

NI HÉROES NI PATRIOTAS. EL DISCURSO DE LA CIUDADANÍA COMO MODELO PARA CONSTRUIR SOCIEDADES MULTICULTURALES

AUTOR

Carmelo Moreno del Río
Departamento de Ciencia Política y de la Administración
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)
Barrio de Sarriena, s/n
48940 Leioa
Vizcaya

Tfno: (34) 94.601.5131
Fax: (34) 94.601.5140
Mail: carmelo.moreno@ehu.es
Website: <http://www.ehu.es/euskobarometro>

RESUMEN

Este artículo pretende comparar tres modelos teóricos de ciudadanía: el modelo del héroe, el modelo del patriota y el modelo del ciudadano. Se analizan características básicas, presupuestos ideológicos, formas de ver la vida de cada uno de ellos, en suma, ventajas e inconvenientes de cada uno de ellos. Tras hacer un análisis crítico de los dos primeros, se plantean los retos y las oportunidades de apostar por la vía de la ciudadanía como modelo para construir sociedades multiculturales y políticamente tan desestructuradas como la vasca.

PALABRAS CLAVE

Heroísmo / Patriotismo / Nacionalismo / Ciudadanía / Teoría Política / Kymlicka / Comunicación Política / Política Vasca

MORENO, Carmelo (2003): "Ni héroes ni patriotas. El discurso de la ciudadanía como modelo para construir sociedades multiculturales", *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, vol. 35, pp. 165-189.

NI HÉROES NI PATRIOTAS. EL DISCURSO DE LA CIUDADANÍA COMO MODELO PARA CONSTRUIR SOCIEDADES MULTICULTURALES

Introducción

[165] El 12 de Julio de 1997 era asesinado por ETA en la localidad guipuzcoana de Lasarte el concejal del PP Miguel Angel Blanco, dos días después de haber sido secuestrado y convertido en objeto de una burda maniobra por parte de la organización terrorista, que trató de negociar el imposible canje de su vida a cambio de la vuelta de todos los presos de ETA a las cárceles del País Vasco en el plazo de 48 horas. La conmoción política y ciudadana que despertó este suceso, con manifestaciones masivas a favor de la vida de este concejal -que sin embargo no pudo ser salvada- constituyó un momento histórico en la aplicación del terror de ETA contra la sociedad vasca. Este atentado provocó un salto cualitativo en la rebelión de la ciudadanía vasca, que [166] desembocó en el llamado *Espíritu de Ermua* y que, como señalan numerosos autores (Aranzadi, 2001: 578; Uriarte, 2001), merece ser recordado entre otras cosas porque puso a Euskadi al borde de un verdadero enfrentamiento civil entre los nacionalistas vascos por primera vez desde el inicio de la democracia, lo cual explica en buena medida la evolución de los acontecimientos sociales y políticos de la historia vasca a partir de ese momento.

Como es fácil imaginar, los argumentos y los discursos que se escucharon aquellos días de julio en el País Vasco fueron múltiples, muy variados y muy contrapuestos. Sin embargo, es curioso comprobar cómo en situaciones tan extremas como aquélla ciertas afirmaciones aparentemente dispares suelen estar unidas por una enigmática equivalencia. Comparemos, por ejemplo, las dos siguientes opiniones. La primera es una petición realizada por la madre de un preso de ETA antes de cumplirse el ultimátum de muerte contra Miguel Angel Blanco; en esta petición imploraba a su hijo a que condenara la locura de sus compañeros de lucha y, en un gesto de valor heroico, rechazara dicho ultimátum como señal de que la vida de Miguel Angel era más importante que las luchas patrióticas por las que él había luchado durante tantos años y pagado con la cárcel. La segunda opinión son unas palabras pronunciadas por Consuelo Garrido, la madre del propio Miguel Angel Blanco, quien, tratando de explicarse y consolarse por la tragedia de aquella muerte, llegó a afirmar que la muerte de su hijo no había sido inútil porque había servido para que la gente saliera a la calle a *luchar* para conseguir la convivencia en *paz* en el País Vasco. Al recordar ahora estos dos testimonios sorprende analizar su similitud, ya que en ambas aparece la voz de dos madres, doloridas por la trayectoria vital de unos hijos

comprometidos en la actividad política para defender un modelo concreto de *patria* para Euskadi, pero al mismo tiempo esperanzadas con la posibilidad de que sus hijos puedan recibir de alguna manera la consideración de *héroes* en la memoria colectiva de la *ciudadanía* vasca. En cierto modo, recuerdan la trágica historia de esa mujer espartana que narra Rousseau al inicio del *Emilio*, quien se muestra eufórica porque sus hijos, aunque muertos en el campo de batalla, han contribuido a la victoria final de Esparta; según Rousseau, esta mujer debe ser calificada como una ejemplar Ciudadana (Del Aguila, 2000: 157).

Estos testimonios ponen de manifiesto una visión generalizada que existe en la opinión pública, especialmente en la sociedad vasca, acerca de la relación extremadamente intrincada, difícil, y en ocasiones perversa, que existe entre los conceptos de héroe, patriota y ciudadano a la hora de definir el carácter político de las personas que viven en comunidades como el País Vasco. Es preciso, por esta razón, tratar de analizar en qué medida es posible hacer una diferenciación de estos conceptos, dado que cada uno contiene una visión muy diferente sobre la manera de cómo es posible y deseable articular un modelo de convivencia política en una sociedad multicultural como es la vasca. En las líneas que siguen a continuación vamos a tratar de indagar cuáles son los fundamentos ético-normativos y político-prácticos que sirven para explicar estos tres grandes tipos de discursos que pueden existir a la hora de organizar la convivencia política: el discurso del héroe, el discurso del patriota y el discurso del ciudadano. Tras observar los argumentos y, sobre todo, las críticas que merecen los dos primeros, planteo la conveniencia de apostar por el discurso del Ciudadano como el modelo más apropiado para establecer la convivencia política en el País Vasco.

El discurso del héroe

[167] Como modelo a imitar, el héroe es un tipo de persona que ha gozado de una amplia trayectoria en la historia de Occidente. Históricamente, el heroísmo político se ha basado en la exaltación de un Yo autónomo como el símbolo básico de cualquier organización social; a través de esta figura se glorificaba la singularidad y la excepcionalidad del ser humano concreto sobre el conjunto colectivo de las instituciones políticas y, en suma, se certificaba “la victoria del principio del libre albedrío, junto con su corolario moral de la responsabilidad individual” (Campbell, 1992: 42-43). Sin embargo, actualmente hay que decir que este modelo ha evolucionado mucho desde la forma clásica de inspiración griega hasta la fórmula del heroísmo moderno. Incluso, podríamos decir que en estos momentos está abierta la discusión sobre la consideración de nuestras sociedades como sociedades “post-heroicas” (Sloterdijk, 2000), en las cuales las masas sociales manifiestan un cierto rechazo, cuando no un desprecio, hacia cualquier actitud de distinción social.

Tal como lo describe Arendt, siguiendo el ejemplo de Ulises, el héroe clásico era "un hombre libre de toda atadura convencional, que luchaba contra todas las imposiciones sociales, abandonaba su privacidad y buscaba a través del tiempo y del espacio, en apasionada pugna con el otro, la razón de su existencia" (Arendt, 1958: 257). El héroe clásico sabía que el objetivo de su vida era forjarse un destino mediante una lucha personal, solitaria e intransferible, y era consciente que el éxito de su heroísmo radicaba en que la sociedad y la ciudadanía al final reconocieran públicamente el mérito de sus acciones y el éxito de sus resultados. Frente a esta consideración pública del héroe clásico, el héroe moderno se ha vuelto mucho más introspectivo y más intimista, inspirado básicamente en los valores del romanticismo. Así, el héroe moderno asume el carácter trágico, agónico y vital de su existencia, resumido en la clásica disyuntiva shakesperiana del "ser-o-no-ser". A diferencia del clásico, el moderno sabe que su heroísmo no está guiado para obtener el reconocimiento público sino más bien la satisfacción personal, ya que el impulso que le mueve es "la insuperable combinación de desencanto y energía, de destrucción y de innovación" que surge en su interior al ser consciente del profundo abismo que existe entre "el reconocimiento de lo limitado que es la condición humana y su aspiración titánica hacia la perfección infinita" (Argullol, 1982: 34). El héroe moderno es un héroe subjetivo e inspirado por convicciones privadas, a diferencia del clásico, que es mucho más expresivo y público. Como explica gráficamente Foucault, la diferencia más evidente entre ambos tipos de heroísmo se observa en el control social que el poder ejerce sobre ellos (Foucault, 1975: 28): mientras que en la Antigüedad el héroe clásico era castigado de forma pública con el destierro o la desconsideración social por defraudar a la comunidad, el héroe moderno es castigado de forma mucho más privada, más sutil y más eficaz, mediante el sentimiento de culpa o la sensación de impotencia que el poder instala en la conciencia del héroe por haberse defraudado a sí mismo. No es casual, por tanto, que en el discurso del héroe moderno brote, de manera paradójica, una cierta resistencia a describir su condición como "heroica".

