse en el país colonizado, el que, aunque constituido políticamente como estado moderno -como nación no bárbara- precisamente por su condición de país agrario atrasado, y porque sus clases dominantes son las de la metrópoli, está en condiciones de adelantar la tarea revolucionaria tanto de la colonia como de la metrópoli.

Si la primera de las actitudes es la que ha llevado a Marx y a Engels a mantener su mecánica identificación entre progreso social y desarrollo capitalista e imperialista, la segunda se va abriendo vía en su pensamiento. Se plantea, desde la década de los 50 y, sobre todo, a partir de los últimos años 60, la posibilidad de revisar o, por lo menos, corregir la estrategia anterior y sustituirla por una estrategia nueva: la de alianza entre movimiento nacional y movimiento obrero y la concepción de la lucha de las naciones oprimidas como "detonador" (354). El caso de Irlanda es significativo de esta nueva perspectiva.

La nación irlandesa no es "bárbara", pero su lucha no la lleva contra ningún imperio atrasado, sino contra el país del capitalismo, la Gran Bretaña. La defensa de Irlanda suponía, pues, para la lógica del marxismo, la aceptación de que la defensa de la li-

beración nacional no coincide mecánicamente con la defensa del país progresivo. En plena expansión capitalista, Marx comprende el sentido revolucionario de la lucha irlandesa (país agrícola) contra la industrial Inglaterra. En Marx se da una anticipación de lo que serán más tarde las líneas revolucionarias de liberación nacional, a aplicar en los países subdesarrollados, de estructura fundamentalmente agraria.

Dice así:

"Irlanda es el baluarte de la aristocracia terrateniente inglesa. La explotación de ese país no es sólo una de las principales fuentes de la riqueza material de esa aristocracia, sino que es también su mayor fuerza moral. En efecto, representa el dominio de Inglaterra sobre Irlanda. Irlanda es, pues, el gran medio por el cual la aristocracia inglesa mantiene su dominación en la propia Inglaterra".

"En cambio, si el ejército y la policía ingleses fuesen retirados mañana, se produciría enseguida una revolución agraria en Irlanda. Pero el derrocamiento de la aristocracia inglesa en Irlanda implica, como consecuencia necesaria, su derrocamiento en Inglaterra. Y esto cumpliría el requisito previo de la revolución proletaria en Inglaterra. La destrucción de la aristocracia terrateniente inglesa en Irlanda es una operación infinitamente más fácil que en Inglaterra misma, porque el problema de la tierra ha sido hasta ahora la forma exclusiva del problema social irlandés, pues es un problema de existencia, de vida o muerte pa-

ra la inmensa mayoría del pueblo irlandés, y porque es al mismo tiempo inseparable del problema nacional. Esto, aparte de la naturaleza apasionada de los irlandeses y del hecho de que son más revolucionarios que los ingleses".

"En cuanto a la burguesía inglesa, en primer lugar ésta participa del interés de la aristocracia en transformar a Irlanda en una simple tierra de pastoreo que provea al mercado inglés de carne y lana a los precios más baratos posibles. Está igualmente interesada en reducir la población irlandesa, mediante la empropiación y la emigración forzosa, a un número tan pequeño, que el capital inglés (invertido en tierras arrendadas para la agricultura) pueda funcionar allí con "seguridad". En cuanto al desalojo de la hacienda de Irlanda, tiene el mismo interés que tuvo en desalojar los distritos agrícolas de Inglaterra y Escocia. También hay que tener en cuenta las seis a diez mil libras esterlinas de los terratenientes ausentistas, y otras rentas irlandesas que hay fluyen anualmente a Londres".

"Pero la burguesía inglesa tiene, además, intereses mucho más importantes en la economía irlandesa actual".

"Debido a la concentración cada vez mayor de la agricultura arrendataria, Irlanda provee constantemente su propio excedente al mercado inglés del trabajo, obligando así a reducir los salarios y a degradar la situación moral y material de la clase obrera inglesa".

"Y lo más importante. Todo centro industrial y comercial de Inglaterra posee ahora una clase obrera dividida en dos campos hostiles: los proletarios ingleses y los proletarios irlandeses. El obrero inglés común odia al obrero irlandés como competidor que reduce su nivel de vida. En relación con el obrero irlandés, se siente miembro de la nación dominante, y se convierte, así, en instrumento de los aristócratas y capitalistas de su país contra Irlanda, con lo que refuerza la dominación de aquéllos sobre él mismo. Alimenta prejuicios religiosos, sociales y nacionales contra el obrero irlandés. Su actitud para con éste es muy parecida a la de los "blancos pobres" para con los negros en los antiguos estados esclavistas de los Estados Unidos. Por su parte, el irlandés le paga, y con creces, en la misma moneda. Considera al obrero inglés como cómplice y estúpido instrumento de la dominación inglesa sobre Irlanda".

"Este antagonismo es mantenido e intensificado artificialmente por la prensa, el púlpito, los periódicos humorísticos; en una palabra, por todos los medios de que disponen las clases dominantes. Este antagonismo es el secreto de la impotencia de la clase obrera inglesa, a pesar de su organización. Es el secreto del mantenimiento del poder por la clase capitalista. Y esta tiene plena conciencia de ello". (355)

La cita que hemos transcrito es larga, pero nos hemos decidido a ello porque es significativa del pensamiento de Marx sobre el problema irlandés, resumen y coronación de razonamientos expuestos en múltiples ocasiones anteriores (356) y, en suma, modelo de análisis de Marx ante el problema nacional y colonial.

La lucha nacional irlandesa es progresiva porque permite ese progreso revolucionario; porque la independencia nacional supone la derrota de la aristocracia terrateniente, que es inglesa; porque la desaparición del aparato de coacción inglés supone forzosamente la revolución agraria, problema fundamental en Irlanda; porque se fortalece el progreso industrial y proletario de Irlanda en la medida en que se opone a la política de colonización agraria que es también interés de la burguesía industrial inglesa y, finalmente, porque sienta las bases para que desaparezca la división de la clase trabajadora en Inglaterra, país de inmigración del trabajador industrial irlandés. Una vez más, como vemos, el hecho nacional es enfocado no en sí mismo sino en la función progresiva que le corresponde cumplir.

Marx no ve sin embargo, que esta práctica revolucionaria se pueda cumplir en forma mecánica, sino que la comprende con un llamamiento a las clases trabajadoras, principalmente a la clase trabajadora inglesa. "La clase obrera inglesa tiene un interés directo y absoluto en liberarse de su actual vínculo con Irlanda". "Durante mucho tiempo creí que sería posible derrocar al régimen irlandés por el ascendiente de la clase obrera inglesa". "Pero un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa nunca hará nada mientras no se libre de Irlanda. La palanca debe aplicarse en Irlanda. Por eso tiene tanta importancia el problema irlandés para el movimiento social en general". (357)

La clase obrera inglesa "nada podrá hacer en Inglaterra mientras no separe de la manera más decidida su política respecto de Irlanda de la política de las clases dominantes, es tanto no haga causa común con los irlandeses, mientras no tome la iniciativa de disolver la forma unificada de 1801, reemplazándola por una libre e igual relación federal. Y esto sólo hacerse, si la cuestión de Irlanda, no es, como se formula en nombre de los intereses del proletariado inglés. Si no, el pueblo inglés permanecerá aliado a las riendas de las clases dirigentes, y se dele unirá con ellas en un frente común contra Irlanda" (378).

Vemos, en consecuencia, que Marx está entendiendo el problema irlandés en el mismo sentido en que será entendido después el problema de la independencia de los países subdesarrollados frente a las metrópolis que, al mismo tiempo que se oponen a las reivindicaciones autonomistas de las colonias, están asegurando el dominio de clase sobre las mismas. El frente nacional aparece así formulado como un objetivo revolucionario puesto que es el objetivo que consigue, al mismo tiempo que la independencia, la supresión de las clases dominantes y de su aparato de coacción y la posibilidad de una expansión industrial de la colonia.

Aun cuando Marx no enfoca el problema de Irlanda en forma mecánica y fatal, no cabe duda de que su juicio sobre el valor revolucionario de la independencia irlandesa resultó demasiado optimista. En efecto, la expresión teórica de los nacionalistas irlandeses

ses se hizo cada vez más revolucionaria. Del movimiento feniano, que enjuiciaba Marx, se pasó posteriormente a formulaciones como la de Connolly que suponía la introducción, dentro del pacto nacional, de un fermento revolucionario claro. Sin embargo, ni aún después de Connolly, la independencia irlandesa ha conseguido llevar a la revolución social, ni en Irlanda, ni en Inglaterra. Este hecho es melancólicamente analizado hoy por el socialismo revolucionario irlandés que ha visto con tristeza cómo las formas de dependencia con respecto del capitalismo inglés se han reconstituído, aún después del triunfo de las posiciones autonomistas (359).

4.1.4.- Sentimiento nacionalista.-

Quiero por hacer una breve alusión a un tema que ha sido también objeto de disputa (360). Por delayo y como peso de la actitud fría y distante de Marx y de Engels con respecto de la ideología nacionalista, a pesar de su general "antinacionalismo", ¿señalar libres estos pensadores del "sentimiento nacionalista alemán"? Si bien es verdad que no escatimaron los ataques al propio nacionalismo alemán, no resulta fácil de eliminar la sospecha de que no lograron eliminar totalmente este sentimiento. Pese a la racionalización de sus posiciones, se da una coincidencia de asialo insistente entre la defensa de la unidad alemana y la oposición al imperio austriaco o a Napoleón III, al derecho de expansión de Alemania en Dinamarca y la pretensión a imponerse a los pueblos eslavos del centro de Europa.

En la medida en que no desarrollan unas tesis socialistas nacionales, el pensamiento de Marx y el de Engels oscila entre unas primitivas consideracio-

nes que a veces han podido ser juzgadas como "chauvinismo" y otras como acusado oportunismo, que divide las luchas nacionales en progresivas o regresivas según que, en una estrategia totalmente externa a la nacional, pueda esperarse que van a conducir a la consolidación de la clase proletaria, o no.

Los extremos próximos al chauvinismo los encontramos en textos primitivos de Engels. Afirma, por ejemplo, que "la reconquista del habla alemana en la margen izquierda del Rhin es una cuestión de honor nacional: la germanización de Holanda y Bélgica... una necesidad política para nosotros" (361).

En la misma línea, pero con una racionalización más matizada, cabría enjuiciar la sistemática política antieslava y contraria a las minorías lingüísticas que desarrolla Engels en la "Neue Rheinische Zeitung". Más aún, el tradicional antieslavismo de Marx y de Engels y la función progresiva que otorgan a Alemania, como vanguardia de la posible revolución, frente a Rusia, y el resto de Europa, supone un tipo de análisis superficial en el que el olvido de las tesis nacionales populares hace introducir factores de análisis escasamente críticos.

No se trata, desde luego, de que la línea de argumentación fuera chovinista, sino de si tal línea oculta, racionalizándolos, sentimientos de esta índole. Y, en tal sentido, la misma forma agresiva en que Engels planteó su tesis de los pueblos ahistóricos, la defensa del "movimiento alemán", en oposición a M. Liebknecht, con ocasión de la guerra franco-prusiana o la radical oposición al paneslavismo hace recordar lo

oportuno de la observación de Bakunin:

"En calidad de esclavo yo quería la liberación de la raza eslava del yugo alemán... mientras que Marx, en calidad de patriota alemán, no reconocía entonces, y sigue sin reconocer, el derecho de los esclavos a liberarse del yugo alemán, porque consideraba, y sigue considerando, que los alemanes están llamados a civilizarlos, es decir, a germanizarlos de grado o por fuerza" (362).

Probablemente es una vía de escaso interés analizar el peso ideológico no reconocido por ellos mismos, del pensamiento de Marx o de Engels y, desde luego, estas observaciones no empañan la coherencia, el rigor y el sentido crítico de las ideas nacionales marxianas.

Si hacemos esta breve alusión a las mismas, la razón es, simplemente, la de mostrar que, como ellos mismos se encargan de decir, la ideología dominante, sobre todo cuando se introduce en los hábitos de pensar, produce actitudes que sólo con una constante autocrítica pueden ser superadas.

4.2.- Tesis nacionales en la 1ª Internacional.-

Cuando decimos que la tesis antinacional es de élite en el movimiento obrero de primera época queremos afirmar que, en efecto, solamente un mínimo sector de los trabajadores la asume en forma consciente.

Los representantes obreros asistentes a los Congresos de la Primera Internacional en general son

opuestos, desde luego, al estado burgués, pero conciben la sociedad nueva sobre la nacionalidad vieja. No elaboran una teoría nacional distinta de la existente, aún cuando esta teoría nacional fuera la de la denuncia de la nacionalidad como fenómeno burgués a destruir. Hay que ir a unas cuantas mentes rectoras del movimiento obrero de la época para encontrar expresada la tesis antinacional.

El internacionalismo es defensa mutua de los trabajadores:

Lawrence, en el Congreso de Ginebra de 1900 dirá en una intervención: "(El obrero) no tiene más que un medio para sacudir el yugo, es la unión con todos los trabajadores de todos los países para declarar una lucha a muerte a la raza de los capitalistas" (363). El tono de la frase es contundente: el yugo es internacional; el poder dominante es "la raza de los capitalistas", algo que rebasa cualquier planteamiento nacional; el único medio de emancipación, la unión internacional. Los esquemas nacionales están rebasados.

Y sin embargo, pese a ser una no frecuente exposición supranacional de la Internacional obrera, el tema nacional resulta rebasado simplemente por ausencia de reflexión sobre el mismo. Simplemente se está discutiendo el combinar esfuerzos para la lucha social. En el mismo sentido la intervención de Eccarius: "Es preciso... que la huelga sea universal. Pedir la huelga universal es exigir la revolución" (364). Y, ya más orgánicamente, Becker: "Como el problema de los salarios no es nacional, sino internacional, comprometemos a los obreros de los diferentes países para que nos ayu-

den en lo posible, para la mediación del Consejo General, en la lucha diaria contra el capital" (365).

El internacionalismo es antibelicismo:

En el Congreso de Lausana (1867), los trabajadores reunidos se dirigen colectivamente al Congreso de la Liga de la Paz y de la Libertad, de Ginebra, decidiendo "adherirse plena y enteramente al Congreso de la Paz que se reunirá en Ginebra el día 9 de Septiembre; sostenerle enérgicamente y tomar parte en todo cuanto emprenda para realizar la abolición de los ejércitos permanentes y el mantenimiento de la paz, con el fin de alcanzar lo más pronto posible la emancipación de la clase obrera y su liberación del poder y de la influencia del capital, así como a la formación de una Confederación de Estados libres en toda Europa" (366).

En la discusión que precedió a la aprobación del texto referido se formularon algunas de las más explícitas afirmaciones antinacionales de la historia de la 1ª Internacional. La intervención de De Paepe es clara, sobre este punto:

"La paz no puede ser más que el resultado de la reorganización social. Si tuviera que expresar mis sentimientos al Congreso de Ginebra le diría: Queremos la paz, como vosotros, pero sabemos que habrá guerra mientras exista lo que se llama el principio de las nacionalidades, o el patriotismo; habrá guerra, mientras existan clases distintas. La guerra no es sólo el fruto de la ambición de un monarca, así, en la expedición de México, la verdadera causa de la guerra eran

los intereses de algunos capitalistas; la guerra es el resultado de la falta de equilibrio en el mundo político. Si el Congreso de Ginebra cree que puede obtener la paz en el estado social actual, es ilógico: quien quiere el fin quiere los medios" (307).

En la frase anterior queda revelado, por una parte, el fundamento teórico socialista de que la guerra es el producto de la organización social en clases; por otra, que la guerra deriva del principio de las nacionalidades y del patriotismo. Para De Paere, el principio de las nacionalidades es, simplemente, la expresión política de la sociedad de clases.

No todos los "internacionales" mantuvieron el mismo tono. Más bien la línea era la de distinguir el buen nacionalismo, fraternal, y el mal nacionalismo, el del odio nacional, achacable a los ejércitos permanentes. La intervención de Coullery es en este sentido. Sin embargo, hay otra intervención, posterior a éstas, que supera todavía la línea antinacional de De Paere. Es la de Carter: "Tendremos guerra mientras existan la ignorancia, las nacionalidades, mientras haya una religión y un clero. Combatamos sin cesar a la ignorancia; combatamos igualmente el funesto principio de las nacionalidades; por mi parte, yo no tengo país, todos los hombres son mis hermanos" (308).