El discurso del héroe moderno entronca perfectamente con la filosofía política del individualismo, propia de nuestras sociedades liberales, aunque su relación es mucho [168] más compleja de que aparentemente pueda parecer. El principal rasgo del discurso del héroe moderno es la aceptación de una especie de *subjetivismo romántico* como el pilar básico de su filosofía de vida. Una vez que ha asumido la imposibilidad de construir un marco estable, objetivo, armónico e ilustrado que ordene la vida humana en un determinado sentido, el héroe se refugia en su propia subjetividad individual o, como afirma MacIntyre, en el "emotivismo" (MacIntyre, 1984: 25) para, a partir de ahí, construir su identidad y su marco de convivencia. El individuo heroico se considera un ser creativo quien, movido por sus propias ideas y sus sentimientos particulares,

tiene la capacidad de conceder valor propio a las cosas y de dotar de sentido a la realidad. Figuras como el "líder carismático" weberiano, el "free-rider" utilitarista olsoniano (Olson, 1993) o el "liberal ironista" rortyano (Rorty, 1989) responden a esta misma pretensión: defienden un tipo de ser humano capaz de vivir en las sociedades modernas sobre la base de la contingencia pragmática, los cálculos estratégicos ocasionales y la inagotable labor creativa de los individuos particulares.

Dado que la sociedad moderna está presidida por el subjetivismo filosófico, tras la pérdida de referentes totalizadores como lo fue la religión en las sociedades tradicionales (Marramao, 1989), la *autonomía individual* se convierte en el valor esencial del discurso del héroe moderno. Para éste, lo importante es "establecer un control de su futuro entre la pluralidad de mundos de vida que se le ofrecen" mediante una socialización anticipatoria que "le permita a cada uno definir su proyecto vital" (Berger, 1982: 54). Según el discurso del héroe, hay que gozar de la autonomía soberana para elegir con libertad, porque la vida es un escenario compuesto por múltiples caminos que obligan a elegir y, sobre todo, exigen saber sobrellevar la decisión que finalmente se toma, aunque ésta sea "una empresa solitaria" (Nussbaum, 1999: 27) que exige numerosos silencios públicos. La autonomía del individuo que proclama el liberalismo exige a las personas ser valientes para disfrutar de los derechos y de las obligaciones con las que determinarán las condiciones de su vida. Como afirma Rorty, "la autonomía tiene un alto precio que pagar" pero ofrece una satisfacción: no alimenta pensamientos gregarios ni actitudes seguidistas (Rorty, 1988: 194). Entre el dilema de la autonomía o la seguridad, el héroe siempre apuesta por lo primero.

Otro rasgo del héroe moderno es su insistencia de realzar los valores de la *libertad*, la *responsabilidad individual* y la *tolerancia* como los pilares básicos de la convivencia social. Estos valores van en consonancia con la cuestión sobre la forma de organizar la "insuperable pluralidad" (Berlin, 1978: 36) de nuestras sociedades, en la que suelen convivir distintas culturas, etnias, religiones y sensibilidades políticas. Ante esta situación, el héroe moderno reivindica el valor de la libertad, de la "libertad personal para todos" (Van Parijs, 1996: 45), porque esta perspectiva es la más adecuada para que cada persona se sienta verdaderamente implicada en la convivencia colectiva. De hecho, el salto de la libertad a la convivencia se conseguirá, según el héroe moderno, solamente a través del valor de la tolerancia, un valor que se puede concretar de muchas maneras: garantizando la libertad de opinión de todos sin imponer dogmas colectivos (Larmore, 1990: 345), respetando la forma de vida del "Otro concreto" (Benhabib, 1992: 121) o, simplemente, alentando la libertad de opción de las personas en todos los ámbitos (Dworkin, 1989: 215). La tolerancia admite numerosas [169] variantes, desde el compromiso extremo

hasta la resignación consciente (Walzer, 1997) pero en todas ellas brilla la necesidad de reconocer la libertad individual.

Relacionado con la libertad y la tolerancia reside el siguiente rasgo del héroe moderno, su concepción relativa a la *identidad*. Para el discurso del héroe, la identidad es un asunto personal, que se construye de forma introspectiva y en buena medida al margen de la sociedad. Como explica Rawls de forma muy expresiva, la identidad de las personas modernas es "nuestra concepción de nosotros mismos" o "el tipo de persona que queremos ser" (Rawls, 1993: 62). La identidad no es un constructo social sino, al contrario, un proceso de elaboración íntimo y privado que se va desarrollando mediante procesos de reflexión, crítica y readecuación del individuo a cada situación concreta. No es por tanto casual que autores como Rawls utilicen una metáfora como el "velo de ignorancia" para explicar el fundamento de la identidad en los seres humanos modernos: a su juicio, la identidad personal no surge de la experiencia social, de las prácticas y de los ritos sociales compartidos, porque esta identidad siempre encuentra un límite, como es la capacidad "velada" de las personas para mirarse sobre sí mismas, sobre sus propias contradicciones y decisiones dramáticas. Utilizando un ejemplo tan radical y doloroso como el tema del aborto, Rawls explica que la identidad del ser humano moderno está basada en buena medida en la reflexión personal y la autoidentificación que cada persona hace con cada uno de sus valores y de sus actos personales, lo cual exige muchas veces un ejercicio de heroísmo cruel y doloroso (Rawls, 1993: 278-279).

Un quinto rasgo que define al héroe moderno es su *desarraigo comunitario* y su relación *elusiva* con la idea de *nacionalidad*. El héroe moderno no rechaza las comunidades políticas, religiosas, étnicas o nacionales, pero tampoco aspira a buscar su reconocimiento, puesto que esta pretensión no satisface los problemas más íntimos de su existencia. Más bien sucede lo contrario: el héroe acude a la idea de comunidad y a la idea de nación con recelo, pues, como diría Nietzsche, "en la soledad uno se devora a sí mismo, mientras que en la muchedumbre lo devoran los muchos" (Nietzsche, 1992: 348). En este sentido, tal vez uno de los mejores ejemplos de héroe moderno lo encontramos en la película *Casablanca*, cuando el personaje de Rick –protagonizado por Humphrey Bogart–, ante la pregunta que le hace el oficial nazi sobre su nacionalidad, éste responde: "Borracho". Para ese héroe solitario, taciturno y romántico, el vínculo comunitario no le genera ninguna adhesión colectiva, máxime si dicha afirmación nacionalista le puede resultar molesta o conflictiva a sus propios intereses particulares. En la medida que puede, el héroe moderno se desmarca de las fronteras que delimita la comunidad étnica, política o nacional para refugiarse en su mundo privado, íntimo y personal, donde encuentra la verdadera oportunidad para crear una comunidad de afecto y solidaridad. De hecho, en aquellas situaciones en las que el discurso del héroe moderno tiene

que reconocer su relación con una cierta nacionalidad, su actitud se vuelve más bien elusiva, forzada, irónica, desapasionada e incluso burlona.

El último rasgo que define el discurso del héroe moderno es su recelo de las instituciones públicas, para lo cual es partidario de *gobiernos limitados y neutrales*, que en última instancia estén controlados por las *élites* políticas. El héroe moderno desconfía de los intentos políticos que tratan de establecer nociones sobre el bien y la moralidad pública, que tratan de instaurar un buen gobierno y una comunidad "ejemplar" y [170] "auténtica". Para el héroe, la moralidad pública no es un valor que deba ser atribuido por el poder político, puesto que las instituciones políticas deben velar por la "neutralidad" (Ackerman, 1980: 368), especialmente en sociedades altamente plurales donde es difícil llegar a consensos sustantivos sobre cuestiones de tipo nacional, religioso o de otro tipo. Como explica Dahl a la hora de hablar de los países democráticos divididos cultural y étnicamente, la alternativa en estos casos suele ser la articulación de procesos de ingeniería política, electoral y representativa, que satisfaga las pretensiones de los distintos colectivos y que, sobre todo, ofrezca fuertes incentivos a las élites políticas para constituir coaliciones duraderas más allá de los recelos y las disputas existentes entre los miembros de las comunidades (Dahl, 1998: 219). En suma, la consolidación y estabilidad de estas "democracias consociativas" (Lijphart, 1968: 207; 1987) reside en última instancia en el papel de los líderes políticos, verdaderos héroes que aceptan el papel de elaborar un discurso capaz de garantizar un mínimo de gobernanza entre comunidades culturalmente enfrentadas.

Los problemas del discurso heroico en el País Vasco

El discurso del héroe moderno que hemos presentado en las líneas anteriores ha tenido un cierto impacto positivo en la configuración de argumentos que han formado parte de la vida política en la comunidad vasca en los últimos años. Sin embargo, como vamos a analizar a continuación, dicho discurso introduce una serie de problemas que, a largo plazo, le invalidan como marco de referencia para definir un modelo de convivencia en una sociedad como la vasca. Concretamente, las críticas se pueden centrar en tres grandes líneas argumentales, que serían las siguientes.

En primer lugar, cabe decir que el prototipo y el discurso del héroe moderno es un modelo que, aunque pueda existir en la realidad en un momento dado, es un fenómeno puramente reactivo y puntual, que surge de forma ocasional y excepcional como *consecuencia* de una comunidad que está funcionalmente mal organizada y éticamente más articulada. Como señala Etzioni, el discurso del héroe es una *reacción* desafortunada que se produce por la existencia en numerosas ocasiones de una comunidad asfixiante, que coarta la libertad

individual y los derechos mínimos mediante leyes arbitrarias, impuestas coercitivamente y no consensuadas socialmente, lo que fuerza a la gente a tomar decisiones heroicas (Etzioni, 1999: 205-206). A su juicio, en el momento en que existe una comunidad consensuada sobre unos ciertos valores cívicos, firmes, seguros y bien prescritos, el subjetivismo romántico desaparece y el héroe deja de tener sentido.