La clase debe ser afirmada sobre la nación. La nación es la expresión del poder burgués.

En el fondo, la tesis radical de los internacionalistas es ésta: la patria de los trabajadores es la Internacional.

"L'Internationale
Sera le genre humain".

Tesis no siempre reflexionada pero, desde luego, apenas nunca negada. La Internacional advierte que, antes que de un país cualquiera, los obreros son productores: "Antes de ser piemonteses o italianos (los obreros) son productores" (369).

Sin embargo, la línea antinacional fué, sobre todo, formulada por los grupos de tendencia anarquista. En una carta famosa, Bakunin le dice a Marx: "No conozco ya otra sociedad, otro medio, más que el mundo de los trabajadores. Mi patria ahora es la Internacional" (370).

A Bakunin se dirige el austríaco Neumayer para que aquél emplee su influencia para invitar a los obreros eslavos a tomar parte en el movimiento socialista, porque ahora "las poblaciones eslavas que forman parte de Austria parecen estar absorbidas por sus cuestiones de raza y de nacionalidades" (371).

Bakunin predica "la destrucción de todos los estados nacionales y territoriales y la construcción, sobre sus ruinas, del estado internacional de millones de trabajadores, que deberá ser constituido por la Internacional" (372).

Pero, al atacar al estado nacional, los anarquistas no reflexionan básicamente sobre la nación, sino sobre el estado, objeto particular de sus odios. La sección de Locle informa al Congreso de Basilea: "Hemos

roto de una vez para siempre con la política burguesa y nacional que predicán en Suiza algunos falsos socialistas y que, si no se vigila, amenaza convertirse en un verdadero peligro para la Internacional, a la que algunos ambiciosos quieren apartar de su verdadero fin para explotarla en intereses políticos y gubernamentales... Hostiles al Estado y al gobierno popular, aunque se les bautice con los nombres de estado socialista y de gobierno popular, no vemos salvación más que en la anarquía por la revolución" (373).

En este clima, ya enrarecido por las disputas de anarquistas y "autoritarios" (marxistas) estos últimos no insisten tanto en el ataque al estado nacional como en la construcción de una estrategia concreta en relación con los diversos problemas nacionales planteados. El Consejo General de la Internacional toma posición ante el caso de Polonia, de Irlanda, de los pueblos eslavos. De todo ello ~~hemos tratado~~ en su momento, pues el tema a que ahora nos referíamos era únicamente el del desarrollo de las tesis antinacionales.

Los gobiernos burgueses entendían que el internacionalismo proletario era un principio destructor de la unidad nacional y así iniciaron procesos y persecuciones. Ante las muestras de esta reacción gubernamental, los internacionalistas españoles contestaban: "¡Que somos enemigos de la patria! Sí, queremos sustituir el mezquino sentimiento de la patria por el inmenso amor a la humanidad, las estrechas y artificiales fronteras por la gran patria del trabajo, por el mundo.

No hay otro medio de evitar guerras como la de Francia y Prusia, aunque nos privemos así de héroes como Daoíz y Velarde" (374).

4.3.- Construcción de la ideología nacional en el socialismo austríaco.-

El problema nacional se iba a hacer cada vez más acuciantemente presente dentro de la reflexión de los socialistas. A lo largo de todo el siglo XIX, el problema nacional es un punto central en la reflexión política y en el compromiso popular. Las luchas nacionales, tanto de liberación como de unificación, son un factor a través del cual el pueblo se agrupa y se lanza a una práctica política decidida. No es extraño que en el pensamiento de los teóricos socialistas de fin de siglo XIX y principios del siglo XX, este tema de la nación haya empezado a ser asumido dentro de una reflexión propia, esto es, no como algo perteneciente a una ideología burguesa, que puede ser utilizado para una estrategia socialista, sino como algo que debe ser resuelto, directamente, desde una perspectiva socialista.

El país que presentaba mejores condiciones para una reflexión de este tipo era, indudablemente, el estado austrohúngaro. Austria-Hungría era una composición heterogénea de muy diversas nacionalidades, que convivían dentro del prestigio viejo del Imperio. La monarquía personal se había diferenciado ya en dos sectores, el de Austria y el de Hungría, pero esto no quería decir que el problema nacional estuviera resuelto. En efecto, en ambas partes había varias nacionalidades

que convivían dentro de las formas políticas de un único estado. Por otra parte, el occidente del Imperio -Cisleitania-, esto es, el sector austríaco, estaba experimentando a fines de siglo los efectos de la industrialización burguesa y esto ocasionaba flujos de pueblos importantes que agudizaban más aún el problema nacional. El problema nacional aparecía así directamente relacionado con el problema de las migraciones internas de trabajadores.

Austríacos y checos conviven en un diferente grado de **desarrollo**, lo cual ocasiona en general migraciones notables desde los sectores eslavos de la zona occidental del Imperio hasta los sectores germanos. El problema nacional resulta fuertemente agudizado por el hecho de que la lengua oficial, la alemana, es no sólo la dominante demográficamente, sino también la correspondiente a los sectores sociales dominantes y establecidos en las zonas de inmigración. En las zonas urbanas de habla alemana se recibe, para la expansión industrial de las grandes ciudades, como Viena o como Praga, un flujo de eslavos de directa extracción agraria.

Ya antes ha existido un movimiento burgués progresista entre líderes eslavos de Checoslovaquia, como Palacki, Havlicek o Rieger, que a su política liberal y antirrusa unen, en ciertos momentos, tesis francamente pro-propiedad privada y antisocialistas (más especialmente en el caso de Havlicek). Pero las clases populares checas no tienen una función importante en los movimientos revolucionarios de 1848 y en esta posición secundaria seguirán manteniéndose hasta después de 1860. Para entonces se habían producido importantes

cambios económicos que afectaban a una básica reestructuración del campo y a una gran expansión de sectores industriales, en especial el textil. Un notable flujo migratorio se produce desde el campo hacia zonas industriales, particularmente a la región carbonífera del noroeste de Bohemia, pero también a Austria. Se produce así un cambio en la estructura demográfica, en favor de la población checa.

En Eslovaquia, mientras tanto, zona perteneciente a la sección oriental del Imperio, bajo el dominio de las clases terratenientes húngaras, tanto la estructura económica como el desarrollo social son los correspondientes a una situación mucho más deprimida. Pese al intento de algunos miembros de la "intelligentsia" eslovaca, como Stur, de conectar con las clases populares, éstas no se incorporan con peso significativo a la lucha nacional hasta comienzos del siglo XX. La emigración eslovaca no supuso el fortalecimiento de una zona industrial propia, a diferencia de lo que sucedió con los checos. Por el contrario, contribuyó a agravar el subdesarrollo. Durante las tres últimas décadas del siglo XIX, más de 300.000 personas emigraron a la Hungría central, particularmente a Budapest; a esto debe añadirse la masiva emigración de eslovacos a América, que le hizo perder medio millón de habitantes en treinta años (375).

La opresión nacional coincide, en parte, con la opresión social, cuando aparecen formas de colonización interior dentro del Imperio. El proceso de industrialización monopólica se activa en Viena, en Praga y en toda Bohemia, dirigido por los grupos dominantes

germanos, en buena parte directamente relacionados con las clases terratenientes, si es que no pertenecían a éstas. Frente a este proceso, el nacionalismo checo aparece básicamente dirigido por la pequeña burguesía eslava, demográficamente muy importante, que aspira a defender sus mercados y a extenderlos por Bohemia, Moravia y Eslovaquia. El pleito burgués de las nacionalidades en un principio no influye en el movimiento obrero. En efecto, el movimiento obrero, al comienzo básicamente dirigido por los germanos, desarrolla luego una poderosa corriente unitaria que lleva a la incorporación de los trabajadores checos a los sindicatos y partidos obreros, en condiciones de igualdad. Más tarde, sin embargo, las disensiones nacionales entre los sectores burgueses germano y checo terminan envenenando al movimiento obrero y logran la división de la clase trabajadora y la constitución enfrentada de dos tendencias incompatibles.

A pesar de los esfuerzos por mantener unidos a los trabajadores checos y a los austríacos -esfuerzos en los que no solamente participaban los líderes germanos, como Víctor Adler, sino también eslavos como el moravo Hybes- las tensiones divergentes se fueron imponiendo. Los trabajadores checos se consideraban oprimidos por la nacionalidad germana y, en efecto, tenían argumentos serios en su favor. Hasta 1914, los salarios y el nivel de vida siguen siendo mucho más bajos en las regiones eslavas que en las zonas alemanas y la insuficiencia de la política de inversiones del gobierno, en las áreas eslavas, contribuía a mantener a éstas en

el subdesarrollo. Por otra parte, a la directa desventaja económica se unía la restricción cultural que suponía el que la lengua alemana fuera la única lengua del estado. Frente a estas reivindicaciones checas, los obreros alemanes fueron creando también sus posiciones de recelo. La población alemana se iba sintiendo cada vez menos segura debido a la intensa inmigración checa y a la eslavización de zonas industriales típicas germanas como Teplice, Reichenberg, Brünn y la misma Praga, que de ser una población de dominio alemán se convierte en una ciudad checa, sin representación alemana en el Ayuntamiento desde 1910. En la misma Viena, los numerosísimos obreros checoslovacos inmigrados se muestran reacios a asimilar la lengua y la cultura germánicas.

La dura situación que se crea, como consecuencia de este proceso de alejamiento, es descrita por Droz de la manera siguiente:

"Se desarrolla, frente a un partido nacional-socialista checo, que según los jóvenes checoslovacos iba a quitar a la socialdemocracia una parte de sus efectivos, un partido de trabajadores alemanes, reclutados esencialmente en las zonas de Sudetes y con tendencias pangermanistas y raciales, y que organizaban movimientos terroristas para amedrentar a los industriales que empleaban mano de obra checoslovaca. Aunque condenando formalmente estas violencias, el partido socialdemócrata, en las regiones de población mixta en particular, no estaba al abrigo de la contaminación nacionalista. La cuestión va a plantearse principalmente en el terreno sindical, ya que los checos reprochan a los

alemanes acumular los cargos directivos y tratar de germanizar el proletariado eslavo. A estas acusaciones, los alemanes responden que la vida sindical es asunto profesional y que en ella no caben las preocupaciones nacionales: no es posible encarar organizaciones diferentes para los obreros de las dos nacionalidades". La oposición llega a tomar un carácter de extrema violencia (376).

Por otra parte, el patriotismo imperial sólo podía adoptar formas reaccionarias, incompatibles con una formulación, no digamos proletaria, pero ni siquiera burguesa de la comunidad política. La sumisión a la unión personal monárquica no exaltaba ninguna tendencia a la germanidad, al esclavismo o al polaquismo. El alemán de Austria se sentía atraído por Alemania y mucho más todavía el checo de Bohemia aspiraba a un patriotismo checo y el polaco de Galitzia a uno polaco. El Imperio era defendido por los aristócratas, como campo para perpetuar sus intereses de clase. Si las clases más populares llegaban también a defenderlo, lo hacían no por razones positivas, sino negativas. No por impulso patriótico, sino por mantener una barrera frente al poder zarista, o frente al imperio alemán. Y, dentro del pensamiento socialista, aparte de por estas mismas razones, por superar en forma constructiva e internacionalista unas divisiones nacionales que se estimaban perjudiciales para la unidad de las clases trabajadoras.

Sin embargo, estas tendencias unitarias fueron cediendo en la medida en que se percibía la posibilidad de que hubiera progresos revolucionarios en Rusia y en Alemania. Por una parte, el imperio austríaco no era ya imprescindible para detener a fuerzas aún más

reaccionarias. El hecho de que se percibiera ya la quiebra del zarismo, principalmente, privaba de razones a la tesis unitaria austríaca; por otra parte, el imperio austríaco aparecía denunciado como el reducto de la irrecuperable reacción. Los "viejos checos", de templadas posiciones, cedieron el paso a los "jóvenes checos" de un nacionalismo más declarado.

La situación en el territorio de la monarquía húngara era algo distinta. La estructura agraria daba el poder a los terratenientes magiars o magiarizados que ejercían un dominio político todavía más absoluto que los señores germanos en Austria. Los señores magiars oprimían tanto a las otras nacionalidades del reino como a los campesinos magiars de su propia nacionalidad. La tensión nacionalista húngara era poderosa, y en general, reaccionaria. Los nobles magiars, por otra parte, tampoco deseaban la ruptura de la monarquía dual, en primer lugar porque esto les aseguraba la funcionalidad de la economía agraria y la supervivencia de su orden de clases, que aparecía como complementario con la estructura relativamente industrializada austríaca o checa; en segundo lugar por miedo al poder eslavo de los zares; en tercer lugar, por temor a la reconstitución de un nacionalismo húngaro democrático, como el de Kossuth.

La atrasada estructura húngara sólo permitía la constitución de un centro, foco de grande pero miserable inmigración, capaz de mantener una organización socialista: Budapest. En el resto del territorio, el socialismo era prácticamente inexistente y ello contribuyó a que el tema del nacionalismo popular no tuviera

la importancia que adquirió en Austria. Hubo que esperar a la quiebra política del Imperio, al hundimiento de las viejas estructuras y al triunfo de la revolución bolchevique, para que un socialismo con fuerte afluencia campesina cobrara fuerza y vigor revolucionarios bajo la dirección de Béla Kun.

4.3.1.- La federación de partidos socialdemócratas (Congreso de Brno).- Los cambios económicos, las transformaciones sociales, el desarrollo de las conciencias nacionales y la revolución rusa de 1905 plantean ya en forma inminente la crisis del Imperio. En esta situación los socialistas austríacos, junto con los alemanes, los más fuertes del momento, se enfrentan ante el problema nacional o intentan las primeras soluciones propias, esto es, no burguesas, desde una ideología socialista. La reflexión nacional deja de ser ya dominada por la ideología burguesa y pasa a ser una reflexión que se establece a partir de las tesis socialistas básicas. Dos preocupaciones básicas son las determinantes del replanteamiento socialista: por una parte, la actitud que deben tomar ante las reivindicaciones nacionalistas; por otra, la actitud ante la propia organización del partido socialdemócrata.

Los socialistas austríacos se enfrentan ante el problema de la nacionalidad, intentan una definición del mismo y, además, una práctica política que esté inspirada en las tesis nacionales. Además deben hacer frente a las tendencias disgregadoras que se estaban manifestando entre las distintas secciones del partido socialdemócrata y resolver en forma positiva las aspiraciones a poseer una organización autónoma.

Ya desde 1897, en el Congreso de Viena-Wimberg, el partido socialdemócrata de Cisleitania se había transformado en una organización federativa, con un **ejecutivo** común y con seis organizaciones federadas (alemanes, ~~rutenos~~ checos, polacos, italianos y eslovenos). Con ello se confirmaba, por una parte, y por otra se intentaba poner freno a una tendencia centrífuga, que desde algunos años antes se había manifestado, sobre todo con respecto de la sección checa.

Pero fué en el Congreso de Brünn (Brno), en septiembre de 1899, en donde se planteó por primera vez la estrategia nueva socialista sobre la cuestión nacional, tema que estaba preocupando a la socialdemocracia de Austria, Alemania y Rusia. La solución a la que se llega es ecléctica pero, en suma, contra lo que luego afirmará Stalin, no triunfa la tesis de la autonomía cultural extraterritorial que era la tesis de los eslovenos, capitaneados por Etbin Kristan.

Frente a la tesis del ejecutivo, que reclamaba territorios autónomos, Kristan propugnaba "autonomía nacional, sin consideración del territorio". Esto sucede porque "con el principio de la sociedad libre corre el concepto de nación, que está desglosada del territorio". En efecto "la nación no es una población que vive en una porción del país sino la suma de todos aquellos seres humanos que profesan esa nacionalidad" (377).

La inspiración directa de esta tesis estaba en los primeros trabajos de Renner, a pesar de que Kristan niega haberle "robado esta idea a Synopticus"

(pseudónimo de Renner). Y, en efecto, el principio extraterritorial había sido desarrollado en la Academia de Praga y procedía de Kossuth, que había sugerido la creación de "congregaciones nacionales" extraterritoriales (378). Pero en Brno se identifica expresa y repetidamente el principio extraterritorial con Renner y el mismo Kristan toma como ejemplos de organización extraterritorial a los típicos del pensamiento de Renner, esto es, a las congregaciones religiosas (379).

Las tesis "extraterritoriales" no obtienen el triunfo ni era fácil pensar que lo pudieran obtener; el mismo Kristan estaba convencido de este resultado. La posición táctica de Víctor Adler se afirma, la cual consiste en que al Congreso le cabe sólo "verificar cuál es la propiedad espiritual común del partido" y ello porque "resulta necesario que se creen aquellas condiciones que en lo posible aminoran las dificultades nacionales" (380). Ante esta posición, que pretendía sobre todo poner freno a la disgregación de la clase obrera y a la del partido socialdemócrata, se llega a las eclécticas, pero territoriales conclusiones de Brno (*).

(*) El Programa de Brno decía:

Dado que en Austria los antagonismos nacionales constituyen un obstáculo para cualquier progreso político y paralizan el desarrollo cultural de los pueblos; que estos antagonismos están determinados principalmente por el retraso político de nuestras instituciones de Derecho público; que, en particular, la persistencia de la lucha nacional es uno de los medios que emplean las clases dirigentes para consolidar su dominación y dificultar toda manifestación clara de los verdaderos intereses popula-

En realidad, en Brno se tomaba opción en varios temas:

res:

El Congreso del Partido declara:

La solución definitiva, en Austria, del problema de las nacionalidades y las lenguas, dentro del espíritu de la razón y la justicia, es, por encima de todo, una necesidad cultural, y, por ello, tiene un interés vital para la clase obrera.

La solución del problema nacional sólo es posible en una sociedad verdaderamente democrática, basada en el sufragio universal, igual y directo; en una sociedad en la que sean destruidos los privilegios feudales en el Estado y en las regiones; sólo en un régimen como éste podrán las clases populares, único punto de apoyo de la sociedad y del Estado, defender y realizar sus intereses.

La conservación y el desarrollo de la individualidad nacional de todos los pueblos austríacos sólo será posible con la igualdad absoluta de derechos y la ausencia de toda clase de opresión; por esto debe rechazarse el sistema de centralismo burocrático estatal, así como los privilegios feudales de las distintas provincias.

Sólo en estas condiciones, e inspirándose en los principios siguientes, será posible instituir en Austria el orden nacional en lugar de la discordia.

1. Austria debe ser transformada en en Estado democrático **federativo de nacionalidades**.
2. En lugar de las tradicionales tierras de la Corona, deben crearse corporaciones nacionales autónomas y limitadas, cuya legislación y administración se confiará a unas Cámaras populares elegidas en base

En primer lugar, se plantea la relación entre nacionalismo y socialismo en forma que supere la general oposición, que venía siendo la herencia dominante desde la época de la Primera Internacional. Se concier-

al sufragio universal, igual y directo.

3. Todas las regiones autónomas de una misma nación forman una unidad que resuelve con plena autonomía sus asuntos nacionales.

4. El derecho de las minorías nacionales quedará garantizado mediante una ley especial elaborada por el parlamento imperial.

5. No reconocemos ningún privilegio nacional, y por ello rechazamos la exigencia de una lengua del Estado; se confía al parlamento imperial la misión de decidir en qué medida existe la necesidad de una lengua de mediación.

El Congreso del Partido, como órgano de la socialdemocracia internacional en Austria, expresa su convencimiento en la posibilidad de lograr el acuerdo de los pueblos en base a los principios expuestos.

El Congreso del Partido declara solemnemente:

Que reconoce el derecho de cada nación a la existencia y al desarrollo nacional.

Que para el desarrollo eficaz de su cultura los pueblos deben vivir en plena solidaridad y no en una mísera rivalidad mutua, y que, en particular, la clase obrera, tanto en el interés de las diferentes naciones como de todo el Estado, debe mantener firmemente el compañerismo y la fraternidad de combate internacionales, y librar, en filas compactas, su lucha política y sindical. (381)

be así el derecho de las nacionalidades como el derecho a una cultura popular, adelantándose así una tesis que unos años más tarde sería desarrollada por Otto Bauer. El "problema de las nacionalidades y de las lenguas... es, por encima de todo, una necesidad cultural y, por ello, tiene un interés vital para la clase obrera". El concepto popular de nación se va anunciando, por lo tanto, y la construcción nacional tiende a identificarse con la creación de una cultura popular. Por el contrario "los antagonismos nacionales... paralizan el desarrollo cultural de los pueblos".

En segundo lugar, el nacionalismo propio de los socialistas debe ordenarse dentro de un modelo de sociedad política democrática, solidaria, en la que aparecen unos sujetos de derechos que son las naciones, consideradas como unidades. La línea neokantiana de Renner y de Bauer insistirá también en este punto. Por de pronto "la solución del problema nacional sólo es posible en una sociedad verdaderamente democrática". Pero tal democracia será conseguida con la "individualidad nacional" que conceda a estos sujetos la igualdad, la defensa frente a la opresión, el respeto a la minoría, el derecho a la existencia y al desarrollo, el derecho a ser miembro de la federación. Tal derecho se ejerce, como hemos indicado, sobre la base territorial de las diversas regiones autónomas que luego se agrupan formando cada una de las naciones. Por ello el territorio es la base de asentamiento nacional, pero debe ser entendido como asentamiento físico y no como lugar determinado por unas fronteras precisas. Por el contrario, pueden existir diferentes enclaves de una misma nación dentro de las fronteras del Estado.

Como la nación popular, entendida como unidad de cultura queda paralizada por la existencia del antagonismo nacional y éste, a su vez, está causado por el retraso institucional, el programa de Brno propugna un nuevo modelo de Estado, el "Estado democrático federativo de las nacionalidades". Estas se constituyen como "corporaciones nacionales autónomas". Las corporaciones nacionales serán las competentes dentro del campo de sus facultades culturales y administrativas, mientras que al Estado le será atribuida la competencia económica y la de las relaciones exteriores.

Finalmente, por lo que respecta al modelo organizativo de la socialdemocracia, en Brno se mantuvo la estructura federativa de las organizaciones que había sido proclamada dos años antes, en realidad como una situación de hecho. El proceso disgregador llevaría, en 1910, a la separación y a la constitución de partidos socialdemócratas independientes.

En el programa de Brno se sentaron así las bases de la nacionalidad como autonomía cultural, base de la aportación austríaca al tema del nacionalismo. Como texto de equilibrio dejó sin resolver, en concreto, temas tan importantes como el de las competencias de las nacionalidades o el de la relación entre la lengua de mediación y el desarrollo de las lenguas nacionales. Víctor Adler puso empeño en mantener provisionalmente una ambigüedad que evitara la ruptura de la socialdemocracia. Por otra parte, como último intento por preservar la funcionalidad del Estado, defendió su viabilidad y no abordó el tema que poco más tarde

habría de plantearse: el de la autodeterminación política.

4.3.2.- El principio de personalidad nacional en Karl Renner y en Otto Bauer.- El planteamiento del tema nacional que los austríacos Karl Renner y Otto Bauer hacen, y la solución que proponen, en relación con las nacionalidades del Imperio de los Habsburgo, representan una respuesta original y coherente, que puede ser interpretada como el primer intento socialista de enfrentarse ante la problemática del nacionalismo, desde perspectivas que superen las iniciales posiciones de Marx y de Engels.

la

La posición política de Renner y de Bauer no pueden ser confundidas. El primero representa una actitud derechista dentro de la socialdemocracia austriaca, que lo lleva a la defensa del Estado de los Habsburgo, mientras que el segundo adopta una actitud izquierdista que, tras la revolución soviética, lo convierte en un promotor de la Comunidad de Trabajo de los partidos socialistas (la llamada "Segunda Internacional y media"), en defensor de la autodeterminación de los pueblos y, al final de su vida, en partidario de un frente común socialista y comunista. Sin embargo, las tesis nacionales de ambos pueden ser presentadas conjuntamente, pues su punto de clara divergencia no es el referente a su concepción de la nación, sino el de su concepción del Estado. Por otra parte, en 1937, en el momento de la publicación de la obra básica de Bauer, "La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia", la posición de ambos políticos es prácticamente coincidente, aun cuando, desde una perspectiva posterior, podamos conceder que la relación Estado-nación en Bauer, en esa época, obedeciera a tácticas circunstanciales, mientras que en Ren-

poco que, tanto sus seguidores -mencheviques o el Bund judío- como sus opositores -Lenin y Stalin- les colocan juntos, para el elogio o para la crítica.

Frente al accidentalismo con que Marx y Engels enjuician el problema nacional, subordinándolo tan claramente al de la revolución socialista, Bauer y Renner lo interpretan desde su específica perspectiva popular. Hay así una correspondencia entre el tema de nación y el de pueblo. Las realidades nacionales son comunidades de cultura, concepto que Bauer entiende como intercambio o "acción recíproca general". Esta comunidad cultural siempre ha existido, pero no siempre ha sido popular. Solamente adquiere tal dimensión, objetivamente, en el capitalismo desarrollado y, objetiva y subjetivamente, en el socialismo.

"Lo que cohesiona la nación -dice Bauer- ya no es la unidad de la sangre ni la unidad de la cultura, sino la unidad de la cultura de las clases dominantes" (382).

Ahora bien, si en la estructura medieval o en el primer capitalismo, la nación es algo de lo que no forman parte las clases populares, precisamente porque no participan de la unidad de cultura, en la medida en que el orden capitalista moviliza culturalmente a grandes masas, extiende también a ellas la nación. "La posterior dilatación de la comunidad cultural nacional sólo puede tener lugar gracias a aquel enorme despliegue de las fuerzas productivas que fué la obra del capitalismo moderno" (383). Pero la forma de pertenencia a la nación es meramente material porque, mientras los trabajadores no sean dueños de sus medios de cultura

son tributarios de la nación, aunque materialmente participen de ella. "En el fondo también hoy sigue ocurriendo que la cultura nacional es la cultura de las clases dominantes, que las grandes masas no pertenecen a la nación, que únicamente puede ser comprendida como comunidad cultural, sino que sólo son las tributarias de la nación, en cuya explotación descansa, por supuesto, el soberbio edificio de la cultura nacional, del que a su vez siguen estando excluidos" (384).

No podemos eludir, en este punto, la conexión del pensamiento de Bauer con las conocidas tesis de Marx en "El manifiesto comunista" de "los trabajadores que no tienen patria". Para Bauer la respuesta está en el socialismo, en el que los "trabajadores serán nación, aunque no en el sentido burgués de la palabra". Pero serán nación porque de ellos será la cultura y la nación es una comunidad cultural. "Con el socialismo democrático podrá la población entera ser incluida en la comunidad cultural nacional" (385). Así, la historia futura del pueblo se convertirá en producto de su "voluntad consciente"; "sólo cuando su producto sea conquistado por las masas se convertirá en posesión de las masas la historia de la nación" (386).

Bauer describe y titula como "nación" lo que mejor podría denominarse "modo de organización nacional" esto es, la base genérica sobre la que las naciones se determinan históricamente. Resulta tal descripción de la dualidad destino-carácter.

"Nación es el conjunto de los seres humanos vinculados por comunidad de destino en una comunidad de carácter" (387). En qué relación se encuentran estos

dos conceptos y cuál es el alcance de ambos es algo que Bauer aclara en la forma siguiente:

"Comunidad de destino no significa sometimiento a un mismo destino, sino vivencia común del mismo destino, en permanente comunicación y continua interacción recíprocas" (388). No se trata, por lo tanto, de una irracional llamada hacia el futuro, tema que ha servido para ciertas ideologías nacionalistas en el fascismo, sino de "recíproca interrelación general", permanente relación mutua, "vivencia y padecimiento comunes"; la reflexión sobre la comunidad de destino conduce, por lo tanto, a una consideración sobre el pasado común, más que sobre el futuro. Esta comunidad de destino se forja a través de la transmisión hereditaria natural y a través de la transmisión de los bienes culturales determinados en su peculiaridad por el destino común.

Está claro que en Bauer, el término destino alude, no a una irracional llamada hacia el futuro, a la selección de un pueblo para una misión, como será la interpretación fascista, sino a un resultado, al depósito de un pasado que ha ido conformando la historia de cada pueblo.

En realidad, la reflexión sobre el destino común supone la "indagación concreta de los contenidos materiales de la conciencia histórica", tarea cuya necesidad dejó apuntada Bauer cuando respondió a las críticas de Kautsky, en el sentido de que era preciso elaborar la doctrina de las formas sociales; pero ello significa el interés en superar, en su concepción nacional,

el estrecho psicologismo que, sin demasiada comprensión, le achacó Stalin. Bauer insiste en una distinción entre dos tipos de manifestaciones sociales: el de la forma social "comunidad", que se sostiene en un mismo modo de existencia o destino y al que se refieren las naciones, y el de la forma social "sociedad", que implica la vinculación por normas exteriores y al que se refieren el Estado, el partido, etc. El contenido histórico de cada una de las manifestaciones de esas comunidades que denomina "de destino" es el generador de la nación (339).

Bauer deja aplazada en 1906 la definitiva justificación teórica de sus tesis hasta que elabore su doctrina de las formas sociales, para lo que iba pertrechado con un bagaje de conceptos **kantianos**. En 1924, en el Prefacio a la segunda edición de su obra fundamental, dice haber superado las "**kantianas** enfermedades infantiles" así como sus "opiniones metodológicas", pero insiste en su definición de la nación como comunidad de carácter nacida de comunidad de destino. La idea hasta ahora considerada -la de comunidad de destino- queda afirmada como el conjunto de "procesos históricos pasados, que se vuelve a modificar por obra de procesos históricos subsiguientes". Por eso puede afirmarse que el centro de gravedad de su teoría está en el proceso de integración de donde surge la nación moderna: el "proceso de integración del desarrollo económico, de las modificaciones de la estructura social y de la articulación en clases de la sociedad" (390). En suma, se trata de un desarrollo objetivo del que el factor psicológico colectivo titulado "carácter nacional" no es otra cosa que un precipitado. De aquí la injusticia de la acusación de Stalin (391).

Esta comunidad de destino no puede confundirse, sin embargo, con la homogeneidad de destino, pues en la distinción entre uno y otro concepto estriba la base teórica para comprender la situación nacional y la situación de clase. En efecto, también la clase es el precipitado de un destino común. Pero lo que constituye una situación de clase es la homogeneidad y no la comunidad de destino. De la homogeneidad de destino puede nacer una misma conciencia de clase revolucionaria; pero "aunque existan relaciones de comunicación entre obreros alemanes e ingleses, son mucho más difusas que las relaciones que vinculan al obrero inglés con el burgués inglés". Entre éstos existe "una comunidad de comunicación" (342). Este tema de la relación entre nación y clase se vuelve a plantear, en el pensamiento de Bauer, en el momento en que argumenta el derecho de autodeterminación y cuando elabora su razonamiento utópico de la nación en el socialismo.

La comunidad de carácter, categoría, ésta sí, de psicología colectiva, es el precipitado de la comunidad de destino. Existe así una forma cultural común de relacionarse, que es el carácter nacional. "El capitalismo moderno ha nivelado los contenidos culturales materiales de las diferentes culturas nacionales. Pero, sin embargo, las singularidades nacionales todavía siguen teniendo efecto en el modo de apropiarse, representar, vincular, aprovechar y continuar desarrollando esos mismos contenidos culturales materiales" (343). El mismo movimiento obrero reacciona ante los estímulos de manera distinta, según el carácter nacional de sus componentes. Este complejo de connotaciones físicas y espirituales que distinguen una nación de otra no es, desde luego, permanente, sino modificable; no es tam-

co un absoluto, sino un concepto relativo, pues cada individuo no sólo puede ser descrito por el carácter nacional.

Con este concepto Bauer entra en el terreno teórico más vidrioso. Pues si bien aporta un dato de experiencia bastante manifiesto -que existen semejanzas y diferencias que pueden ser generalizadas hasta aplicarlas a colectividades- y si bien utiliza una deducción metodológica bastante prudente -que tales rasgos derivan de situaciones históricas comunes y cambiantes- no es fácil entender por qué esa comunidad cultural es nacional, ni en dónde están los límites que la **separan** de otras comunidades nacionales o culturales con las que se relaciona ^y en las que se incluye, que, con respecto de ella, indican rasgos particularizadores. Todo ello sucede porque produce un equívoco la confusión baueriana entre nación, como destino histórico -modo nacional de organización- y nación como campo social de pretensión política. Porque la afirmación del "carácter nacional" como constitutivo de la nación no elimina dos problemas básicos. El primero consiste en aclarar qué es lo que podemos entender por comunidad de carácter cuando nos referimos a un carácter nacional. El segundo, qué es lo que podemos entender por nacional cuando aludimos a una comunidad de carácter.