La argumentación propuesta por Etzioni, que considera a los héroes como una *consecuencia* y no como una *causa* de las sociedades modernas éticamente mal organizadas, es perfectamente válida en el análisis del discurso político en el País Vasco. Si analizamos, por ejemplo, hechos tan concretos como es la participación de ciertos partidos políticos en los comicios electorales vascos, observamos la existencia de una anomalía que genera como consecuencia casi inmediata la aparición de personas "heroicas". Cada vez que se celebran unas elecciones, especialmente los comicios municipales, partidos políticos como el Partido Socialista de Euskadi o el Partido Popular [171] tienen serias dificultades para confeccionar sus listas electorales y presentarse a estas elecciones en numerosas localidades de Euskadi, puesto que la simple presentación de los candidatos supone un esfuerzo personal titánico ante la amenaza terrorista que ETA mantiene contra ellos. Ante esta situación, es importante observar cuál es el argumento predominante en el discurso público en Euskadi: un argumento que no hace referencia a la "peligrosidad" que supone el ejercicio de la actividad política en general (argumento que vincularía a todas las formaciones políticas democráticas por igual frente a la amenaza terrorista), sino que, en su lugar, aparece el argumento relativo a la "heroicidad" de ciertas personas (argumento, por tanto, mucho más restrictivo, que no puede ni debe extenderse de manera generalizable), un argumento, además, que permite y justifica en múltiples ocasiones el escamoteo, la mirada fría, cuando no la animadversión de los vecinos (Fernández Sebastián, 1995: 5-26; Iriondo, 2001) hacia las personas que deciden participar en estas listas electorales. En la medida que esta argumentación está consolidada en el discurso vasco, estas personas, etiquetados *a su pesar* como "héroes", sufren el silencio de la comunidad vasca en general. La apelación a estas personas como "héroes" se convierte así en un argumento discursivo que utilizan aquéllos que prefieren ver la situación de estos cargos públicos del PSE y del PP como una *consecuencia* de su elección personal.

La segunda crítica que suele hacerse al modelo del héroe moderno tiene que ver con el hecho de que, en realidad, el héroe es un prototipo irreal y teórico que no existe en la práctica. Según muchos autores, en nuestras sociedades no existe este personaje sino más bien lo contrario: las sociedades están compuestas por seres autóctonos, que conviven cara a cara en un entorno concreto, que tienen una historia, una tradición y unos hábitos cotidianos que les une en proyectos comunes. Basta ver cuáles son sus hábitos societales,

desde los programas de televisión hasta las taquillas de un campo de fútbol cualquier fin de semana, para comprobar que la gente tiene aspiraciones muy similares y anhelos casi idénticos; como afirma Miller, los individuos son particularistas, parciales en sus gustos y apreciaciones, y aspiran a sentirse miembros de una comunidad (Miller, 1995: 86). El "héroe shakesperiano", como dice Walzer, no tiene nada que ver con las personas de carne y hueso, que buscan su realización personal mediante su vinculación a valores compartidos con otras personas (Walzer, 1984: 324). La identidad de las personas no es introspectiva, sino social y comunitaria, construida mediante "significados sociales compartidos" con prácticas y ritos colectivos (Walzer, 1983: 135). Según estos autores, el héroe moderno es una construcción abstracta, inspirada en la filosofía del universalismo ético, pero que no es real. Las comunidades nacionales existen, y los grupos sociales generan vínculos muy fuertes que no se pueden eludir.

En el País Vasco, la crítica sobre el supuesto carácter teórico, abstracto e irreal del "héroe" en las sociedades modernas tiene una cierta consistencia si analizamos cuál ha sido la actitud y los esfuerzos que una gran parte de la sociedad vasca, especialmente el colectivo de personas no vinculado al nacionalismo vasco, ha realizado para acceder al estatus "vasquista" (Jáuregui, 1997: 108) de miembro, en mayor o en menor medida, de la autodenominada "comunidad vasca". El severo proceso de socialización que buena parte de la sociedad del País Vasco ha experimentado en las últimas décadas desde la instauración democrática a través de diferentes mecanismos se explica, en [172] buena parte, porque los miembros de estos colectivos han llegado a la conclusión de los graves problemas que iban a tener para mantener a largo plazo los rasgos de "héroe introspectivo", de ser "extraños" dentro de la sociedad vasca, ante la hegemonía *casi natural* del imaginario político y simbólico nacionalista. En este sentido, el número de procesos puestos en marcha y asumidos por la gran mayoría de la sociedad vasca para estigmatizar y eliminar la figura del "inmigrante desarraigado" han sido numerosos. Así, por ejemplo: el consenso en torno al aprendizaje de un idioma como el euskera, a pesar de que una gran parte de la población no hablaba dicha lengua; la interiorización del "vasquismo" como una identidad nueva y distinta a la identificación "española", lo que ha obligado a generar categorías solapadas de identidades subjetivas mixtas para hacer más cómoda la pertenencia subjetiva a la comunidad vasca (Llera, 1994: 158-160); la aceptación de símbolos nuevos de identificación colectiva, como la ikurriña, los himnos o las fiestas vascas, que pertenecían en su origen a una parte de la población pero actualmente representan a toda la comunidad; o la aceptación de los términos nación "vasca", pueblo "vasco", personalidad "vasca", partidos "vascos", sindicatos "vascos" o cultura "vasca" como expresiones metonímicas que finalmente se han convertido en metáforas de representación de toda la sociedad. Todos estos procesos de integración social asimétrica explican de alguna manera el

fracaso de la figura del supuesto "héroe introspectivo" en Euskadi, al menos de manera generalizada. El resultado de estos procesos históricos en el País Vasco en las últimas tres décadas ha sido que la mayor parte de los habitantes de la comunidad han tolerado este concreto modelo de integración social, política y simbólica para evitar el estigma de ser un "extraño" en su propio país, asumiendo el coste de esa situación a cambio de una cierta acogida. Hay que decir que la resistencia frente a estos fenómenos no ha sido nada desdeñable en algunos colectivos de la sociedad vasca, pero en términos generales hay que decir que esa actitud no se corresponde con la actitud de la mayoría de la sociedad vasca, claramente moderada y, por tanto, bastante lejana de las posturas "heroicas", como muestran de forma ininterrumpida los resultados de nuestra encuesta Euskobarómetro de la Universidad del País Vasco (<http://www.ehu.es/cpvweb>). Si a esto añadimos la presión que supone la existencia de la violencia organicista y esencialista de ETA, se entiende fácilmente las razones por las cuales el discurso del "héroe introspectivo" ha quedado pública y socialmente en silencio.

Finalmente, hay una tercera crítica que suele hacerse al discurso del héroe moderno, y es que dicho modelo es rechazable porque, en realidad, fomenta sociedades débiles, sin pulmón social, sometidas a los vaivenes de personas interpuestas y de líderes carismáticos. Como explican numerosos autores, es mejor que existan elementos comunitarios vinculantes en lugar de someter la convivencia a los dictados de un héroe salvador, que solamente pretende elevarse por encima de los individuos con el fin de diagnosticar los males de una sociedad y utilizar vías paternas para remediar los problemas. El ejemplo del empresario-político Robert Pullnam descrito por Walzer demuestra el autoritarismo inherente a estas figuras heroicas que no son compatibles, en muchos casos, con los valores de la democracia participativa y la convivencia entre personas amigables (Walzer, 1984: 300-313). En estas situaciones, como recuerda Walzer, aceptar estos líderes políticos no es sinónimo de capacidad crítica democrática [173] y de convivencia ciudadana (Walzer, 1997: 121), sino más bien demuestra un síntoma de resignación y estoicismo como consecuencia de la incapacidad para compartir valores simbólicos comunes entre los miembros de esa comunidad.

En el País Vasco, una de los fenómenos más sobresalientes del discurso político en los últimos años ha consistido en convertir a ciertos líderes de opinión y a ciertos dirigentes políticos del Partido Socialista de Euskadi y del Partido Popular en portavoces de un determinado discurso "heroico". El caso es que este discurso, en la medida que sufre directamente el acoso de la amenaza terrorista etarra y la crítica de los medios de comunicación nacionalistas, ha sido apoyado de manera apasionada por una gran parte de la población vasca, pero más allá de los argumentos vertidos por este discurso, el clima de fervor en torno a estas personas ha provocado paradójicamente una situación en la que dichos

discursos se ha vuelto en contra de las personas que lo promueven. El recurso táctico para que esta situación se haya producido reside en el estigma socialmente creado que afirma que estas personas son, en realidad, "héroes" redentores que conciben a Euskadi como una sociedad débil y políticamente desorientada en un momento en que la lucha contra el terrorismo de ETA necesita gestos de valentía y coraje. El hecho de que algunas personas generen una polaridad muy fuerte dentro de la sociedad vasca, como es por ejemplo el caso de Jaime Mayor Oreja (posiblemente el político que, según todas las encuestas, despierta el mayor grado de simpatía y admiración entre sus simpatizantes, al tiempo que es también el político que produce el mayor rechazo entre otro amplio sector de la población) finalmente no favorece que su discurso sea hegemónico entre la ciudadanía vasca. Este clima altamente divergente, propicio para que surjan argumentos de "heroicidad" dada la actividad terrorista, es una situación que, curiosamente, hace que muchos hipotéticos votantes renuncien a identificarse con ese rol, tal como hemos explicado en las dos críticas anteriores. El discurso de la "heroicidad" no nacionalista es asumido como válido privadamente pero no lo es tanto públicamente en toda la sociedad vasca, ya que existe la convicción de que dicho discurso es imprescindible *pero* provoca una serie de "miedos" y ciertos "vértigos" (Llera, 2001: 34) cuya fuerza es demoledora. En suma, argumentar en Euskadi desde esta especie de "coraje cívico" es un discurso que puede volverse en contra de quien lo promueve: el silencio que aparentemente ayuda a desinhibir de forma tan abrupta en el fondo demuestra el miedo subyacente que existe entre muchas personas a la hora de identificarse plenamente con los planteamientos que califica –y, de hecho, descalifica– como "heroicos".

El discurso del patriota

El segundo modelo de discurso que hemos planteado como ejemplo para garantizar la convivencia en una sociedad moderna es el discurso que defiende la figura del patriota. El patriotismo, como reza Viroli, "significa amar a la república como una comunidad política basada en el principio de la libertad común, con una propia cultura, una forma de vida y un destino compartido como pueblo" (Viroli, 1997: 228). Es decir, el patriota es la exaltación de un cierto Yo autóctono que quiere formar parte de una colectividad por encima de cualquier otra consideración política. Más allá de esta [174] declaración inicial, cabe decir que el patriotismo, al igual que el heroísmo, no ha sido un fenómeno lineal a través del tiempo sino que, al contrario, ha sufrido una considerable evolución, hasta fundirse con otra de las corrientes de pensamiento más importantes del siglo veinte, como es el nacionalismo. Precisamente, uno de las discusiones actuales más interesantes es determinar cuál es el grado de semejanza o diferencia entre el patriotismo y el nacionalismo (Greenfeld, 1992; Vallespín, 1998; Viroli, 1997). A lo largo de esta exposición, vamos a considerar

que el patriotismo y el nacionalismo comparten en líneas generales gran parte de sus postulados, aunque ello no obsta para que podamos analizar dos grandes tipos de patriotismo que, al menos en apariencia, son muy diferentes por el grado de relación que guardan con el pensamiento nacionalista. Por un lado veremos el llamado "patriotismo constitucional", de autores como Habermas, que en principio no establece una vinculación directa y rotunda con los postulados nacionalistas. Por otro lado veremos el llamado "patriotismo sustantivo", de autores como Alasdair MacIntyre o Charles Taylor, que sí establecen un vínculo mucho más claro y directo con las tesis del nacionalismo político.

El primer rasgo que define al discurso de cualquier patriota es su apuesta por lo que podríamos llamar la *ética filosófica de la diferencia* (Etxebarria, 1997: 15). Basándose en la supuestamente desaparecida, o al menos desacreditada, filosofía política de la ética universalista e internacionalista propia de la Ilustración, que abogaba por un ideal de humanidad solidario y común para todos los habitantes del mundo con independencia de su filiación religiosa, étnica o cultural, el discurso del patriota reivindica el valor de la comunidad nacional como el fundamento de la convivencia moderna. Esto queda vinculado con otro rasgo básico que defiende el patriota: el carácter *autóctono* de los individuos. Como afirma Taylor, este requisito significa que la convivencia dentro de una sociedad libre "necesita contar con una fuerte fidelidad espontánea de sus miembros y, por tanto, no cabe renunciar a la base indispensable para ello: una fuerte identificación ciudadana en torno a una idea de bien común" (Taylor, 1997: 255-156). Para estos autores, la naturaleza de las personas está en saber cómo podemos acomodar a los individuos dentro de las aspiraciones comunes de una comunidad, donde las personas pueden realizar su vida.

Junto a este particularismo filosófico y el valor autóctono de la persona, el discurso del patriota apuesta por la defensa de unos *bienes colectivos* como requisito para el logro de la felicidad humana y la cohesión social de una comunidad. Según los defensores del patriotismo, la existencia de una serie de bienes colectivos, como son una lengua común, un sistema económico distributivo, unos valores simbólicos compartidos socialmente, unos símbolos unificadores o unas instituciones formalmente asentadas, son condiciones necesarias para el mantenimiento de una convivencia en términos de estabilidad moral y política. Como diría Himmelfarb, son "atributos esenciales" para garantizar la supervivencia de las comunidades (Himmelfarb, 1999: 96). Sin esta solidaridad formal y material, garantizada en el reparto de bienes y de valores, las sociedades no sobrevivirían. Por esta razón, como afirma McConnell, las personas deben ser educadas para convertirse en patriotas, esto es, en defensores de aquello que garantiza "la renovación de nuestras diversas comunidades morales intactas" (McConnell, 1999: 103) ya que, a su juicio, "es

improbable que un estudiante a quien le traen sin cuidado los logros de su propia cultura sepa valorar los logros de los demás" (McConnell, 1999: 99). [175] El disfrute de los bienes colectivos es, para el patriota, el primer requisito para garantizar la convivencia.

Se deduce de lo dicho hasta ahora que el concepto de *identidad colectiva* es otro de los rasgos claves para el discurso del patriota. A su juicio, la identidad se construye socialmente, pero no de forma autónoma o libremente, en abstracto, sino en un determinado contexto particular en el que nacemos y vivimos (Sandel, 1996; Kymlicka, 2001). La identidad no es un accidente, ni se construye de forma reflexiva, tal como plantean el liberalismo. A juicio de Parekh, las adhesiones colectivas de tipo patriótico, como las naciones o las culturas, "no son opciones" (Parekh, 1995: 208) que puedan negociarse estratégicamente y utilitariamente por los individuos, pues son "formaciones sociales que están basadas en culturas, identidades y herencias preexistentes" al propio individuo (Smith, 1997: 56). En los procesos para definir la identidad, por tanto, condicionan más los elementos simbólicos que los elementos materiales.

Como puede entenderse de lo anterior, un rasgo esencial que define al discurso del patriota es su fuerte *arraigo comunitario* y su estrecha vinculación con la idea de *nacionalidad*. Tal como resalta Baubök, la existencia de comunidades nacionales, autoidentificadas como tales, se asientan en cuatro pilares: el primero es la idea de que las personas aspiran a lograr un mínimo de seguridad territorial para sus comunidades; en segundo lugar está la idea de que las comunidades tratan de superar las desventajas colectivas con actividades de solidaridad interna frente a los efectos de la globalización y de las culturas mayoritarias; el tercer pilar es la idea de que los ciudadanos valoran el valor de la pertenencia a su comunidad cultural, étnica o religiosa, y luchan para obtener recursos públicos con los que preservar y desarrollar su herencia cultural entre sus miembros; finalmente, en cuarto lugar, está la idea de que las comunidades alaban el valor de la diversidad, frente a la uniformidad neutral del pensamiento liberal (Baubök, 1999: 174-190). Para el discurso del patriota, en suma, la defensa de su comunidad está por encima de las afinidades y de los problemas personales. Si antes hablábamos de Rick y de Humphrey Bogart, el héroe por excelencia en la película de Casablanca, tal vez aquí podríamos recordar la figura contrapuesta del patriota por excelencia que aparece en el film, el personaje de Victor Laszlo interpretado por Paul Heinred: su papel de patriota aparece perfilado como el de un individuo que, en la defensa del valor supremo de su patria amenazada, no duda en cantar el himno revolucionario de la Marsellesa en un bar público en territorio ocupado, aunque ello suponga poner en peligro la convivencia de los habitantes de Casablanca; se niega a negociar políticamente con todo aquel que no reconozca mínimamente la bondad de su lucha patriótica, incluyendo en su desprecio, por supuesto, a los colaboracionistas franceses que traicionan su país; incluso

tampoco duda en anteponer su lucha patriótica a los afectos personales y los sentimientos privados de su esposa.

Como corolario a todo lo anterior tenemos el último rasgo que define el discurso del patriota, y es su defensa de un *gobierno fuerte*, capaz de aprobar políticas públicas destinadas a lograr funcional y simbólicamente una cierta *unidad nacional*. Para los defensores del discurso patriótico, las instituciones constituyen el pilar sobre el que deben reforzarse los vínculos comunes de los ciudadanos, haciendo que los habitantes de un territorio compartan unas estructuras de poder comunes, un mismo sentimiento, unos mismos símbolos y unos valores compartidos. Como explica Canovan, cercana [176] a esta tesis, no es plausible crear estructuras políticas basadas en comunidades subestatales o supranacionales, porque dichas estructuras de poder no son estables y generan violencia en busca de nuevas estructuras de poder más unitarias (Canovan, 1996: 126). En un sentido bastante parecido se expresa Miller, cuando afirma que, salvo casos muy excepcionales en los que podría aplicarse una especie de "autodeterminación parcial" (Miller, 1995: 145-147) dentro de un Estado, la mayor parte de los gobiernos deberían estar basados en un mismo sentimiento nacional y un mismo espíritu patriótico, para favorecer así la cohesión y las obligaciones mutuas.