Si bien hemos de conceder que, como resultado de una precipitación histórica, existen comunidades de carácter, es mucho más fácil descubrir el fenómeno que determinarlo dentro de unos límites. Pues no pasa de ser una simplificación elemental la caracterización de los pueblos a través de unos rasgos determinados.

Es difícil adoptar frente a las afirmaciones de un carácter nacional otra actitud distinta del recelo crítico. Pues si bien es claro que modos de comportamiento semejantes pueden derivar de la herencia o de la cultura comunes, la asignación de tales rasgos comunes es tan imprecisa y variable, como el mismo Bauer reconoce; es una resultante tan ambigua que difícilmente puede establecerse a partir de ello la idea de "lo nacional". Se trata, más bien, de una simplificación acrítica que no logra diferenciar los elementos descriptivos de los valorativos y que, como diría Hume, "hacen mella entre la gente vulgar" (*).

Este elemento valorativo se presenta de modo

-
- (*) Caro Baroja apunta que se trata de un "mito para hacer hablar mucho y mal a gentes concejiles" y denuncia el carácter interesado de esta utilización del carácter nacional. Refiriéndose al mito del carácter nacional español afirma que "independientemente de que exista un carácter del pueblo español, o unos rasgos psicológicos y físicos del mismo hay una voluntad de asignárselos, buenos o malos, según diversas coyunturas y conforme a posiciones diversas: de poder, de victoria, de derrota, de amor o de odio. Por otra parte, lo que se consideran generalmente hechos científicos en ciencias sociales no son, a veces, ni hechos ni científicos, en el sentido que a estas palabras dan los cultivadores de las ciencias experimentales" (394).

más insidioso todavía cuando nos referimos, no a la determinación del carácter, sino a su calificación como nacional. Pues ocurre que, aun reconociendo los rasgos de los caracteres comunes, resulta aventurado calificar estos rasgos como componentes de la condición "nacional". El mismo Bauer reconoce que no toda comunidad de rasgos caracteriza a la nacionalidad. Existen, para Bauer, caracteres comunes que pueden ser señalados como propios de comunidades inferiores a la nación y otros superiores a ella. Bauer alude al tema de dos modos distintos. Por una parte, niega que un individuo pueda pertenecer a dos naciones superpuestas porque es "la diversidad de comunidad cultural la que separa tajantemente a las naciones pese a la mezcla de sangres" y "las naciones no se fusionaron una con otra en modo alguno. La diversidad de cultura, mediatizada por la lengua las hace subsistir como naciones autónomas, tajantemente separadas entre sí" (395). Por otra parte, delimita el concepto de nación con respecto de comunidades locales y étnicas que existen dentro de la nación. ¿Dónde está la frontera? Apenas si puede introducir Bauer otro concepto para diferenciar nación y comunidades inferiores más que en la afirmación que cree apodíctica, de que la cultura común unitaria, basada en la lengua común, corresponde a la primera, mientras que a las segundas les corresponde una variedad parcial y con tendencia a la disgregación. Pero así se ve abocado Bauer a un razonamiento circular. Si hay unos rasgos culturales comunes, estos son nacionales porque les corresponde unos elementos objetivos que, previamente, designa como nacionales. Con lo que la nación oscila entre ser una manera de nombrar a una comunidad o es una esencia distinta de la individual. Si la segunda opción implica un pensamiento contradictorio con el concepto popular de Bauer, la primera tiene una implicación seme-

jante en el momento en que, de ser un concepto, pasa a ser un sujeto de derecho. El mito del "carácter nacional" conduce a Bauer a sostener a la nación, bien **ontológicamente**, bien como sujeto político y jurídico. En esta segunda pretensión irá acompañado por Renner.

Y sin embargo, Bauer intenta debatirse contra el sustancialismo nacional. Para ello distingue su teoría de la del "espíritu del pueblo", que no pasa de ser un "espectro romántico". "El espíritu del pueblo... es nada más que el carácter nacional transformado en una esencialidad metafísica, en un espectro. Pero el carácter nacional mismo, como ya sabemos, no es una explicación del modo de obrar de cualquier individuo, sino sólo el reconocimiento de la relativa homogeneidad de los modos de obrar de los connacionales de determinada época. No es una explicación sino algo por explicar" (306).

Ahora bien, si la nación no puede entenderse como una esencialidad distinta de los individuos, adquiere no obstante otro ~~tipo~~ de esencialidad, que le aparta de las concepciones psicológicas y voluntaristas. Hay un "nacionalismo esencial", al que Bauer se adhiere, que afirma que, si bien el carácter nacional es "la determinabilidad de la orientación volitiva de cada uno de los compatriotas por obra de su comunidad de destino con todos los compatriotas. Una vez surgido, el carácter nacional se manifiesta como poder histórico autónomo" o "potencia histórica". "Si la teoría lo concibe como producto de la historia, la experiencia cotidiana lo ve más bien determinar la historia como fuerza creadora". "Este es el fetichismo del carácter nacional" (307). Con todo esto vemos, por lo tanto, que la nación

sobre una entidad activa -una potencia- autónoma, es una fuerza creadora para nuestra "experiencia". Huyendo del "espectro" cae Bauer en el "fetiche".

Probablemente la dificultad de apelar al factor subjetivo habría sido menor si Bauer hubiera tomado conciencia de que tal apelación no es contradictoria con la referencia a los factores objetivos como elementos constitutivos de la nación. En efecto, tales factores objetivos, que son los que van conformando el carácter común, sientan las bases del modo nacional de organización. Pero por ello sólo no quedan ya formadas las naciones, si sobre tal organización nacional no incide una conciencia y una práctica nacionalistas. El destino común crea las condiciones genéricas para la construcción nacional, pero la nación no puede ser ese "fetiche" del carácter nacional común. Sobre los datos objetivos comunes ha de actuar la fuerza ideológica subjetiva, el nacionalismo, capaz de crear un resultado: la nación.

La falta de distinción entre un modo genérico de organización, resultado de un destino histórico general, y un modo específico nacionalista de construir la nación, determinado este también por un destino histórico más concreto, conduce a Bauer a la necesidad de sentar la nación como una fuerza objetiva que se impone a las decisiones de un pueblo. Esta es la causa de la rigidez que adquiere para Bauer la identificación de la lengua, como requisito nacional necesario, aunque no suficiente, y el establecimiento del carácter nacional como base de la determinación de la nación.

No puede independizarse el esencialismo no

sustancial del concepto hegeriano de nación, de los conceptos kantianos en los que se mueve su pensamiento, que son precisamente los que le han hecho afirmar que la nación es una intercomunicación recíproca y que son también los que le conducen a la tesis del sujeto, potencia colectiva que se desarrolla en una perfección política y en la condición de sujeto de derechos. El entendimiento de la nación como sujeto de creación cultural la convierte, por ello mismo, en pretensión del derecho de la individualidad nacional. De la idea de nación como sujeto deriva luego su teoría nacionalista y su planteamiento de la relación nación-Estado (318).

Esta idea de la nación como sujeto de derechos políticos, derivador de su propia entidad cultural, afirma lo sobre la comunidad lingüística, pero no explica, por ella, y plantea la con independencia del principio territorial, es también la que sirve de base a las concepciones de Carl Renner. Ya desde antes de que Renner publicara su obra fundamental plantea Renner sus tesis básicas. Estas afectan sobre todo a la organización del Estado, a concebir Estado-nación, pero se sostienen en sobre una idea nacional culturalista.

La nación en efecto, es una comunidad de cultura que se manifiesta principalmente a través de la comunidad lingüística. Lo constante, no es la lengua el elemento definitorio de la nación, sino la comunidad. Y esta comunidad está en directa conexión con el tema hegeriano de interrelación recíproca. Citando a Gumplowicz Renner dice: "Sólo las clases cultas pueden poseer una civilización cultural nacional comunicada que implique la cooperación de los autores, en la lengua literaria de la nación" (319). La definición de la nación por la

lengua es una caracterización finalista e insuficiente. La nación se define por la cultura común. Ille implica que los que no participan de la cultura común, no participan de la nación. Y no participan de la cultura común, tanto aquéllos que han dejado de tener una interrelación recíproca por su divergente destino histórico -por utilizar la terminología de Bauer-, esto es, aquéllos que viven geográfica o políticamente alejados, cuanto los que, viviendo dentro del campo potencial de una comunidad, no tienen acceso a la cultura común, esto es, las clases excluidas de la cultura común. "Las clases populares bajas aspiran a la cultura, llaman a la puerta del templo de la cultura nacional. Pero su curación nacional... se dirige a la propia nación y es ella reclamar el derecho a participar de los bienes culturales" (400).

La diferencia entre nación y lengua está planteada por los austromarxistas en polémica con Kautsky. Pero las diferencias sobre este punto, si tienen importancia, no son fundamentales. Bauer insiste en "el hecho y la causa de que la nación sea, por necesidad, una comunidad de lengua" (401). Pero no se puede contentar con ello. Por una parte busca lo que la genera y por otra lo que, a pesar de tal comunidad, separa a los que hablan la misma lengua. La respuesta en ambos casos es la comunidad de destino.

Confluyen los austromarxistas, tras caracterizar su tesis culturalista de la nación, en una posición que está en el quicio explicativo de los dos capítulos de su teoría política, el del concepto de nación y el de la relación nación-Estado. La posición que está en el quicio entre ambos capítulos es la del principio

de la personalidad o principio de la no territorialidad.

Por de pronto, hay que situar en su campo correcto la relación que los austromarxistas establecen entre nación y territorio, al nivel que este concepto ocupa dentro de su teoría nacional. Sostienen su idea de nación sobre el concepto de comunidad de cultura, está claro que el territorio no juega, dentro de tal teoría, ninguna función de carácter constitutivo de la nación. Para Hammer este punto no es siquiera tomado en consideración, mientras que heuer alude al territorio como marco físico que facilita la constitución de la comunidad de interrelación, mientras que la "segregación espacial" es un factor de diferenciación nacional. Pero "mientras se pueda conservar la comunidad cultural y, de modo más pensable, incluso la comunidad natural, pese a la separación estatal, ésta no constituirá obstáculo alguno para una comunidad de carácter nacional" (402).

El problema si el territorio no afecta, por lo tanto, a la definición de la nación sino a la organización de la nación. Para organizarse políticamente ¿cómo contar una nación con un territorio que le sirva de base física? Aquí también hay una respuesta elemental: es evidente que las comunidades humanas -las naciones, por lo tanto- tendrán un soporte material territorial sobre el que se articularán. Pero este soporte material territorial ¿es sólo los límites espaciales de la organización jurídico-política de la nación?

El tema del territorio con límites espaciales de la nación debe estar en el ámbito de la geopolítica.

teoría austriaca en el Congreso de Viena. En ese Congreso, la conclusión adoptada había sido: intermedia entre las tesis territorialistas - divisió del Estado austriaco en estados federados ó acuerdo con las repúblicas - y la de Centro de este uno de ellos - y las personalistas - el medio - el más adecuado del Estado a pertenecer a una especie de congregación nacional no territorial. La tesis fue la de la federación de naciones, que consistió en organizar dos grados de federación: en el inferior, región o autónoma ó cantón, en el superior, unidades nacionales formadas por el conjunto de las regiones autónomas. Ver la tesis, la tesis territorialista autónoma, pero queda tan dispersa y dispersa las personas que no se puede formar una federación de estas.

En el fondo, la conclusión - en el Congreso de Viena - siempre fue un problema de federación. En el fondo, la tesis austriaca, la conclusión nacionalista - según un signo de federación, que es el más fuerte y, sobre el signo, se ha iniciado una línea de federación de acuerdo con la unidad estatal. Así, las fronteras lingüísticas no están claramente definidas. En Polonia viven polacos y rutenos, en Lituania, polacos y lituanos; en Moravia y en Bohemia, alemanes y alemanes, en Austria, italianos y eslovenos, etc. etc., sin contar con que otros polacos viven en Prusia y en Rusia, otros alemanes, en Prusia, otros rutenos, en Polonia. En esta situación, la teoría nacionalista - federalista - que se elabora a partir de ahí, tanto por Neutal - como por los secesionistas checos y por los austroeslavos, está determinada por estas dos factores: la tendencia a la disgregación y la

conciencia de identidad nacional a partir de la lengua. De aquí deriva la concepción general de la nación, bien como comunidad lingüística (Kautsky, entre otros) o bien como comunidad cultural que se manifiesta en la lengua común (Lauer o Renner). Y de aquí deriva igualmente un nacionalismo que, o bien terminará por propagar la aplicación tradicional del "principio de las nacionalidades", mediante la identificación nación-estado-secesionismo de los países del Imperio e inclusive pangermanismo para la población alemana- o bien, reduciendo el nacionalismo a una aspiración político-administrativa cultural, intentará salvar el Imperio (posición de Renner). Pero, en todo caso, la presencia en el mismo espacio de varias comunidades nacionales será un elemento de enfrentamiento y de insolidaridad que supondrá de hecho una importante crisis para el mantenimiento de una conciencia de clase homogénea dentro del socialismo.

En estas circunstancias la teoría de Renner sobre el territorio, adoptada también por Lauer, expone y desarrolla el principio de la personalidad, que había planteado Kristan en Brno. Pero si bien Kristan se hubo de limitar a sentar algunos puntos programáticos, Renner ataca directamente al problema. Partiendo de la posición de que las naciones son comunidades culturales espirituales y no comunidades económicas materiales, prescindiendo del territorio, no sólo en cuanto elemento constitutivo de la nación, sino también en cuanto elemento significativo de la organización nacional. "Desde el punto de vista conceptual, la nación no es una corporación territorial". (403)

hacer parte de una versión jurídica, correspondiente a la subjetivización de la nación en Sader. "El principio principal de la organización de las etnias como personas jurídicas". El principio de la personalidad, y no el territorial tiene que constituir el fundamento de la regulación. Las naciones no deben constituirse como corporaciones territoriales sino como asociaciones personales, no como estados, sino como pueblos (404). El modelo de tal tipo de corporación lo dan las asociaciones religiosas.

Y, sin embargo, Sader no prescinde absolutamente del principio territorial como organizador de la nación. Por de pronto, en cuanto es un elemento conceptual de la nación, juega un papel fundamental en la constitución de los Estados nacionales, en aquellas sociedades en donde no hay conflictividad nacional. "Constituye la fórmula para conformar los estados nacionales: el estado nacional... significa el sistema estatal de mínimas resistencias internas por fricción; es, por necesidad natural, el ideal de toda nación." (405).

Pero además, también en los estados plurinacionales juega el principio territorial una función importante. El principio de la personalidad, traducido al campo del Derecho, supone que cada ciudadano tiene el derecho de decidir libremente su nacionalidad (*). Pero la articulación interna de las nacionalidades debió efectuarse de acuerdo con la densidad de la población local: los connacionales de una localidad o distrito formaban una comuna nacional, es decir, una corporación de derecho público y privado con derecho de ordenanza y de repartimiento, así como con bienes propios. Un número regional y culturalmente congénere de

comunidades formaba un distrito nacional con iguales derechos corporativos. El conjunto de los distritos formaba la nación, que también es sujeto de derecho público y privado (406). Existe, por lo tanto, base territorial que hace que los nacionales tengan, "al mismo tiempo, mayoría en determinado territorio y minoría en otro territorio". Con lo que se da la capacidad de compaginar la organización territorial con la incorporación subjetiva de cada nacional a su propia corporación. No hay, por lo tanto, para Renner, minorías nacionales que deban ser protegidas, sino simple distribución geográfica mayoritaria o minoritaria de las nacionalidades, que son corporaciones, personas jurídicas de derecho público, que organizan cultural y administrativamente a todos sus miembros.

Esta imaginativa fórmula difícilmente puede existir más que reduciendo el plano de las competencias nacionales a poco más que las culturales y de asistencia social. Por eso está esta teoría en directa relación con la concepción de la nación como entidad cultural-espiritual y no económica-material.

Como entidad cultural-espiritual no se deriva que cada ciudadano esté jurídicamente adscrito a una nacionalidad; en el campo del derecho, la nacionalidad es, primero, una libertad individual que se garantiza por medio de la libre opción. Además, es un derecho de la minoría nacional, como colectivo y un derecho corporativo global como nacionalidad dentro del Estado.