Como señalábamos al principio de este epígrafe, todos estos rasgos que sirven para definir con carácter general el discurso del patriota tienen una amplia coincidencia con el fenómeno moderno del nacionalismo, aunque los teóricos plantean la existencia de dos grandes variantes del patriotismo en función de su mayor o menor proximidad con los postulados nacionalistas. Por un lado, lo que se conoce como la tesis del "patriotismo constitucional" de Habermas. Por otro lado, la tesis del "patriotismo sustancial" de MacIntyre. Analicemos brevemente las diferencias entre ambos modelos.

Habermas introduce el concepto de "patriotismo constitucional" para intentar solventar el problema de la relación conflictiva entre los términos de identidad nacional y constitución política que se da en las heterogéneas sociedades modernas, donde conviven una pluralidad de culturas, etnias y nacionalidades. Según Habermas, las identificaciones de las personas con sus formas de vida y sus tradiciones deberían quedar recubiertas "por un patriotismo abstracto, que no se refiera ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos, los principios que regulan la convivencia en la línea de los derechos individuales de todas las personas" (Habermas, 1989: 101). Para este autor, la cuestión de la identidad en los sistemas políticos modernos no consiste en eliminar las adhesiones nacionales, concebidas en términos de narración histórica y valores tradicionales, por una identidad meramente práctica y formal, de simple respeto institucional a un procedimiento democrático, pues todos los colectivos humanos se basan siempre en experiencias concretas,

ligadas a una tradición y a una historia. Con el fin de solventar este vacío, Habermas plantea la idea del "patriotismo constitucional" como un ideal kantiano capaz de crear un estrecho vínculo a partir de los procedimientos formales, siempre y cuando estos procedimientos guíen la acción política de las personas para "crear un consenso procedimental que reconozca la integridad común de los individuos y de los grupos" (Habermas, 1992: 13), esto es, siempre y cuando se cree una conciencia de patriotas que serán capaces de trascender las posibles diferencias etnoculturales que existan entre ellos. En esta misma línea se mueven los autores que postulan una especie de "nacionalismo liberal" (Tamir, 1993; Carens, 1995) o nacionalismo "cívico" (Ignatieff, 1993), que consistiría en reivindicar la existencia de una serie de virtudes políticas comunes entre los ciudadanos como condición para evitar la degeneración, la anomia o el fanatismo entre facciones, al tiempo que se garantiza el pluralismo de las identidades étnicas y culturales de los distintos grupos que viven dentro de una misma sociedad.

Frente al planteamiento habermasiano, MacIntyre va más allá y plantea la articulación del "patriotismo sustantivo" que, en definitiva, establece un vínculo más directo [177] con las tesis del pensamiento nacionalista. Para MacIntyre, el patriotismo es "la lealtad a una nación en particular que sólo aquéllos que poseen esa particular nacionalidad pueden exhibir". El discurso del patriota valora como méritos y logros las características particulares de su país, pero no de manera abstracta sino en la que medida que son "méritos y logros de su nación en particular" (MacIntyre, 1984: 5). A diferencia del "patriotismo constitucional" de Habermas, que afirma que la Constitución puede ser un procedimiento formal para la resolución de conflictos, este discurso sustantivo plantea el discurso patriótico como un acto *histórico* que solamente tiene sentido si establece "lazos que unen la política de hoy con decisiones tomadas y ejecutadas en el pasado" (Miller, 1995: 199-200). Cada uno de nosotros, recalca MacIntyre, "hasta cierto punto entiende su vida como una narración representada, como personajes de narrativas representadas antes por otras personas" (MacIntyre, 1981: 275). Lo que el patriota quiere evitar de cualquier crítica racional o formalista es el hecho de que concibe la nación como un proyecto nacido de alguna forma en el pasado y continuado para que aparezca una comunidad distintivamente moral que personifique una exigencia de autonomía política en sus varias expresiones organizadas e institucionalizadas (MacIntyre, 1984: 13-14). El patriota, en suma, se define por su lealtad a su nación. Porque, como sostiene Kymlicka, ningún Estado es completamente neutral respecto a la lengua, la cultura y las tradiciones de la sociedad a la que dirige sus políticas; siempre atiende a los intereses y los deseos de la mayoría nacional (Kymlicka, 2001: 46).

Los problemas del discurso patriótico en el País Vasco

Las afirmaciones que hemos visto sobre las virtudes del discurso patriótico merecen, al igual que sucedía en el caso del heroísmo, una serie de críticas que, a mi juicio, cuestionan seriamente la figura del patriota como el mejor modelo para garantizar la convivencia en una sociedad pluricultural y fragmentada como la vasca. A continuación vamos a señalar las tres principales líneas de argumentación que, de alguna manera, desautorizan la validez del discurso patriótico, tanto en su vertiente más formal, de tipo habermasiana, como el modelo más claramente nacionalista.

La primera crítica que cabe hacer al discurso del patriotismo es que sucumbe ante una concepción excesivamente homogénea de los habitantes de un determinado territorio. Tanto la visión del patriota constitucionalista como la visión del patriota nacionalista suponen, en ambos casos, un modelo de sociedad que en última instancia se caracteriza por una visión que minimiza las diferencias entre los grupos sociales de una misma sociedad. Este discurso puede ser parcialmente cierto en determinadas circunstancias, como sucede habitualmente con las personas inmigrantes que hacen un esfuerzo de integración en la sociedad de la mayoría nacional que les acoge (Lamo de Espinosa, 1995; Oliván, 1997; Martínez Veiga, 1997: 35-38), aunque también en estos casos se suelen hacer esfuerzos para favorecer un cierto patriotismo formal de los inmigrantes mediante el reconocimiento de sus particularidades, por ejemplo a la hora de fomentar una educación multicultural (Amilburu, 1996; Gutman, 1987). Sin embargo, la realidad social y política del País Vasco contradice esta concepción homogénea y uniforme, dado que una sociedad como la vasca es tan multicultural y tiene unas [178] diferencias internas tan profundas en su seno que impide en última instancia hablar de la existencia de una "mayoría nacional" con una "cultura societal" (Kymlicka, 2001) hegemónica y perfectamente definida dentro de un ámbito territorio concreto. El dato relevante lo demuestra el hecho de que en Euskadi no existe en el discurso público una clara distinción binaria entre quiénes pertenecen a una "mayoría nacional" y quiénes pertenecen a una "minoría nacional". El problema radica en que esta distinción entre "mayoría nacional" y "minoría nacional" en el País Vasco está entrecruzada, no por dos, sino por cuatro dimensiones, que surgen de la combinación del nivel identitario con el nivel territorial. Por esta razón, la utilización de los términos "mayoría" y "minoría" suelen ser sumamente intrincados y complejos en Euskadi, dependiendo de cuáles sean los niveles identitarios y territoriales de referencia utilizados en los discursos (así, por ejemplo, una "minoría nacional" puede definirse como "mayoría nacional", si cambia el ámbito territorial de referencia, y viceversa). En la práctica, sucede que todas las fuerzas políticas tratan de hegemonizar el término "mayoría" para evitan identificarse como una "minoría" nacional (Moreno, 2000: 132), de tal modo que, al final, resulta imposible consensuar qué es una "mayoría nacional"

sobre la cual se podría articular supuestamente un discurso patriótico concreto, sean de tipo formal o de tipo nacional.

La segunda crítica que cabe hacer al discurso patriótico es que, en realidad, define de forma muy limitada la identidad política de los individuos modernos, que ciertamente suelen estar preocupados por los aspectos simbólicos pero también se interesan por las cuestiones económicas y de tipo funcional que sirven para garantizar la convivencia de una sociedad. Contra las teorías comunitaristas, que valoran el patriotismo porque se supone que refuerza de manera sólida la unidad de un determinado país en términos simbólicos, tenemos numerosos ejemplos que demuestran la falsedad de tal afirmación. Por un lado, casos como la Unión Europea demuestran que, a pesar de no tener un alto grado de cohesión patriótico-nacional y carecer de una *nacionalidad europea* real, se pueden conseguir altos niveles de legitimidad y cohesión cuando los poderes públicos se dedican a garantizar ciertos niveles de igualdad y de solidaridad económica muy altos entre sus habitantes (Axtman, 1996). Por otro lado, en sentido contrario, ejemplos como Suecia o Dinamarca demuestran que, a pesar de tener un alto grado de cohesión nacional, los países pueden verse sometidos de forma creciente a acomodar sus ritmos de crecimiento y de distribución de la renta a los procesos económicos de los países de su entorno (Falk, 1999: 69), dejando en un segundo lugar las preferencias patrióticas internas. Asimismo, otros ejemplos como los países de la antigua Yugoslavia nos permiten ver que la apelación al discurso patriótico y nacionalista (Zizek, 2001: 267) en muchas ocasiones no demuestra otra cosa que la simple manipulación de los elementos simbólicos con el objetivo funcional de obtener poder político.

En el caso del País Vasco, el carácter limitado del supuesto patriotismo (vasquista) de sus habitantes se constata fácilmente en un elemento tan importante como es la estructura institucional y de poder que existe en Euskadi, con hondas repercusiones no sólo a nivel económico sino también a nivel simbólico. Con el reconocimiento de los derechos históricos vascos en la Constitución española y en el Estatuto de Autonomía, el País Vasco restauró en la transición democrática un modelo institucional que concedía a las diputaciones forales de cada provincia –Alava, Guipúzcoa y [179] Vizcaya– un poder inmenso (Recalde, 1998: 20-30) y un privilegio económico sin igual en el resto de España, con competencias tan vitales para un país como la recaudación de impuestos, la legislación foral o la política lingüística y cultural, dejando a los órganos políticos comunes, el Gobierno Vasco, una labor general de coordinación y de dirección general del país. Esta estructura institucional de poder, que se mantiene tras más de dos décadas de democracia, es una estructura funcionalmente segmentada y simbólicamente desvertebrada, con múltiples partidos que se reparten distintas cuotas de poder por todo el país de forma extremadamente entremezclada, lo cual explica la existencia de múltiples

“mapas electorales” totalmente distintos en cada territorio, en cada capital de provincia, con culturas políticas diferentes, con intereses contrapuestos, con adhesiones simbólicas dispares, a veces incluso contrapuestas (Llera, 1989: 133; 1998: 180) como lo demuestra la existencia de numerosos síntomas –el más claro, sin duda, el que podríamos llamar el *síntoma alavés*, que surgió básicamente como un agravio de carácter economicista y ha acabado teniendo múltiples efectos funcionales y simbólicos. En estas condiciones, plantear la existencia de un patriotismo vasco como una realidad compartida, olvidando la falta de articulación interna, tanto partidista como territorial, y sin tener en cuenta la pluralidad de intereses económicos que se entrelazan a todos los niveles, sólo conduce a crear una falsa ilusión teórica alejada de toda realidad.

Finalmente, la tercera crítica que cabe hacer al discurso patriótico es que genera numerosos problemas de cohesión y de relación social en sociedades que, además de ser fuertemente plurales y polarizadas en términos de identidad colectiva, convierten estas diferencias identitarias, supuestamente *prepolíticas*, en un asunto de naturaleza *política*. Como afirma Walzer, en Estados Unidos la existencia de numerosas comunidades de origen étnico, religioso y cultural no ha dado lugar a luchas patrióticas porque “el concepto de patria nunca se ha ganado la imaginación americana” (Walzer, 1993: 82), de tal suerte que la sociedad americana carece de una unidad cultural, étnica o religiosa con la que fundar distintas lealtades *prepolíticas*. Caso bien distinto, por ejemplo, sucede en países como Irlanda del Norte, donde cualquier representación patriótica a nivel *prepolítico* por parte de alguna de las comunidades que lo componen se convierte en un problema de naturaleza política que afecta a la consideración nacional y patriótica de todos los norirlandeses, católicos o protestantes. En este, el sentimiento patriótico *prepolítico* basado en una “definición restringida de la identidad nacional” plantea una errónea “conexión lógica entre la idea de grupo étnico, nación y Estado” (Keating, 1994: 58) y se convierte en una barrera para el logro definitivo de la convivencia *política* en ese territorio.

En el caso del País Vasco, el problema de las lealtades patrióticas se agrava por el hecho de que, como sucede en Irlanda del Norte, junto a la existencia de una pluralidad social y simbólica, se une la persistencia de una lucha *prepolítica* que maximiza el dualismo de la dicotomía “patriótico” y “no patriótico” entre sus habitantes. El ejemplo más ilustrativo de esta dualización es la reacción contrapuesta que se produce en Euskadi en torno al concepto Construcción Nacional, empleado básicamente por los partidos nacionalistas vascos con argumentos más “simbólicos” que puramente funcionales (Recalde, 1983). Para partidos como el Partido Socialista de Euskadi y el Partido Popular, este término no puede aceptarse porque no se corresponde con una [180] concepción constructivista basada en la presencia de todos los grupos sociales y la ausencia de elementos étnico-culturalistas como los fundamentos de la

supuesta convivencia *política*. Para los partidos de adscripción nacional vasca, el término Construcción Nacional, tal como se expresó en la Declaración de Lizarra-Garazi firmada en Septiembre de 1998, consiste precisamente en potenciar el llamado "ámbito vasco de decisión" para impulsar los rasgos culturales que permitirían a la sociedad vasca distanciarse más, en términos simbólicos, del resto de España, fomentando así un mayor sentimiento patriótico hacia la nacionalidad vasca. La enorme grieta que existe en la comunidad vasca a la hora de consensuar simbólicamente el contenido del término Construcción Nacional, como pilar para la creación de una lealtad patriótica unitaria, invitan a pensar que este modelo de convivencia no parece el más adecuado para la situación política vasca.

El discurso de la ciudadanía

Una vez descartados los discursos del héroe y del patriota por las múltiples inconveniencias teóricas y prácticas que plantean, nos queda por analizar un tercer modelo para ofrecerlo como modelo de convivencia política en Euskadi, basado en la figura del Ciudadano. Un modelo y un discurso que, como vamos a observar a continuación, ofrece numerosas ventajas para superar los dilemas de la sociedad vasca. Hay que decir, no obstante, que el concepto de ciudadano nos obliga a tomar numerosas cautelas, ya que éste es un término muy resbaladizo, sobre todo cuando se utiliza en sociedades fragmentadas desde el punto de vista étnico, cultural o nacional (Kymlicka y Norman, 2000). A diferencia de los dos anteriores, el término de Ciudadanía es uno de esos conceptos "comodín" que puede usarse a planteamientos muy variados, muchos de ellos vacíos y simplemente contradictorios, que crean una auténtica literatura de "ciudadanos de Babel", por utilizar la expresión de Cohn-Bendit, que desorienta en lugar de alumbrar. Por esta razón, en las líneas que siguen a continuación vamos a enumerar tres propuestas teóricas. La pregunta práctica que debemos hacer es saber si existe un discurso sobre la figura del Ciudadano en Euskadi, cuáles son sus características y cuáles son las condiciones de posibilidad para su hegemonía.

Hay una primera propuesta con la que podemos definir la figura de los ciudadanos, y es aquella que afirma que los ciudadanos son (1) sujetos que merecen una especie de *protección externa*, en tanto que son miembros de una comunidad determinada a la que desean pertenecer y con la que se sienten identificados, al tiempo que exigen la no imposición de una serie de *restricciones internas* para ser miembros de dicha comunidad puesto que solicitan el respeto a los derechos y libertades individuales.

La defensa del modelo de Ciudadano a partir de este doble concepto de *protección externa* y *restricción interna* es un modelo ampliamente conocido,

que ha sido desarrollada por Will Kymlicka para explicar el difícil equilibrio que debe existir en las sociedades multiculturales entre el respeto a los derechos de las personas y el reconocimiento de los derechos colectivos de las comunidades que existen en dichas sociedades (Kymlicka, 1995: 20). Básicamente, el problema fundamental de esta teoría surge [181] cuando intenta deslindar dónde empieza un concepto y dónde acaba el otro, más en concreto, dónde acaban (o deben acabar) las *protecciones externas* de las comunidades y dónde empiezan (mejor, donde no deberían empezar) las *restricciones internas* a los individuos. Como explica el propio Kymlicka, esta diferenciación es casi imposible en la práctica porque cualquier acción política "puede servir a ambos propósitos, dependiendo de las circunstancias" (Kymlicka, 1995: 61). A su juicio, esto sucede de forma evidente, por ejemplo, en el caso de la legislación lingüística existente en Quebec para defender el francés frente al predominio del inglés: dicha legislación, en no pocas ocasiones, restringe innecesariamente la libertad de los anglófonos para utilizar su propia lengua en territorio quebequés, con el fin de garantizar la libertad de oportunidades de los francófonos en su propio territorio (Kymlicka, 1995: 70).

Para superar este embrollo, Kymlicka plantea la idea de reconocer una especie de *ciudadanía diferenciada en función del grupo* (Kymlicka, 1995: 76), que será válida siempre y cuando esa ciudadanía de grupo "no descansa en valores compartidos" sino que "proporcione un fundamento sólido a la autonomía y a la identidad individual" (Kymlicka, 1995: 149). El concepto de *ciudadanía diferenciada en función del grupo* es un término eficaz, pero muy escurridizo, que tiene como principal talón de Aquiles precisar cuál es el contenido del "grupo" concreto en función del cual es posible arbitrar un modelo de ciudadanía diferenciada que no perjudique a los ciudadanos que quedan fuera de ese "grupo".

En el caso concreto del País Vasco, esta *ciudadanía diferenciada en función del grupo* fue utilizada, con cierto éxito aunque no exenta de críticas, para regular el régimen electoral de elección de los 75 miembros del Parlamento Vasco: cada uno de los tres territorios históricos se reparten paritariamente 25 escaños cada uno para garantizar así la defensa de los mismos derechos políticos a los ciudadanos de cada provincial foral, ya que cada territorio histórico es considerado un *grupo* con identidad propia que hay que preservar -aunque, como es obvio, esto no impide que los ciudadanos de Euskadi tengan cada uno la posibilidad de emitir una papeleta para votar el día de las elecciones autonómicas, para garantizar así la libertad y la igualdad individual de todos los vascos. En otras ocasiones, sin embargo, este modelo de *ciudadanía diferenciada en función del grupo* ha resultado ser mucho más discutible, como sucedió, por ejemplo, con ciertas decisiones impulsadas desde la llamada Asamblea de Municipios Vascos, compuesta de forma exclusiva por los partidos nacionalistas vascos para implementar determinadas políticas públicas en el

País Vasco, en sustitución de la oficial Asociación de Municipios Vascos, EUDEL, mucho más plural y representativa. En este caso se trataría de imponer una serie de *restricciones internas* para limitar los derechos de algunos ciudadanos y favorecer una situación de privilegio de otros ciudadanos en función de su pertenencia a un *grupo*, en este caso, la pertenencia al grupo de los nacionalistas vascos.