Propone Renner, para ordenación del estado austríaco, la constitución de una comunidad autonómica que atribuya con claridad un campo de competencias centrales -las competencias propias del estado- y otro campo de competencias de los grupos autónomos -las nacionalidades-.

Entre las primeras competencias están la dirección básica de la política, la política económica, en general, la política de defensa, etc. En el segundo campo están, de una parte, la política cultural de las nacionalidades, como competencia exclusiva y propia de los grupos federados y de otra una autonomía administrativa de dichos grupos, que habrá de ser ordenada, de todas formas, dentro de la administración común estatal.

Estudiando el pensamiento de Renner, Bedtsch insiste en que "estas colectividades nacionales, separadas del espacio, no pueden ser delimitadas más que por elementos psicológicos. En efecto, se circunscriben por declaraciones individuales de adhesión, verdaderas profesiones de fe nacional, y mediante la inscripción en matrículas (467).

Las competencias de las naciones son de dos tipos: propiamente culturales y administrativas. "Constituidas por el estado como personas de derecho público, dispondrán de un dominio dentro del cual, libres de autoridades superior y acobardado sólo por propia iniciativa, proseguirán sus intereses particulares. Serán aquí, el autor no teme decirlo, estados en el estado. Pero, por otra parte, participarán en el ejercicio de los poderes públicos, tanto del estado como de las comunidades lo-

cales. Cooperarán en el gobierno y en la administración, se constituirán como órganos, y adquirirán así la plenitud de su libertad. Renner pone esta función como paralela del derecho cívico' (108). Por lo demás, con independencia de este nivel jurídico constitucional en el que insiste Renner, su idea de nación se asienta fundamentalmente a la de Lauer, desarrollando hasta el extremo el carácter psicológico que sirve de soporte a la idea nacional.

La definición del concepto nacional, con independencia del territorio, juega para Renner una función importante. En efecto, parece muy difícil que una nacionalidad que se define con independencia del territorio, base o soporte para la definición estatal, pueda llegar a una formulación política de segregación o secesionismo. En la medida en que prescindir del concepto de territorio, para la caracterización de la nación, está privando de la posibilidad física de que los nacionales puedan determinarse como unidad política estatal, que es por esencia, unidad territorial.

Aquí reside la funcionalidad política de las tesis austroroxistas del principio de la personalidad: en el intento de salvar el Estado plurinacional austriaco. Desde 1890 hasta la Guerra Europea se produce dentro de la socialdemocracia austriaca un esfuerzo por asegurar la viabilidad del Estado, lo que implicaba una radical transformación de la política nacional. Pero si tal proyecto es entendido por Renner como básico para su tesis política, Lauer coincide en él de modo meramente circunstancial y acepta el planteamiento plurinacional del Estado austriaco como una **solución de emergencia**.

Pese a la función pública que le correspondió cumplir a Renner en la República austriaca, se mantuvo éste detrás de la tesis de que los estados dispersos nacionales eran una regresión histórica con respecto del gran Estado plurinacional. Pese a su posición en la derecha del socialismo y a la acusación de "socialpatriota" que se le dirigió, no le resultó difícil a Renner buscar apoyo en el mismo Marx para defender sus posiciones y ligar el derecho de autodeterminación de las naciones con Mazzini y no con el marxismo. Norbert Leser sugiere si no será el momento de juzgar las tesis de Renner con menos apasionamiento "ante la general decepción sobre el destino histórico de las ideas más grandiosas y altisonantes". "Hay que preguntarse, sobre todo, si su tenaz defensa de la concepción de un Estado federal democrático y plurinacional, su largo batalla contra el nacionalismo, fueron tan sólo expresión de una mentalidad reaccionaria, hostil a las potentes tendencias de la época o si, más bien, no reflejar una visión más amplia y profunda de la situación histórica, una visión de largo alcance propia de un estadista" (409). Lo cierto es que el principio identificador nación-Estado triunfó en Europa y las ideas de Renner no se realizaron. Pero por eso mismo puede decirse que sus ideas no han sido todavía "comprometidas ante la experiencia histórica y que incluso lo están menos que otras concepciones contemporáneas que ciertamente triunfaron sobre las suyas, pero a costa de quedar deformadas por su propio éxito" (410).

Leer, por el contrario, abandonada su circunstancial adhesión al Estado plurinacional austriaco, adoptó un nacionalismo que llegó a reivindicar la

forma estatal, a través de la autodeterminación y que sobrevivirá al Estado mismo. No es ajeno a esto su idea de que "pese a la nivelación de los contenidos culturales materiales, la autonomía de la comunidad cultural nacional en el socialismo significará una creciente diferenciación de la cultura espiritual de las naciones". Así pues, el significado del socialismo es: "Integración del conjunto del pueblo a la comunidad cultural nacional, conquista de la plena autodeterminación por parte de la nación y creciente diferenciación espiritual de las naciones" (411).

En Bauer se afirman desde un principio, por lo tanto, tres tesis. La primera, que al nivel de la sociedad capitalista, la viabilidad del Estado plurinacional facilita la armonía entre los pueblos y, por lo tanto, su lucha socialista y nacional. La segunda, que no pasa de ser un "cosmopolitismo ingenuo" la conclusión de algunos socialistas de que la clase obrera tenga que despreciar y aplazar la solución del problema nacional, como problema burgués (412); por el contrario, la autonomía nacional es una "reivindicación proletaria". La tercera tesis es la que afirma que solamente en el socialismo, precisamente en la medida en que el Estado ha sido reducido, de aparato de dominación de clase a mera administración, las naciones se afirmarán, como riqueza cultural diferenciada y como entidades autoadministradas. "Hasta la nación más pequeña estará en condiciones de construir una economía nacional organizada autónomamente". "El principio de la nacionalidad es el principio de constitución de la nación unificada y autónoma en

estado en una era de producción social" (413).

Con el tiempo, las ideas de Bauer se mantienen, si bien su realización práctica la sitúa fuera del Imperio austriaco, definitivamente destruido. El ve este proceso más bien en el camino de implantación del socialismo que ha emprendido la Unión Soviética.

Por ello, sin gran recomposición de su pensamiento, puede decir, en el último libro que se publicó durante su vida, que en la Unión Soviética, se está realizando -aunque sobre base territorial- su idea de nación. "La dictadura soviética ha forjado un sólido lazo entre las numerosas naciones del imperio zarista", "Desarrolla las culturas nacionales"; "ha dado a docenas de naciones sin historia un alfabeto nacional, una literatura nacional, un sistema nacional escolar, un arte nacional"; "ha desarrollado poderosamente las fuerzas productivas, hace brotar del suelo nuevas industrias, ha elevado el nivel técnico de la agricultura, ha arrancado a las masas de la tradición y de la superstición. Es cierto que, si el gobierno soviético promete a cada una de estas naciones la autonomía en el seno de la federación, tal autonomía permanecerá, sin embargo, muy limitada, mientras todas las repúblicas soviéticas estén bajo la dominación dictatorial del poder central, en Moscú. Pero, en la medida en que se democratice la constitución soviética, la promesa se convertirá en realidad, la U.R.S.S. será de verdad una federación de varias docenas de naciones libres, gobernándose por sí mismas" (414). En esta cita está expreso el concepto culturalista de nación, de Bauer, que no implica una concepción territorial; la importancia de una idea de nación que se sostiene sobre las fuerzas productivas; el derecho a una autonomía política, pero la necesidad

de afirmar, al mismo tiempo, el objetivo de la unión
libre.

Para Bauer, el concepto de nación, en el socialismo, no puede ser competitivo, pero es vivo. Los trabajadores no superarán la nación, cuando construyan el socialismo, si no superan la nación burguesa. Los trabajadores, que ahora no tienen patria, si siendo la expresión de Marx, con el socialismo tendrán su patria. Las naciones socialistas serán distintas de las naciones burguesas pero el socialismo creará la ex nación nacional, no como si la resque de un mundo virgo sino como forma concreta e histórica de realizarse la acción del socialista.

En Austria, la primera de las tesis -la del principio de extraterritorial- tiene que ceder, sin embargo, ante un derecho de autodeterminación de los pueblos. En el planteamiento de la Ley de 1920, del que se ha hablado ya antes, se afirma que Austria ha

7. En relación al concepto de cultura y nacionalidad se terminará por afirmar, por lo tanto, que la cultura no puede ser vista, al nivel conceptual, como un hecho cultural-lingüístico en la medida en que el nacionalismo, como los usos del idioma, que lo caracteriza al "principio de los nacionalismos", lo es únicamente, por lo tanto, una identificación de los valores que el "cultivo" y "uso" de una lengua, en particular, permite a la noción de nación y estado. En consecuencia, en el fondo, se trata de manifestar el carácter de la cultura nacional, a partir de una conciencia nacional y unitaria de los distintos componentes, dentro de un territorio cultural, estado, a partir de una conciencia de la nación como un proyecto de unificación de los valores culturales y lingüísticos.

societal y cultural, y mucho menos hubo la posibilidad de identificar ningún proyecto de comunidad viable dentro del Imperio austriaco.

Cada uno de los resultados de este proceso puede ser colocado en el activo o en el pasivo del balance histórico general y puede ser, además, cuantificado de forma que arroje un saldo positivo o negativo; tales atribuciones de partidas al activo o al pasivo y la cuantificación de los saldos no pasan de ser un juego de futurillos que depende, en forma determinante, de la ideología de cada contable. Lo cierto es que este proceso de política nacionalista llevado al Imperio austriaco, permitió el surgimiento de los estados eslavos, no resolvió el problema de las minorías nacionales, debilitó la fuerza del socialismo de obreros, etc. De qué modo todo ello influyó en la historia posterior europea o mundial es algo que, por tratarse de un sistema con más variables que ecuaciones, no podrá resolverse. Sobre todo ello no cabe más que simples especulaciones.

4.4.- Tratado de los Austro-húngaros.

A raíz de la Conferencia de Berna, en 1918, luego afirmó que, por primera vez, desde 1914, el socialismo había intentado desarrollar un análisis y control por una línea política, sobre el socialismo (115). Este juicio lo que está a la vista es el socialismo austriaco, incurriendo de este modo en, por lo menos, dos deformaciones: la primera consistió en un enjuiciamiento exclusivamente favorable sobre la socialdemocracia austriaca que el intento de la socialdemocracia

austriaca -y, en particular, de Víctor Adler- de evitar que el problema se lo fuera de las manos, la segunda es que el tema había sido formulado ya en forma moderna por Kautsky y había sido llevado ya a un planteamiento polémico por la misma Rosa Luxemburgo con ocasión del Congreso de Londres de la Segunda Internacional, celebrado en el año 1895. Es cierto, sin embargo, que los socialistas austriacos desarrollaron una particular imaginación para enfrentarse al tradicional "internacionalismo utópico", propio del socialismo de la época. Pero junto a la obra renovadora e, inclusive, rectificadora de la socialdemocracia austriaca, se va construyendo, precisamente en base a Kautsky y Rosa Luxemburgo, una reflexión más rigurosamente marxista. Reflexión desde luego no armónica, sino polémica, pero que tiene, como punto de partida, una toma en consideración nueva del tema nacional, pero desde el mismo método y desde la misma posición ideológica empleados por Marx y por Engels.

La actitud todavía dominante en la socialdemocracia, en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX era la del "cosmopolitismo utópico", por utilizar la expresión de Bauer, y la de conservación de los "clichés" marxianos sobre los distintos problemas nacionales: actitud escasamente comprensiva frente a los pueblos colonizados, referencia despectiva a los pueblos esclavos, proclamación del Imperio zarista como enemigo principal, posición favorable frente a la unidad alemana, aliento de las luchas nacionales polaca e irlandesa. No se trata, en estos casos, de una verdadera continuidad en el pensamiento marxista, sino de una congelación de sus opciones tradicionales. Por el contrario, en Kautsky y en Rosa Luxemburgo se produce una aplicación nueva a problemas nuevos, una nueva re-

flexión sobre la nueva problemática nacional que se va constituyendo a partir de los últimos años del siglo XIX, pero con un enfoque que quiere ampararse en las coordenadas marxistas fundamentales: aquéllas que colocan el interés nacional de modo subordinado a los intereses de las clases trabajadoras.

El punto de partida es el estudio de Kautsky sobre "La nacionalidad moderna", publicado en el año 1887. En este trabajo, además de sentar sus propias bases conceptuales sobre lo que nosotros denominamos el modo nacional de organización, Kautsky se apoya en la básica columna marxista sobre el tema nacional: el nacionalismo es una idea burguesa. "La idea nacional moderna es esencialmente una idea burguesa. La burguesía moderna y la moderna nacionalidad brotaron del mismo suelo y el desarrollo de una promovió el desarrollo de la otra" (416). Sin embargo, no se replantea todavía en forma crítica la vigencia de los juicios concretos de Marx sobre las distintas nacionalidades, pese al matizado análisis que hace del nacionalismo checo.

El debate se abre, propiamente, con los primeros escritos y ponencias de Rosa Luxemburgo sobre el tema. En su oposición al "socialpatriotismo", Rosa Luxemburgo se afirma, por una parte, en la tesis del carácter burgués del nacionalismo y, por otra, en el análisis concreto que hay que hacer de la funcionalidad de cada lucha nacional para la lucha de clases. La conclusión básica a la que llega con su análisis, y la motivación de sus escritos está ya indicada desde 1893: en Polonia, la lucha por la independencia nacional ha pasado a ser una reivindicación no revolucionaria. "La tendencia pa-

triótica, el ideal de un estado polaco autónomo, no tiene ninguna posibilidad de conquistar para su propia causa a la masa trabajadora socialdemócrata. "El programa de constituir una Polonia independiente, puesto que no tiene en cuenta la realidad, no puede ser la base de ninguna actividad política que corresponda a las necesidades del proletariado" (417).

Pero a esta conclusión llega Rosa Luxemburgo desde una crítica de las posiciones inmovilistas del marxismo y desde una reafirmación de las tesis fundamentales de la teoría de Marx; esto es, desde una pretensión de ortodoxia. "Las simpatías del mundo socialista por las aspiraciones liberales de Polonia son de viejo data, ... el proletariado socialista internacional hizo de la independencia polaca el postulado de su política exterior" (418). Y, sin embargo, la misma lógica que en la época de Marx llevaba a reivindicar el carácter positivo de la lucha por la reconstitución de Polonia es la que hoy nos tiene que llevar a la conclusión contraria. No vale que el socialpatriotismo se ampare en las simpatías manifestadas por Marx y Engels hacia la idea de la reconstitución de Polonia. Por de pronto, ya no se trata de que Polonia cumpla su función de barrera contra la agresión física puesto que la Rusia de hoy no es ya "la Rusia de Nicolás I frente a cuyas incursiones debíamos defendernos con una muralla física y que en su interior no presentaba ningún elemento de desarrollo" (419); por el contrario, hoy Rusia es un país con un fuerte fermento revolucionario en su interior. Por otra parte, de las afirmaciones de los nuestros cabe deducir como máximo la "deseabilidad" de la reconstitución de Polonia; pero "ellos han enseñado a la clase obrera a formarse un criterio propio de las

reales condiciones materiales de la sociedad en su desarrollo, las únicas que pueden determinar si lo deseado es también posible y si lo posible es también históricamente necesario" (420); desde este punto de vista, no existe posibilidad para el proletariado de hacer girar la rueda de la historia en sentido opuesto, frente a un desentendimiento del tema por parte de las clases dominantes tal como de los territorios anexionados a Rusia, a Austria y a Prusia. Pero además, tal como la lógica revolucionaria del proletariado presenta lo que históricamente necesario la lucha por la reconstitución de Polonia. Tales pretensiones "pertenece sobre todo a aquel hermoso tiempo en que la política y revolucionaria por lo mismo es un sentido nacional- entre la misma época y en el cual, entre una inauguración tal como la otra, el país se encuentra en plena fermentación. Sin embargo, tanto la una como la otra pertenecen a un pasado que ha sido mucho olvidado; ya que desde aquel tiempo en la Polonia rusa -corazón de Polonia y foco de toda sublevación nacional- no se ha manifestado ningún hecho, aun limitado, como la eliminación de la explotación y el desarrollo capitalista de la gran industria" (421). En el p. "El proletariado polaco vive en un estado de constante nacionalización, en la constante formación de un ordenamiento político y económico independiente. En el ordenamiento político como en el económico, el país se dirige hacia los círculos del poder. Pero la lucha política por el poder político y económico, en la actualidad, con las condiciones presentes, por lo mismo, tal como plantear una lucha por el poder político y económico, en tres organizaciones de lucha política" (422).

Este es el esquema marxista y crítico de Rosa Luxemburgo. Es preciso distinguir lo posible, lo deseable en abstracto y lo históricamente necesario para el proletariado. En este sentido, la reivindicación nacional puede y debe ser asumida por el proletariado cuando tal programa cabe ordenarlo detrás de una estrategia socialista internacional. Los mismos criterios marxistas que, en otro tiempo, pudieran llevar a sostener la lucha nacional pueden llevar hoy a subordinarla a otros objetivos del proletariado.

Por ahora se trata solo de mostrar cómo Rosa Luxemburgo encuadra, dentro del análisis marxista, su posición ante el tema nacional, aun en contra del "tradicional" enfoque marxista del problema. Y, desde este punto de vista, las posiciones de Kautsky son análogas, aunque difieran radicalmente en la interpretación de los hechos.

Particularmente independiente es el juicio que le merecen a Kautsky en 1917, las posiciones marxistas. Distingue, por de pronto, dos planteamientos distintos de Marx ante el tema nacional: el de la época del Manifiesto y el de la 1ª Internacional y "El Capital"; de estos dos planteamientos es el segundo aquél al que se remite como válido. Pero aun con respecto de éste cabe distinguir la línea teórica correcta y perdurable, el ejemplo histórico cambiante al cambiar las circunstancias y el ejemplo histórico incorrecto, incluso en el análisis marxiano. Por lo que hace referencia a la permanencia de las tesis nacionales de Marx y Engels dice: "Marx y Engels han defen-

dido la subordinación de las exigencias de las naciones particulares a las necesidades de la sociedad moderna en su conjunto, no sólo en lo que concierne a la revolución europea sino en ~~en~~ todos los planos". Y también: "El derecho a la autodeterminación de los pueblos está subordinado a las necesidades del desarrollo social general cuya fuerza motriz más poderosa es la lucha de clase del proletariado" (423). Pero esta línea general tiene ejemplos cambiantes; casos que para Marx y Engels suponían un análisis que, modificadas las circunstancias, no se debía mantener del mismo modo. "Lo que Engels (o Marx) dice de la política de los alemanes y de los magiares 'en una época en que, de un modo general, en Europa, las grandes monarquías se convertían en una necesidad histórica', evidentemente hace referencia al pasado y no a nuestra política contemporánea" (424). Incluso, a veces, los ejemplos se han evidenciado como injustos y falsos. Así, "la caracterización de los eslavos de Austria como 'la escoria de los pueblos' 'que caminan hacia su completa desintegración y desnacionalización' y hasta que ésta no se produzca seguirán siendo necesariamente 'agentes fanáticos de la contrarrevolución' es tan desafortunada como su referencia a América" (425).

Queda expuesto, de este modo, el marco general de la "ortodoxia" marxista de Kautsky y de Rosa Luxemburgo: distinción entre las líneas teórica y estratégica permanentes -subordinación del nacionalismo a los intereses del proletariado- y los análisis históricos, que deben ser modificados, por cambio en las circunstancias, o que incluso pueden ser criticados como falsos.

No obstante este marco "ortodoxo" común, las conclusiones de Rosa Luxemburgo y de Kautsky sobre el tema nacional son muy divergentes. Pero en ambos casos, tanto la crítica a que han sido sometidos desde la escolástica marxista-leninista, como su confrontación con la realidad histórica posterior, hacen necesario que intentemos presentar la estructura de su concepción política.

La compleja reflexión de Rosa Luxemburgo sobre el nacionalismo se configura sobre cuatro niveles: análisis de la realidad, criterios valorativos, determinación de las posibilidades y toma de decisiones.

El análisis que Rosa Luxemburgo hace de la realidad le lleva a unas conclusiones que pueden expresarse del modo siguiente: el panorama histórico muestra una lucha de clases que se produce en una estructura dictatorial burguesa; la lucha contra tal dominación se manifiesta como una práctica que se desarrolla tras la dirección de la clase proletaria; tal práctica se encamina hacia la crisis revolucionaria; pero el objetivo final no se presenta como necesario, sino como tendencial. O, siguiendo sus propios conceptos como una necesidad enfrentada a otra antagónica, lo que hace que existan dos tendencias en lucha y un importante factor de indeterminación histórica. "La dialéctica de la historia progresa en medio de contradicciones y, a cada necesidad, coloca en el mundo a su contraria. El dominio burgués de clase es, sin duda, una necesidad histórica, pero el levantamiento de la clase obrera contra él es igualmente necesario. El capitalismo es una necesidad histórica, pero tam-

bién su enterrador, el proletariado socialista; el dominio mundial del imperialismo es una necesidad histórica, pero igualmente lo es su hundimiento por la Internacional proletaria. En todo momento existen dos necesidades históricas que se enfrentan la una a la otra" (426).

Desde esta "ambigüedad de la historia" (427) debe entenderse la idea nacional de Rosa Luxemburgo, y teniendo en cuenta tal ambigüedad cobrará sentido la misma crítica que pueda hacerse al desajuste entre sus posiciones ante el nacionalismo y el desarrollo posterior de los hechos. En efecto, para Rosa Luxemburgo, dentro del juego de fuerzas en presencia, el nacionalismo es una ideología que emana del cuadro ideológico correspondiente a la estructura burguesa de dominación por lo que, sobre este básico sentido, cabe decir que no puede interpretarse el nacionalismo como ideología proletaria, sino burguesa.

"Partiendo del principio fundamental del materialismo histórico, la posición de los socialistas frente a las cuestiones nacionales depende principalmente de las circunstancias concretas de cada caso que varían considerablemente de país a país y, además, con el correr del tiempo cambian notablemente en el mismo lugar geográfico" (428).

No se trata, por lo tanto, de un principio político de validez general; esto se opondría a la concepción básica del materialismo histórico. Pero esto, aplicado ya a un nivel más general de la lucha de clases en el capitalismo no impide una toma de posi-

ción, en principio determinante: previo al juicio corrector que las circunstancias de cada caso aconsejen, la ideología nacionalista se encuadra dentro de la estructura de dominación burguesa.

En Rosa Luxemburgo, esa ambigüedad de las necesidades históricas exige una toma de posición por parte del proletariado. Para que se cumplan los objetivos revolucionarios no solamente cabe esperar a la realización de las leyes de la historia: es preciso, además, asumir con consciencia y voluntad la tendencia revolucionaria. Pues el pensamiento de Rosa Luxemburgo es el cuadro explicativo, no sólo de una dinámica histórica, sino también de una voluntad de transformación social, esto es, de una política. Hay, por lo tanto, una expresa adhesión a la función de la clase proletaria, y una voluntad de incidir, mediante la práctica, en la tendencia encaminada a provocar la crisis revolucionaria, precisamente para que se logre tal resultado. Ello supone que los valores de la burguesía son los del enemigo de clase y, por lo tanto, son negativos; por el contrario, son valores positivos los de la clase proletaria, sean enunciados como objetivo final -el internacionalismo- sean enunciados como camino hacia ese objetivo -la praxis proletaria-. "En la historia, el socialismo es el primer movimiento popular que se fija como fin, y al que la historia le haya encargado, dar un sentido consciente a la acción social de los hombres, introducir en la historia un pensamiento metódico y, por ello, una voluntad libre"; así, "el socialismo intenta asir su propio destino y apoderarse del timón de la vida social. El que era sujeto pasivo de su historia intenta convertirse en piloto lúcido" (429). Como el navío de Odiseo, "conduci-

do por el viento y el piloto", el proletariado es, al mismo tiempo, producto de la crisis permanente del capitalismo y ejecutor de las tendencias que llevan al capitalismo a la crisis. Esta fusión de ley histórica y voluntad revolucionaria es la que Lukacs observa cuando dice: "la consciencia de clase es la 'ética' del proletariado, la unidad de su teoría y de su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha liberadora muta dialécticamente en libertad" (430).

En este análisis, al nacionalismo, que es una ideología burguesa, se le deberá enjuiciar positiva o negativamente, no desde el cuadro burgués que le da sentido, sino desde su funcionalidad para la práctica del socialismo. Y la autodeterminación, que es la concreción política del nacionalismo, no puede ser considerada como valor positivo para el proletariado, salvo que, circunstancialmente, pueda ordenarse tal objetivo burgués en función de la práctica proletaria.

Esa posición circunstancialmente favorable de Rosa Luxemburgo con respecto del derecho de autodeterminación de algunos pueblos es algo claro en su pensamiento. Pero el rasgo propio que le diferencia de Kautsky es la severidad con que mira tal posibilidad. En efecto, si es posible esta eventualidad, no es fácil que ocurra. Y esto es así porque la perspectiva revolucionaria hace difícilmente conciliables los objetivos burgueses y los proletarios; porque el mismo esto lo no puede entenderse como un campo, ni de armonía, ni siquiera de aceptable convivencia entre las clases; porque el nacionalismo es, además, un pe-

ligroso factor de extensión del poder burgués dentro de los mismos medios proletarios y de debilitamiento del internacionalismo.

J.P. Nettl expone que la defensa de la autodeterminación nacional era, para Rosa Luxemburgo, "el primero de muchos indicios de un oportunismo que ligaba el socialismo al carro del enemigo de clase" (431). Distingue, para ello, entre las peculiaridades nacionales y la instrumentalización burguesa de las mismas, tras el objetivo de constitución de los Estados nacionales. "La nacionalidad, como tal, no se puede considerar, por supuesto, como un fenómeno que sólo corresponde a la fase burguesa, puesto que las peculiaridades nacionales ya existían muchos siglos antes de esa fase. Sin embargo, cuando se trata de los movimientos nacionales como una manifestación de la vida política -las tendencias a crear el llamado Estado nacional- es indudable su vínculo entre éstas y la época burguesa" (432). Las tareas del proletariado consisten, entre otras, "en luchar en defensa de su nacionalidad, como cultura espiritual independiente que tiene todo el derecho a la existencia y al desarrollo" (433). En efecto, la opresión contra la cultura espiritual de la sociedad es "la más odiosa de las opresiones por parte de la barbarie" y el proletariado "como clase revolucionaria, debe sentir y siente la opresión nacional como una herida abierta, como una vergüenza" (434). Pero de ahí no se infiere lo correcto del programa de la autodeterminación nacional. Por el contrario, tal programa responde a un sistema ideológico burgués, que pretende sentar la correspondencia entre nación, derecho del pue-

blo a la autodeterminación y lucha por el Estado nacional.

El concepto de pueblo, para la burguesía, es abstracto e interclasista, precisamente porque a partir de esta idea se asegura el dominio de clases dentro de la nación y del Estado y la quiebra de la solidaridad internacional. La nación no es un campo armónico sino un medio geográfico e histórico de plantearse la lucha de clases. "En una sociedad de clases, el pueblo, como un todo social y político homogéneo, no existe, mientras que sí existen en cada nación las clases sociales con sus intereses y 'derechos' antagónicos" (435). "La socialdemocracia tiene la misión de hacer posible, no el derecho de los pueblos a la autodeterminación, sino el derecho a la autodeterminación de la clase trabajadora, de la clase explotada y perseguida: el proletariado" (436).

Como los intereses de clase son diferentes e, incluso, desde una perspectiva revolucionaria, contradictorios, la socialdemocracia se siente concernida con el tema de la libertad política, pero no con el objetivo político de la autodeterminación estatal. Esto está directamente ligado con la concepción de Rosa Luxemburgo sobre el Estado, como campo de antagonismo y no de convivencia. Para Rosa Luxemburgo la lucha por la conquista de las libertades políticas en el Estado no oculta la función de éste como aparato dictatorial de dominio. Las reglas democráticas burguesas podrán ofrecer plataformas de lucha a la clase trabajadora pero, por sí mismas, no son otra cosa que un medio de asegurar el dominio dictatorial de la burguesía, que junta a su poder directo la capacidad de dominar ideológicamente a la clase trabajadora, por medio de los

valores del Estado de Derecho. Reglas de democracia burguesa y nación como campo de armonía de clases son dos manifestaciones del mismo fenómeno: la pretensión de la burguesía de ofrecer marcos de aceptación de modelos sociales que falsean la realidad dictatorial de su dominación de clase y pretenden romper la dinámica de la revolución.

No existe el pueblo como concepto global y, por lo tanto, no existen, ni el principio de la mayoría, ni el de la unidad nacional. Las "misiones históricas" de las dos clases en lucha, burguesía y proletariado, son antagónicas. La de la burguesía es "la constitución de un estado nacional moderno"; "la misión histórica del proletariado, empero, es la abolición de este estado como una forma política del capitalismo en la que él mismo como clase consciente llega al mundo para establecer el régimen socialista" (437).

Existen, por lo tanto dos sistemas de valores en conflicto: el burgués y el proletario. En conflicto, no sólo porque sean distintos sino porque están en negación mutua, hasta el punto de que la afirmación de uno puede suponer la negación del otro. A medida que la socialdemocracia entra en la trampa de la defensa de la patria burguesa, cuando es conducida al desastre de la guerra, la posición de Rosa Luxemburgo se hace más firme. "En la boca de un socialista, defender a la patria no significa servir de carne de cañón bajo las órdenes de la burguesía capitalista" (438).

Ahora bien, el Estado es el marco político, tanto del poder burgués como de la lucha de clases.

Si el socialismo ha de combatir al poder burgués, tal combate lo ha de llevar dentro del mismo sistema institucional en el que desarrolla su poder el capitalismo. "La existencia de un gran estado moderno constituye una base igualmente necesaria para la lucha de clases contemporánea, y una garantía de la victoria final del proletariado" (439). Precisamente por ello, la reivindicación de la autodeterminación nacional puede ser un señuelo que impida la estrategia de la lucha de clases proletaria. Esto se produce por tres causas: porque la reivindicación del estado nacional se plantee tras la hegemonía burguesa; porque la reivindicación del estado nacional rompa, en beneficio de la autodeterminación de pequeñas nacionalidades, el marco de un gran estado; porque se debilite un principio superior, que es el del internacionalismo proletario.

Desde sus primeros textos hasta los últimos -en particular, hasta el "folleto de Junius"- se produce en Rosa Luxemburgo un cambio en su enfoque de la posición relativa del proletariado frente al Estado y al internacionalismo. En sus obras de la última década del siglo XIX y primera del siglo XX, su oposición a la autodeterminación polaca está ligada a una apuesta por la función emancipadora que el gran estado pueda cumplir, cuando actúe bajo la hegemonía proletaria. "La adopción en el programa del proletariado internacional de la reivindicación polaca... sancionaría para todos los países, del mismo modo que para Polonia, el principio de la organización sobre una base nacional y del objetivo de la liberación nacional y por lo tanto la disolución de la compacta lucha política de

los proletarios de todos los estados en una serie de infructuosas luchas nacionales" (440). El objetivo a seguir es "no perseguir la prácticamente irrealizable reconstitución de un estado de clase polaco... sino, por el contrario, la unificación de todas esas fuerzas del territorio ruso en la lucha dirigida al derrocamiento del zarismo" (441). La práctica internacional de la lucha de clases debe realizarse, por lo tanto, dentro del ámbito de los grandes estados y es en ellos en donde deberá plantearse la batalla. Tras el gran fracaso de la socialdemocracia para hegemónizar su lucha en los grandes estados, Rosa Luxemburgo no corrige su crítica al nacionalismo burgués pero la apuesta por el socialismo se independiza del marco de los grandes estados. Se ha producido, en efecto, "una catástrofe de alcance mundial: la capitulación de la socialdemocracia internacional" (442). La guerra civil se ha revelado como el resultado de dos fuerzas frente a las cuales el proletariado no ha sabido plantear su resistencia: "la constitución de los 'Estados nacionales', es decir, de los Estados capitalistas modernos"; el desarrollo imperialista de los veinticinco años anteriores a la guerra (443). En esta circunstancia, los grandes estados no pueden ser considerados como el campo de la lucha nacional; para el socialismo sería "un verdadero sarcasmo proponer a los Estados capitalistas actuales como expresión de este derecho de libre disposición" (444): el colonialismo es la verdadera negación del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. La apuesta por el internacionalismo se hace, de este modo, más abstracta, pero también más necesaria.