En definitiva, el concepto de ciudadanía planteado en esta primera afirmación es un concepto que, en teoría, sirve de guía en términos generales para definir una ciudadanía compleja, ya que trata de combinar el respeto a los derechos individuales con la pertenencia de dichas personas a una comunidad concreta. Sin embargo, la aplicación real de este concepto de ciudadanía puede provocar con frecuencia situaciones ambivalentes. Así, el concepto de *ciudadanía diferenciada en función del grupo* [182] puede ser tanto un acicate para la mejor integración de las personas en su entorno como un instrumento para justificar la discriminación –y, a la postre, un posible privilegio– de un *grupo* frente otros *grupos* que desean participar en esa misma ciudadanía en términos igualitarios. En definitiva, el Ciudadano que refleja esta primera afirmación podría ser válido, pero ofrece numerosas dudas al quedar demasiado vinculado al concepto de *grupo*.

La segunda propuesta para analizar el ideal de la ciudadanía en este tipo de sociedades étnica y culturalmente plurales es la que apuesta, no tanto por un modelo multicultural, como en el caso anterior, sino más bien por un modelo intercultural. Es decir, lo que importaría a la hora de defender un discurso de ciudadanía no son tanto los grupos sino los individuos y la capacidad de éstos para interrelacionarse en ámbitos culturales e identitarios diversos. Según esta segunda propuesta, los ciudadanos son (2) sujetos individuales dotados de una inicial identidad personal y colectiva quienes, en el transcurso de su convivencia y de su relación con otros individuos en un contexto plural, van incorporando elementos sustanciales nuevos, de composición mestiza, a su propia identidad política, para así obtener un *ethos* ciudadano mucho más complejo, dando paso a lo que algunos autores llaman la “comunidad liberal” o “nacionalidad liberal” (Dworkin, 1989; Tamir, 1993). Para esta propuesta, el elemento central para definir la ciudadanía es el individuo, pero no un individuo aislado, neutro, sin personalidad y sin identidad política, sino una persona que desea compartir sus valores y sus adhesiones comunitarias con otros individuos para forjar un mestizaje más complejo, para avanzar hacia una identidad colectiva común, que recree esa unión mediante el contacto enriquecido con otras comunidades. Esta idea trata de definir los contenidos de una supuesta *comunidad liberal*, haciendo que ésta sea un ámbito inclusivo, sin necesidad de “camuflar identidades” (Requejo, 1994: 12) para buscar una falsa identidad liberal neutral.

A mi juicio, esta propuesta es teóricamente buena, como sucedía con la anterior, pero tiene como principal inconveniente el hecho de que incide demasiado en definir la ciudadanía basándose en elementos simbólicos y culturales comunes de tipo societal, de tipo *prepolítico*, en lugar de basar la ciudadanía en la construcción de los elementos formales que definen la convivencia, que son estrictamente *políticos*. Según esta segunda propuesta, el objetivo de una verdadera ciudadanía sería crear valores sociales compartidos, símbolos unitarios que agrupen a toda la población para que luego se puedan tomar decisiones políticas legítimas. Sin embargo, cabe preguntarse qué es lo que sucede en el caso de que estos elementos simbólicos comunes, de tipo societal, no existan como tales en esa sociedad, como sucede en el País Vasco, donde, por poner un sencillo ejemplo, ni siquiera se celebra un "Día de Comunidad Vasca" para unir a todos los ciudadanos. El hecho de que una comunidad política como la vasca no tenga estos elementos simbólicos comunes no significa que sus gentes sean personas aisladas, divididas, y por ello mismo menos ciudadanos, aunque es cierto que esta ausencia es un síntoma que afecta a la falta de cohesión social. Creo, por tanto, que esta segunda propuesta de ciudadano, aunque siendo muy interesante, no incide en el corazón *estrictamente político* de lo que debería ser el "núcleo duro" de la idea de ciudadanía en sociedades fragmentadas y multiculturales como es la vasca.

[183] Por estas razones, la tercera propuesta que vamos a considerar, una propuesta ciertamente restringida y poco ambiciosa, es la que yo me atrevería a considerar como la condición básica del discurso ideal de la ciudadanía en sociedades multiculturales como la vasca. Según esta tercera propuesta, los ciudadanos son (3) sujetos individuales que, al margen de las adhesiones identitarias que se formen en su esfera privada de relaciones, son personas que están unidas porque gozan, dentro de un mismo ámbito territorial, de unos derechos políticos, con los cuales pueden participar en los procesos políticos electorales con el fin de crear *políticamente* una comunidad compleja, que será "multiculturalmente contingente" en función de los pactos políticos cambiantes que pueden darse entre las distintas fuerzas políticas.

Según esta tercera propuesta, habría que aceptar la idea de que la comunidad o la nación (vasca, española: es indiferente el adjetivo) es una realidad social prepolítica que, a pesar de su existencia –o, precisamente, debido a su múltiple y controvertida existencia-, debemos *impedir* que predetermine la vida política, presente o futura, de un país como Euskadi. Al contrario, esta propuesta afirma que la comunidad *nacional*, si quiere tener validez y quiere adquirir legitimidad, debe ser un producto eminentemente *político*, un producto que surge expresamente del ámbito político y del resultado de la correlación de fuerzas que se produce en el seno de las instituciones políticas. Como afirma Maíz, "la política es el momento fundamental, propiamente constitutivo y no meramente

expresivo, de la nación" (Maíz, 1997: 170-171) y esto es importante porque dota al ideal de la ciudadanía de un valor *político* excepcional. El ciudadano, según esta perspectiva, sería simplemente una persona a la que, dentro de un territorio, se le respetan plenamente sus derechos civiles, políticos y sociales, como son el derecho de reunión, el derecho de asociación, la libertad de información, el derecho a la libre circulación, el derecho a elegir la educación, el derecho a unos mínimas condiciones de bienestar y, sobre todo, el derecho a la vida. Garantizadas estas condiciones, el Ciudadano sería aquella persona a quien se le reconoce el derecho y la capacidad para elegir a sus representantes y formar un espectro político que garantice de manera eficaz y permanente la pluralidad étnico-nacional, cultural e ideológica, sabiendo que podrá renovar cada cierto tiempo a sus representantes para reflejar el cambio de las opciones que deben servir de base a la formulación de las políticas públicas. El reconocimiento de todos estos valores políticos para todas las personas, formales y sustantivos, de tipo "republicano" (Rawls, 1988: 272-273; Velasco, 2002) sería lo que realmente convertiría a los individuos en ciudadanos, por encima de sus diferencias.

Los problema del discurso ciudadano en el País Vasco

Llegados a este punto, la pregunta que salta a la vista es saber si en el País Vasco existe realmente un discurso que reivindique la figura del Ciudadano con carácter hegemónico, frente a los modelos discursivos heroicos y patrióticos. Como vamos a ver a continuación, la respuesta a esta pregunta es en buena medida negativa: podemos decir que en Euskadi no existe en la actualidad un discurso hegemónico que reivindique la *ciudadanía* como un punto nodal que articule el resto de los elementos del discurso político.

[184] Tal como indicábamos en la tercera propuesta, hay que reconocer que para que exista la ciudadanía en un determinado territorio es necesario tener una noción clara de lo que significa el poder político en un determinado territorio y de lo que significa, en definitiva, la misma idea de la *política* en una sociedad moderna. Pero ésta es, precisamente, la condición básica que en Euskadi no se cumple: en este territorio no existe una delimitación clara de la naturaleza de *lo político* y de la centralidad que *lo político* (Laclau, 1994; Mouffe, 1993) debería tener en una sociedad democrática, abierta al conflicto permanente y la lucha por la hegemonía *política*. Obviamente, en la sociedad vasca existe un elemento terriblemente disruptor como es la banda terrorista ETA, que ella sólo distorsiona enormemente la posibilidad de colocar la *política* en el corazón mismo de la convivencia entre los vascos, dado que su objetivo estratégico último es precisamente desplazar el debate hacia el escenario de la *prepolítica*, lo que consigue en no pocas ocasiones. Sin embargo, la razón última de que en Euskadi no exista una clara delimitación de la naturaleza de la

política hay que buscarla, curiosamente, en un argumento que *todos* los discursos de *todos* los partidos políticos utilizan en el País Vasco, y que podríamos resumir en un slogan que dijera: *en Euskadi no existe un Estado (vasco)*. Fijémonos en el resultado contundente de esta afirmación: si decimos que el País Vasco no tiene un marco jurídico-político en clave *estatal* (entiéndase bien: un marco jurídico-político con entidad propia), ni es posible hacer política ni es posible definir a sus habitantes como ciudadanos, esto es, se niega de raíz la condición de posibilidad para que exista algo parecido a una especie de "vasquismo cívico" (Llera, 2001).