Si tal es el planteamiento ideológico general de Rosa Luxemburgo frente al tema nacional, ello no significa que las opciones concretas no puedan ser, según los casos, divergentes. Ocurre, en efecto, que la praxis proletaria no puede determinarse, ni como el reconocimiento de un movimiento histórico mecánico, ni como un deber-ser formulado a partir de imperativos ideales. En este sentido, la normativa revolucionaria no puede limitarse al enunciado de una serie de preceptos abstractos; consiste, por el contrario, en la orientación de lo posible en la medida en que favorezca las tendencias hacia la revolución. Tal orientación de las posibilidades exigirá favorecer cuanto pueda ir a debilitar el poder burgués en sus puntos estratégicos y cuanto pueda ir a fortalecer el poder proletario. A este nivel es al que Rosa Luxemburgo considera la función potencialmente positiva del nacionalismo. Por una parte, la defensa del derecho de autodeterminación no puede ser un valor político incondicionado, pero sí puede suponer la posibilidad coyuntural de una práctica progresiva, en función de la debilitación del poder internacional burgués. Por otra parte, y por las mismas razones, será siempre preciso subordinar el derecho de autodeterminación (derecho burgués) al internacionalismo proletario.

Todo este cuadro ideológico le lleva a Rosa Luxemburgo a una serie de decisiones concretas, dentro de las cuales la coyuntural defensa del derecho de autodeterminación no juega ningún papel determinante. Por el contrario, es preciso insistir en el fortalecimiento de la organización proletaria; en la lucha de

clases, para la cual -salvo en sus últimos escritos- el marco óptimo es el estatal; en el internacionalismo proletario como objetivo, no sólo final, sino también orientador de la lucha obrera cotidiana. Frente a estas decisiones el nacionalismo, si bien excepcionalmente puede desempeñar una función positiva -en el caso de los pueblos balcánicos, por ejemplo-, debe ser considerado, en general, como un importante factor que opera en contra de la tendencia revolucionaria; como un peligro.

A Rosa Luxemburgo se le ha dirigido el reproche de que los hechos le han quitado la razón. Esto es sólo parcialmente cierto. Es verdad que frases como la ya transcrita -"la prácticamente irrealizable reconstitución de un estado de clase polaco"- revelan una previsión de futuro claramente errónea. Pero, por el contrario, su teoría nacional no se resquebraja por ello, puesto que es una teoría condicionada a la realización de unas tendencias y a la no realización de otras.

Rosa Luxemburgo se enfrenta a una situación histórica en la que, según su juicio, están presentes: un Estado de clase cuya estructura de dominación le hace escasamente participativo y lugar de valores contradictorios; unas reivindicaciones nacionales que apartan a la clase proletaria de dos directrices de acción: la lucha en el marco del Estado y la solidaridad internacional; la posibilidad de una lucha socialista revolucionaria. Pero, por otra parte, es perfectamente consciente de que la "necesidad histórica" no existe con la rigidez de las necesidades lógicas o de las naturales; se trata más bien de tendencias que pue-

den realizarse y que pueden fracasar.

Si no se realizaron las tendencias, a esta conclusión cabe llegar: a) o bien porque el análisis de Rosa Luxemburgo era equivocado y, en realidad, el antagonismo sin posibilidad de pacto entre las clases y la inminencia de la revolución no se derivaban de un lúcido análisis de la realidad; b) o bien porque el análisis era real, pero las decisiones revolucionarias no se adoptaron, como ella misma lo denunció en su Folleto de Junius;^{c)} o bien porque, en la medida en que las tendencias revolucionarias se realizaban, el sistema revelaba su capacidad de recomponer sus relaciones de fuerza, por ejemplo, generalizando en beneficio de toda la sociedad civil valores de la estructura dominante, ampliando a todas las clases los elementos positivos del Estado de Derecho o del nacionalismo. Es un juego vano intentar reconstruir ahora la historia para interpretar, bien que Rosa Luxemburgo se equivocó; que acertó, pero sólo cuando preveía la real posibilidad que tenía la socialdemocracia de perder la revolución; o que, al mismo tiempo que iba acertando, las tendencias se iban también modificando. Lo cierto es que, sea cual fuere la causa que llevó a la modificación de las circunstancias de hecho, el cuadro de valores revolucionarios y las posibilidades abiertas a la socialdemocracia quedaron también definitivamente alterados. Los valores democrático-burgueses, antagónicos de los proletarios en la circunstancia estudiada por Rosa Luxemburgo ¿lo siguen siendo ahora? ¿o bien son los valores que debe hacer propios el movimiento proletario en su práctica de conquista y transformación, y no de des-

trucción, del Estado de Derecho? La autodeterminación nacional ¿no ha pasado así a ser un objetivo positivo de la práctica socialista?

La axiología debe elaborarse, en forma concreta, como una orientación de la práctica política, dadas las circunstancias históricas. Esto supondría que, manteniendo la coherencia del análisis de Rosa Luxemburgo, el antagonismo entre la práctica obrera y la burguesa, que ella ponía de manifiesto desde su perspectiva, podría haber cedido ante una lucha de clases a llevar a cabo dentro de un Estado y una sociedad civil más participativos. Aunque bien es verdad que, en una práctica revolucionaria, la axiología tiene también un campo autónomo de manifestación; aunque la realidad social y política se haya hecho más participativa -por obra de la derrota del movimiento obrero, diría Rosa Luxemburgo- el valor revolucionario puede manifestarse como posibilidad utópica. No es fácil, en tal circunstancia, que pueda derivarse, del cuadro mental de Rosa Luxemburgo, ninguna aceptación del nacionalismo que no vaya acompañada de la profunda crítica de su particularismo y que no se armonice en objetivos finales de internacionalismo proletario y de supresión del Estado.

Paradójicamente, el cuadro ortodoxo de Kautsky es análogo al de Rosa Luxemburgo, aun cuando las consecuencias políticas que de él se derivan difieran radicalmente.

¿Qué es la nación, para Kautsky? "Esencialmente una idea burguesa"; surgida del crecimiento de la burguesía comercial, supone el criterio ideológico tras el que se sigue revelando el interés de la burguesía. "La burguesía moderna y la moderna nacionalidad brotaron del mismo suelo y el desarrollo de una promovió el desarrollo de la otra" (445).

El proletariado está, frente a la realidad nacional, en una posición ambigua e inestable. En efecto, su creciente influencia y entidad social en las naciones modernas hace que se constituya "cada vez más en el núcleo de la nación, por su número, inteligencia y energía; hay cada vez mayor coincidencia entre los intereses del proletariado y los de la nación. De este modo una política adversa a la nación sería el suicidio puro por parte del proletariado" (446).

Sin embargo, el objetivo proletario es, además de aceptar su función de núcleo de la nación, comprender que esta realidad burguesa ha de ser superada. Del mismo modo que la nación es el resultado de la transformación social de la sociedad tradicional, por obra, principalmente, de la burguesía comercial, el internacionalismo proletario señala la dirección de la transformación futura de las estructuras nacionales. La misma función unificadora de la lengua nacional se superará por la "necesidad de una lengua universal", "síntoma de la necesidad de unificar las naciones de la civilización moderna en un único ámbito económico, de echar por tierra las barreras nacionales" (447).

Con tal perspectiva, la actitud ante los nacionalismos nuevos, que surgen en el seno de los estados modernos, es más bien recelosa. El nacionalismo como proceso de transformación social no se ha limitado a una conciencia de comunidad; ha dado lugar a los "estados nacionales". Pero la autodeterminación nacional, como derecho de una nación a constituirse en Estado, no es un derecho absoluto. Es, primero, una simple tendencia histórica; más tarde, en la medida en que se expresa dentro del orden de la burguesía, es derecho burgués. Para el proletariado es también un derecho, pero en tanto en cuanto el proletariado es el núcleo de la nación. Ahora bien, la idea de nación, de la que el proletariado es núcleo, es cambiante. "La nacionalidad es una relación social que se modifica continuamente y que bajo circunstancias diversas posee un significado muy distinto; es un Proteo que se nos escapa de las manos cuando queremos apresarlos" (448). Pues la misma lógica que ha llevado a las naciones a superar las formas prenacionales es la que está operando ya hacia formas supranacionales, más acordes con el internacionalismo proletario. Si la tendencia al Estado nacional no se ha cumplido en algunos casos, como el del Imperio austro-húngaro, el interés del proletariado puede muy bien actuar en contra de la desmembración.

Los cambios históricos colocarán a Kautsky en posiciones distintas frente al fenómeno de la autodeterminación de las nacionalidades del Imperio. La subordinación a la organización federal del Imperio se cambia más tarde en una actitud mucho más matizada, que prevé la quiebra del Imperio, lo cual es, más tar-

de, un simple hecho a constatar. Pero en todo caso, tanto la defensa federal del Estado como la aceptación de los nuevos Estados debe hacerse, para la óptica del proletariado, mediante la "síntesis entre nacionalidad e internacionalidad". "Una vez que el proletariado conquiste el poder político, junto con las diversas tradiciones legadas del pasado caerán también las fronteras estatales"; "los Estados Unidos de Europa sólo serán posibles con la victoria del proletariado"; en tales circunstancias ¿qué hace una confederación de estados dentro de otra? "Austria misma se volverá entonces supérflua" (449).

4.5.- La teoría nacional de los bolcheviques.-

El debate sobre el problema nacional de los austromarxistas, de Rosa Luxemburgo y de Kautsky, influyó notablemente en la discusión sobre las nacionalidades en el Imperio ruso. Ya desde el congreso de Brünn las tesis nacionales que se planeaban en la parte austríaca del Imperio causaban una fuerte influencia sobre las teorías de los socialistas caucásicos y sobre las del Bund judío. De todas formas, la influencia se fué haciendo más determinante a medida que las tesis extraterritorialistas cobraron vigor. Desde el congreso de 1903, el Bund había reivindicado el derecho a ser el único representante del proletariado judío de Rusia (*). La retirada del Bund del partido socialdemó-

(*) El Bund no era, sin embargo la única organización del socialismo nacionalista judío, en Rusia. El partido obrero social-demócrata judío "Poalei Sion" se enfrentó con lo que estimaba el "cosmopolitismo" de los "iskristas" judíos y el "cultu-

crata ruso, al negársele este derecho, dió la mayoría a la fracción bolchevique frente a la menchevique, en la histórica discusión sobre organización del partido

ralismo" del Bund. El "Poatei Sión" defendía la tesis nacional territorial del sionismo. Su ideólogo más importante fué Ber Borojov. Borojov, para defender su tesis de la autonomía territorial en Eretz Israel se tuvo que enfrentar, inclusive dentro del movimiento proletario judío con otras tesis territoriales distintas a la de la concentración en la patria histórica.

El pensamiento de Borojov (que influye hoy en las tesis del Partido israelita Mapam) se sostiene sobre la idea de que existen, en la fase del capitalismo, dos tipos de agrupaciones paralelas: los grupos en que la humanidad se divide según la diferencia en las condiciones de la relativamente separada producción (estados, familias, pueblos, naciones); y los grupos en que se divide la sociedad según su diferente relación con los medios de producción (clases).

Las "condiciones de producción", diferentes en distintos lugares, han originado formas distintas de plantearse las "relaciones de producción". Estas condiciones son el territorio, el clima, la raza, la historia, la vecindad, etc. El nacionalismo es el sentimiento que se crea por causa de las mismas "condiciones de producción".

Para Borojov, sin embargo, la existencia

que tuvo lugar en dicho congreso.

Por otra parte, además de los planteamientos del Bund judío y de los nacionalistas caucásicos, el partido social-demócrata polaco se encuentra también dividido por el problema nacional y es lugar de enfrentamiento de tesis totalmente opuestas. Frente a las tesis extremadamente nacionalistas de los socialistas "fraks", Rosa Luxemburgo se opone al planteamiento nacional polaco y defiende que la realización del socialismo ha de pasar por el abandono de la reivindicación nacional de Polonia.

Las tesis nacionales de los bolcheviques se habían ido constituyendo, sin embargo, desde antes de estos amplios debates. Desde el Congreso fundacional del Partido social-demócrata ruso, en 1898, se había proclamado el derecho a la autodeterminación nacional.

de las clases en lucha, dentro de una nación, plantea también una posición combativa en la forma de entender el nacionalismo de las diferentes clases. Pero esto no impide que, junto al sentimiento de la "comunidad de clase" internacional, exista el de la "comunidad nacional" entre diferentes clases.

La tesis es difícilmente sostenible dentro del rigor lógico del pensamiento marxista. En efecto el marxismo pretende la desaparición de las clases, tras el triunfo de la clase trabajadora y su pretensión de exclusividad. Esto es totalmente contradictorio con la defensa de una comunidad nacional que suponga un pacto de clases (450).

Esta afirmación se reitera en el Segundo Congreso -Bruselas, 1903-, en el que ya se manifiesta la posición de Lenin, sobre el problema nacional, tanto en relación con la organización del partido, como en relación con el Estado. La nación, para Lenin, tiene una base territorial, y ello supone el derecho a la plena autodeterminación sobre el territorio, inclusive el derecho a la plena separación. El partido, por el contrario, ha de estar centralizado en su lucha por el poder, lo que significa que su organización dentro del Estado es unitaria. Frente al Bund judío, significaba esto la desarticulación de sus dos tesis políticas más importantes: la del nacionalismo cultural no territorial -tesis gemela a la del austromarxismo- y la de la organización política autónoma.

La tesis de Lenin se formula, en un primer momento, solamente en una de las dimensiones del problema nacional: la organizativa. En el pensamiento de Lenin el problema nacional es, sin embargo, más complejo. Por un lado se relaciona con el problema de la organización política; por otro con el de la clase proletaria; por otro, con el del pueblo nacional. Estos tres niveles de análisis suponen que el militante de la organización revolucionaria puede defender el pleno derecho de una nación a la secesión, aún cuando, en cuanto miembro de la clase trabajadora, se oponga al ejercicio secesionista de este derecho y, en cuanto militante del partido bolchevique, no pueda defender posturas fraccionales dentro del partido. Tras la Revolución de Octubre se pudo percibir en algún

caso hasta dónde llevaban estas contradicciones. En el caso de Finlandia, por ejemplo, el bolchevique finlandés pertenecía a la misma organización política que el gran-ruso; en cuanto miembro de la organización del proletariado, debía tener plena conciencia de que la lucha del internacionalismo proletario exigía la solidaridad con la Revolución soviética, aún cuando esto no impedía la defensa de la tesis de la igualdad entre las naciones y la de la lucha contra todo tipo de opresión nacional; finalmente, en cuanto miembro del pueblo finlandés, tenía que respetar el derecho a la secesión de esta nación.

Estos tres niveles se entrecruzan, como es natural. En efecto, en la medida en que la clase trabajadora es sustituida por su vanguardia -el partido bolchevique-, la peculiaridad de las decisiones de la clase desaparece tras la de su representante -el partido-; por el contrario, en la medida en que se razona que la sustitución es un expediente temporal, y en que una de las fundamentales tareas revolucionarias consiste en la incorporación de las masas trabajadoras a los trabajos revolucionarios, la voluntad de la clase trabajadora podrá expresarse, por encima de la centralización administrativa del partido. Y además, en la medida en que la revolución se entienda como un proceso de institucionalización del orden de la burguesía, esto es, en que se proyecte como una revolución democrático-burguesa, aunque dirigida por los proletarios, la afirmación del derecho nacional a la secesión aparecerá como algo distinto a su ejercicio por el pueblo trabajador; por el contrario, cuando

la revolución se entienda como revolución socialista, el único pueblo nacional será el pueblo trabajador, y sus opciones políticas nacionales coincidirán con sus opciones de clase.

El otro plano de la consideración nacional de los bolcheviques, que contribuye a dar complejidad a su línea política, es el de que la libertad nacional -derecho a la secesión, pero no necesaria utilización de este derecho- no debe ser confundido con el de la igualdad nacional -oposición a la opresión-, lo cual es siempre un programa obligado tanto para el partido como para la clase trabajadora.

Este cuadro de discusión aparece relativamente simplificado antes de 1917, si tenemos en cuenta que el pensamiento bolchevique sobre la revolución es el de que la revolución programada es la democrático-burguesa. En efecto, las diferencias de los bolcheviques y de los mencheviques radican, fundamentalmente, en la función dirigente que los primeros atribuyen a las clases trabajadoras obrero-campesinas, así como en el ritmo revolucionario del proceso político. Pero el objetivo, que pretenden, tanto unos como otros, es el de provocar en Rusia la revolución burguesa. Entonces es claro que el programa nacional es un objetivo burgués, a sostener por el "pueblo nacional", que no coincide, con el "pueblo trabajador". Y el partido bolchevique defiende el programa nacional, en cuanto dirigente de la revolución, pero no en cuanto socialista. Solamente porque el proletariado, como clase hegemónica -dirigida por su vanguardia, el partido- encarna, no sólo los intereses de su clase, sino los de la revolución, el programa de la autodeterminación es un programa revolucionario. Lo cual no impide que el proletariado, haga pesar su fuerza para

impedir que la autodeterminación nacional se ejercite en contra del interés internacional del socialismo.

Frente a la organización del partido, la dialéctica que se presenta es la que Carr llama de "todo o nada" (454). Si un pueblo nacional ejercita el derecho, que el proletariado y su vanguardia deben respetar, de la separación, entonces el partido revolucionario que se constituya deberá tener una total independencia organizativa con respecto del partido bolchevique. Si no ejercita este derecho, la lógica del partido revolucionario es la de conservar la organización centralizada y unitaria y el programa nacional será, fundamentalmente, el de la lucha contra todo tipo de opresión y el de la defensa de la más absoluta igualdad entre las naciones integradas políticamente en el mismo estado.

Hasta 1917, el pensamiento bolchevique sobre la nación -fundamentalmente influido por las tesis de Lenin- se construye sobre los polos de la organización y de pueblo nacional. Más tarde, después de la Revolución de Febrero, y sobre todo, de la de Octubre, el concepto de pueblo trabajador comienza a adquirir más autonomía e importancia. Pero ello no quiere decir que, explícita o implícitamente, no sea pieza necesaria para analizar la idea nacional bolchevique.

La discusión organizativa es la que excluye al Bund del Partido Revolucionario. Pero el Bund, no solamente queda excluido porque una organización autónoma es inaceptable para la tesis del centralismo organizativo. Lo es también porque su ideología nacional

es incompatible con el pleno derecho de cada pueblo nacional a autodeterminarse sobre un territorio.

Si tras las tesis nacionales austríacas estaban el Bund, o los partidos socialdemócratas letón o caucásico, entre los bolcheviques era más frecuente otra herejía: la polaca, que tenía como máximo exponente a Rosa Luxemburgo. Sus posiciones ante el problema nacional son las de considerar a los nacionalismos como producto de la ideología burguesa -en esto no se diferencia básicamente de las tesis de Marx, de Lenin o de Stalin- y a partir de ahí juzgar que los intereses del proletariado están en contra de un derecho burgués como es el de la autodeterminación de los pueblos.

Esta actitud es compartida por una buena parte de los bolcheviques. Desde el Congreso fundacional del Partido, la tesis leninista de la plena autodeterminación de las naciones había sido vista con recelo por los bolcheviques; recelo, por otra parte, compartido por los grupos nacionalistas del imperio ruso, que no creían en la sinceridad de las tesis de Lenin. No obstante, la autoridad de éste se impuso hasta el momento de la revolución de Octubre. Entonces, ante el hecho nuevo de que la revolución no era la nacional-burguesa, sino la proletaria, rebrotó un modo de pensar que había permanecido en estado latente entre los bolcheviques. Piatakov -alineado tras las tesis luxemburguistas- o Bujarin -defensor del derecho de autodeterminación del proletariado- son muestras de las viejas tendencias renacidas.

Frente a una y otra tendencia, Lenin va cons-

tituyendo su teoría nacional del derecho de las naciones a la plena autodeterminación. La teoría, casi desde el comienzo, es formulada con un cierto doctrinarismo compatible con una visión estratégica del problema, ambos habituales en los planteamientos políticos de su autor. Solamente la necesidad posterior de cambios tácticos, como respuesta a acontecimientos nuevos, da a las posiciones teóricas de Lenin la fluidez precisa. Sin embargo, este doctrinarismo teórico ha sido entendido, a veces, desde fuera del pensamiento bolchevique, como simple oportunismo no sincero, visto desde la diversidad de aplicaciones tácticas posteriores que llevó el Estado soviético.

En resumen, habría que hacerse esta pregunta, de difícil respuesta; ¿Cuál es la razón de que Lenin formule, lapidariamente, su doctrina de la autodeterminación, como derecho burgués, que los proletarios deben apoyar, a la plena disposición de un territorio por su "pueblo nacional"? ¿Se trata de que su teoría es que todo país debe desarrollar su fase burguesa, lo cual implica su autodeterminación nacional? Esta es, a veces, la drástica consecuencia que cabe extraer de sus incommovibles tesis. ¿Se trata de que su teoría es que, en países como Rusia y, en general, la Europa oriental, la revolución nacional acelera el proceso de desarrollo político burgués, el cual es juzgado necesario? Probablemente, en una interpretación sistemática de la teoría de Lenin, es ésta la conclusión correcta ya que, aunque haga en algún momento afirmaciones generales que abarcan a todos los países, su exposición teórica se concentra en este punto en aquellos países que directamente le conciernen, como son Rusia y Europa Oriental. ¿Se trata de

que su teoría es una estratagema para atraerse a los grupos burgueses nacionalistas de las nacionalidades no gran-rusas del Imperio?

Esta última hipótesis -la enarbolada, en general, por los análisis posteriores de los teóricos antileninistas- parece, en su crudeza, más aplicable a bolcheviques como Stalin, o como Bujarín, Preobrajenski o Piatakov, que al mismo Lenin. Y, sin embargo, tampoco debe desecharse en el caso de éste, a condición de que se matice suficientemente. En efecto, Carr -de quien no puede decirse que sea un escritor antileninista- dice que "el reconocimiento total del derecho de secesión no solamente capacitó al régimen soviético -como ninguna otra cosa lo hubiese hecho- para dominar el torrente de un nacionalismo desintegrador, sino que levantó su prestigio muy por encima del de los generales 'blancos' que, criados en la tradición panrusa de los zares, se negaban a toda concesión a las nacionalidades vasallas. En las zonas fronterizas donde predominaban elementos que no eran rusos, o que no eran gran-rusos, y donde se jugaron las campañas decisivas de la guerra civil, este factor habló muy en favor de la causa soviética" (452). Esta observación parece ser el reconocimiento de una genial estrategia política conscientemente planteada desde el Segundo Congreso del Partido de los Obreros Social-Demócratas, de 1903 (*), que agrupa las fuerzas nacionalistas no gran-rusas a las fuerzas

(*) Plejanov se opuso, sin éxito, a la propuesta de Lenin de reconocer el derecho de autodeterminación de todas las naciones que entraban en la composición del Estado; quiso sustituir "Estado" por "Im-

revolucionarias en los duros años que siguieron al establecimiento del poder bolchevique; una estrategia paralela -acaso más genial- a la del pacto obrero-campesino tras la política del reparto de tierras.

La principal objeción que cabría dirigir a la hipótesis de la mera maniobra estratégica se sostiene en la médula del pensamiento de Lenin, para quien teoría política y planeación estratégica son inseparables. Responde a la originalidad de su actuación revolucionaria que es, fundamentalmente, la de ser el "normador" de la revolución. Como marxista, concibe a la historia como un proceso sobre el que los hombres pueden alcanzar un grado de comprensión y, a partir de ahí, prever los cambios sociales. Pero para Lenin el partido revolucionario -y, en el partido, él- dictaba, hasta cierto punto, las leyes que todo revolucionario debía acatar para modificar el proceso histórico, esto es, para producir la revolución. La teoría de la revolución es, pues, para Lenin, en cierto modo, el tratado que tiene por objeto analizar y explicar las leyes de comportamiento político que dicta la sección bolchevique del Partido Social-Demócrata y, luego, el Partido Comunista.

Sobre estas bases, la programación del derecho (burgués) de la autodeterminación, que alcanza hasta la separación, es, al mismo tiempo, planeación estratégica y teoría política. Pues el modo como Lenin concibe que ha de producirse la revolución socialista es cumpliéndose las normas que el partido revo-

perio", para que el término se refiriera solamente al Estado zarista y para evitar el desmembramiento de Rusia en la nueva república que se estableciera.

lucionario dicta. Sin partido revolucionario, no hay posibilidad de que el proletariado acate el derecho del pueblo nacional burgués a autodeterminarse nacionalmente; y, sin partido revolucionario, no hay tampoco posibilidad de que el proletariado acate unas normas de comportamiento que le separen de la burguesía.

Hay, pues, dos niveles de reglas que el partido dicta. El primero es que la vanguardia del proletariado, y el proletariado mismo, en cuanto siga a su vanguardia, están obligados a respetar el derecho de los pueblos nacionales con predominio burgués a la autodeterminación plena contra el imperio zarista. Finalidad de estas reglas: favorecer la descomposición del régimen zarista; lograr la revolución democrático-burguesa; obtener una función hegemónica del proletariado dentro del pacto burgués-proletario; acaso -según Carr- evitar que, en el futuro, la descomposición del régimen zarista ocasione la desmembración del estado.

El segundo nivel de reglas que dicta el partido es que la vanguardia del proletariado, y el proletariado mismo, en cuanto siga a su vanguardia, están obligados a comprender el derecho a la autodeterminación como un derecho burgués y, en consecuencia, a influir para que la autodeterminación se concrete en la forma que más favorezca la futura revolución socialista y el internacionalismo proletario. Finalidad de estas reglas: diferenciar los objetivos del proletariado de los de la burguesía; influir hegemónicamente en las decisiones del pueblo nacional; lo-

grar la revolución socialista; favorecer el proceso de unificación futura de naciones libres.

Toda esta construcción doctrinal-política está edificada sobre la diferenciación teórica y cronológica entre revolución democrático-burguesa y revolución socialista. Esta diferenciación es un axioma para todo el grupo bolchevique (como para el resto de los socialistas rusos, con matizaciones en el caso Trotsky), hasta las "Tesis de Abril", de Lenin. Hasta entonces Lenin había mantenido que el objetivo político a conseguir era, en primer lugar, la revolución burguesa, la cual se lograría con la hegemonía del proletariado y mediante la acción revolucionaria y socialista; para que operara la revolución socialista era preciso, además de la revolución burguesa previa, el apoyo del campesinado y el de la revolución socialista europea, principalmente de la alemana (453).

Sin embargo, el 4 de abril de 1917, al día siguiente de su llegada a la estación de Finlandia, de Petrogrado, leyó Lenin por primera vez sus "Tesis de Abril". En ellas proclama (segunda tesis) que "la peculiaridad del momento actual en Rusia consiste en el paso de la primera etapa de la Revolución, que ha dado el poder a la burguesía por carecer el proletariado del grado necesario de conciencia y organización, a su segunda etapa, que debe poner el poder en manos del proletariado y de las capas pobres del campesinado" (454). La revolución democrático-burguesa quedaba, pues, liquidada, en el pensamiento bolchevique, apenas nacida. Ahora se trata ya de la revolución socialista.

Para la ideología nacional este cambio resulta trascendental. La nación, como autodeterminación del pueblo, en una estructura burguesa, queda sustituida por la autodeterminación del pueblo, en una estructura socialista. Los conceptos de pueblo, los de derecho burgués y los de interés del proletariado quedan alterados en la nueva realidad. Por eso la ideología socialista de la nación ha de ser entendida de modo radicalmente distinto antes y después de la revolución socialista.

La teoría-plan estratégico de Lenin, sobre la nación, puede someterse a dos críticas, desde sus propios supuestos. La primera, que es, en esencia, la de Rosa Luxemburgo, es la de examinar si cumple con sus propios objetivos. Si favorece la descomposición del régimen zarista; si facilita la revolución democrático-burguesa; si atribuye una función hegemónica al proletariado; si está a favor del desarrollo del proceso revolucionario socialista; si favorece el proceso de unificación de las naciones libres. Rosa Luxemburgo niega que la teoría nacional de Lenin haya cumplido estos objetivos y, realmente, en algunos casos, los hechos parecen apoyarle (Ucrania, Lituania, Estonia, Finlandia, por ejemplo). Pero, en general, seguramente habría que estar de acuerdo con Carr, quien tiende a ver en el nacionalismo de Lenin uno de sus aciertos más geniales.

La segunda crítica que puede presentarse a la teoría de Lenin, también desde sus propios supuestos, es la de si puede mantenerse, con coherencia, sin modificaciones, desde una perspectiva estratégico-teórica

distinta de la revolución burguesa; si no hay una cierta rigidez doctrinaria después de las "Tesis de Abril", cuando el programa ha cambiado de burgués a socialista. Una rigidez que se manifestaría en la resistencia de Lenin a cambiar el concepto de autodefinición del "pueblo nacional" por la del "pueblo trabajador". Esto supone, naturalmente, que se siguen reconociendo "derechos burgueses" inclusive después de la revolución socialista.

Posiblemente, el no marchar por la vía que Bujarin proclamaba (455), del claro reconocimiento de que, tras la revolución socialista, el único pueblo que tiene derecho a autodeterminarse es el "pueblo trabajador" da una cierta incoherencia a la doctrina nacional bolchevique, a partir de 1917. Incoherencia que se manifiesta en el carácter contradictorio de algunas políticas y disputas como las que enfrentaron a Stalin y Lenin, sobre Georgia o a los bolcheviques con las nacionalidades musulmanas del Estado soviético.

La ideología bolchevique sobre la nación puede exponerse diferenciándola en tres etapas: la primera, desde el primer Congreso del Partido Socialdemócrata hasta 1912; la segunda, desde 1912 hasta el triunfo de la Revolución; la tercera, después de la Revolución. Durante las tres etapas se mantienen los mismos principios teóricos; sin embargo, son perceptibles notables diferencias. La primera etapa está atravesada por una preocupación dominante, que es la de sentar las bases del partido revolucionario; la segunda, una vez establecida la estructura interna del

partido, es una época de programación de una política nacional, que tienda a favorecer la toma del poder; en la tercera etapa, tras la conquista del poder, las preocupaciones centrales serán la de solucionar el problema nacional en un estado socialista y la de proyectar el programa de autodeterminación fuera del cuadro del estado soviético. Indudablemente, desde el punto de vista de la ideología nacional, las etapas segunda y tercera son las significativas.

Ya hemos indicado que el derecho a la autodeterminación nacional se proclamó en el manifiesto inicial del Partido de los Obreros Social-demócratas rusos, en su Congreso fundacional de 1898. En el Segundo Congreso, de 1903, se reconoció por insistencia de Lenin y contra Plejanov, que juzgaba excesiva la fórmula, el "derecho de autodeterminación de todas las naciones que entraban en la composición del estado".

Sin embargo, antes del traslado de Lenin a Polonia, en el verano de 1912, y antes del conflicto con Rosa Luxemburgo sobre el tema nacional, el problema no había suscitado profundos análisis teóricos. Más bien se trataba de una proclamación programática que servía de garantía de que los objetivos de la política revolucionaria no eran los mismos que los de la organización del partido. En efecto, la lucha de Lenin, en este período, es la de lograr un partido unitario y centralizado para toda Rusia, lo que juzga que es indispensable para la constitución de una vanguardia revolucionaria; este modelo de partido no puede ser nunca, sin embargo, el modelo del estado de la revolución democrático-burguesa, pues Rusia, tras el triunfo de la revolución, ha de permitir y promover la expresión

de la autodeterminación plena -incluso la secesión- de sus diversas naciones.

En el primer período, la tesis nacional aparece como un trasfondo programático. Las tesis organizativas unitarias son las fundamentales. Es la época de "¿Qué hacer?" (1902) y de "Un paso adelante, dos pasos atrás" (1904). Por encima de las organizaciones locales se impone la necesidad de la organización centralizada, del "Estado Mayor de especialistas" que asuman la dirección política de los objetivos revolucionarios, inclusive de los nacionales. "Nosotros, Partido de lucha contra toda opresión económica, política, social y nacional, podemos y debemos encontrar, reunir, formar, movilizar y poner en marcha un tal ejército de hombres omnisapientes" (456).

Ni siquiera en la obra táctica fundamental de la época -en "Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática"- el problema nacional aparece analizado.

Hay que esperar, decimos, al año 1912 y, sobre todo, a 1913, para que el pensamiento nacional bolchevique se explicita, en las obras de Stalin y de Lenin.

En esas circunstancias, Lenin envía a Austria a Stalin, Bujarin y Troyanovski para que redacten una ponencia sobre las nacionalidades, estudiando las discusiones nacionales de los socialistas austriacos. De este viaje surge el conocido trabajo de Stalin "El marxismo y la cuestión nacional", escrito en 1913. En el mismo año escribe Lenin sus "Notas críticas sobre la cuestión nacional", y en el siguiente año su trabajo "Sobre el derecho de las naciones a la autode-