¿A qué se debe esta situación? Veámoslo por partes. Para el discurso político de todos los partidos nacionalistas vascos, desde el PNV hasta el nacionalismo *abertzale*, el argumento principal sobre esta cuestión consiste en decir que la sociedad vasca "es una nación en busca de un Estado, un Estado que no existe pero que puede existir en el futuro". A su juicio, el País Vasco es una *nación-sin-Estado* (término sumamente discutible, como todos los términos, pero claramente extendido en buena parte del imaginario colectivo, académico y social, vasco y no vasco), una nación-sin-Estado que está en una situación política de *compás de espera* (un Estado que, como la paz perpetua kantiana, nunca acaba de llegar del todo) y que, precisamente por esta razón, necesita dotarse de acciones y de discursos políticos para defender esta supuesta comunidad patriótica-nacional vasca. Frente a este discurso tenemos el planteamiento de partidos como el Partido Socialista de Euskadi o el Partido Popular, cuyo argumento principal sobre esta cuestión consiste en decir que "la sociedad vasca debe renunciar a la constitución de un Estado vasco en el futuro". A su juicio, el País Vasco es, en el mejor de los casos, una *nación-sin-Estado* dentro de una *nación mayor* (véase la equivalencia de la argumentación: la lógica nacional implícita), una nación-sin-Estado que *espera* un imposible (un Estado que, como el Godot de Beckett, sólo parece generar *desperación*) y que, precisamente por esta desazón, debería evitarse para no provocar un fraccionamiento de lealtades. En ambos casos, como puede verse, el argumento de la Ciudadanía aparece minimizado.

El argumento que dice *en Euskadi no existe un Estado (vasco)* recuerda de alguna manera la famosa "paradoja de la flecha" que explica el filósofo griego Zenón de Elea para demostrar que las personas que creen en la existencia de cambios sociales y [185] políticos originales parten, en realidad, de premisas falsas (Bunge, 1985: 185). Según Zenón, todos suponemos que una cosa (en nuestro ejemplo, el famoso *Estado vasco*) debe estar o no estar en un lugar dado en un instante dado, porque lo contradictorio es pensar que una cosa está y no está al mismo tiempo. Sin embargo, como explica Zenón, el error de este planteamiento consiste en plantear los problemas en términos de ser, y no en términos de devenir, como sucede, de hecho, con la flecha una vez que ha salido del arco (en nuestro caso, pensemos en la trayectoria del *Estado vasco*...

desde hace ya más de 20 años). Imaginemos por un momento el argumento contrario, al que generalmente no se recurre en el discurso político vasco, y planteemos la hipótesis de que, efectivamente, en Euskadi *ya existe un Estado (vasco)*. El argumento parece absurdo, pero en realidad podríamos pensar que no lo es. ¿Cuáles son las condiciones básicas para que un sistema político tenga los atributos básicos de una entidad estatal? La literatura politológica suele señalar que un Estado se define por tres atributos elementales: la capacidad para recaudar impuestos (claramente, una competencia que tiene asumida de forma soberana el País Vasco mediante el Concierto Económico); la capacidad para crear una comunidad (claramente, mediante un sistema institucional democráticamente elegido en Euskadi, con un sistema de competencias amplio y profundo, en sectores tan importantes como la educación o la sanidad); finalmente, la capacidad para ejercer el monopolio de la violencia legítima y garantizar el orden público (claramente, una competencia asumida por el País Vasco a través de la Ertzantza). Si estos argumentos son válidos, ¿dónde está entonces el problema? ¿dónde reside el tabú que impide hablar de la *existencia* de un *Estado (vasco)*? ¿por qué algunos discursos se quedan cortos respecto de la trayectoria real del sistema político vasco, y otros, por el contrario, quieren ver más allá de la realidad? ¿Acaso el *Estado vasco* no puede compararse con esa flecha de Zenón que en realidad ya salió del arco hace mucho tiempo?

El planteamiento de aquellos discursos que defienden que *en Euskadi no existe un Estado (vasco)* parece, a todas luces, una estrategia discutible que encubre más cosas de la realidad de las que verdaderamente muestra. Es posible, por ejemplo, que algunas personas argumenten que "la Ertzaintza es la policía autonómica del PNV" (de tal modo que, por ejemplo, un atentado terrorista de ETA contra la policía autonómica vasca lo suelen interpretar *de hecho* como si fuera un atentado directo contra el propio Partido Nacionalista Vasco). También es posible que algunas personas argumenten que "el proyecto comunitario vasquista que existe en el País Vasco –basado en el euskera, el Concierto Económico, la educación– puede transformarse drásticamente, incluso desaparecer, si el Gobierno Vasco cambia de partido" (de tal modo que cualquier lucha partidista en el País Vasco lo interpretan *de hecho* como *algo más* que una lucha para garantizar la alternancia en el poder político). Pues bien, habría que decir que, quien argumenta así, de alguna manera está negando a los propios vascos (es decir, se está negando a sí mismo) su propia condición de ciudadano, porque *de hecho* está rechazando dos ideas fundamentales. Por un lado, no se cree del todo la idea de que el orden público y la gestión de la violencia pública legítima en Euskadi, pese a sus imperfecciones, está garantizado por el sistema institucional en su conjunto (porque, *de hecho*, pueden llegar a creer que el orden público *legítimo* en Euskadi está garantizado por un determinado partido político). Por otro lado, rechaza igualmente [186] la idea de que la alternancia política sea algo normal en nuestro sistema político (porque, *de hecho*, vinculan la propia supervivencia

del sistema institucional y simbólico "vasco" a la pervivencia de un determinado partido político en el gobierno de Ajuria Enea). Desmontar estos argumentos y desbaratar la creencia mítica y enmascaradora de que en Euskadi *no existe un Estado* sería tal vez una buena estrategia para que el discurso que reivindica el papel del Ciudadano vasco pueda ser escuchado y rompa así la espiral de silencio en que está aprisionado.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Bruce (1980): *Social Justice and Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- AMILBURU, María G^a. ed. (1996): *Education, the State and the Multicultural Challenge*, Pamplona, Eunsa.
- ARANZADI, Juan (2001): *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas. Vol 1. La sangre vasca*, Madrid, Visor.
- ARENDT, Hannah (1958): *La Condición Humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARGULLOL, Rafael (1982): *El Héroe y el Único*, Madrid, Taurus.
- AXTMANN, Roland (1996): *Liberal Democracy into the Twenty-first Century. Globalization, Integration and the Nation-state*, Manchester Manchester University Press.
- BAUBÖK, Rainer (1999): "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos", en Soledad García y Steven Lukes, comps.: *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, pp. 159-193.
- BENHABIB, Seyla (1992): *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Oxford, Polity Press.
- BERGER, Peter (1982): *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae.
- BERLIN, Isaiah (1978): *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BUNGE, Mario (1973): *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Barcelona, Ariel.
- CAMPBELL, Joseph (1992): *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, Alianza.
- CANOVAN, Margaret (1996): *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham, Edward Elgar.
- CARENS, Joseph. comp. (1995): *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- DAHL, Robert A. (1998): *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, 1999.
- DEL AGUILA, Rafael (2000): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus.
- DWORKIN, Ronald (1989): "Liberal Community", en S. Avineri y A. De-Shalit, ed.: *Communitarism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp.205-223.
- ETXEBARRÍA, Xabier (1997): *Ética de la diferencia. En el marco de la Antropología Cultural*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- EZTIONI, Amitai (1999): *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós.
- FALK, Richard (1999): "Una revisión del cosmopolitismo", en Martha C. Nussbaum: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, pp.67-75.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (1995): "La derecha escamoteada. Desvanecimiento y reaparición de un espacio político en el País Vasco, 1975-1995", *Leviatan*, vol. 61, pp. 5-26.

- FOUCAULT, Michael (1975): *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- GREENFELD, Liah (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Massachusetts, Harvard University Press.
- GUTMAN, Amy (1987): *Democratic Education*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1992): "Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo", *Debats*, vol. 39, pp. 11-18.
- HIMMELFARB, Gertrude (1999): "Las ilusiones del cosmopolitismo", en Martha C. Nussbaum: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, pp. 91-96.
- <http://www.ehu.es/cpvweb> (Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad del País Vasco).
- IGNATIEFF, Michael (1993): *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux.
- IRIONDO, Mikel (2001): "Anomalías", en *El País*, 21 de Noviembre de 2001.
- JÁUREGUI, Gurutz (1997): *Entre la tragedia y la esperanza. Vasconia ante el nuevo milenio*, Barcelona, Ariel.
- KEATING, Michael (1994): "Naciones, nacionalismos y Estados", *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 3, pp. 39-59.
- KYMLICKA, Will (1995): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wyane. comps. (2000): *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2001): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003.
- LACLAU, Ernesto. ed. (1994): *The Making of Political Identities*, Londres, Verso.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, ed. (1995): *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Alianza.
- LARMORE, Charles (1990): "Political liberalism", *Political Theory*, vol. 18, num. 3, pp. 339-360.
- LIJPHART, Arend (1968): "Consociational Democracy", *World Politics*, vol. 21, pp. 207-223.
- LIJPHART, Arend (1987): *Las democracias contemporáneas*, Barcelona, Ariel.
- LLERA, Francisco José (1989): "Continuidad y cambio en la política vasca: notas sobre identidades sociales y cultura política", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 47, pp. 107-135.
- LLERA, Francisco José (1994): *Los vascos y la política*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- LLERA, Francisco José (1998): "Las elecciones autonómicas vascas de 1998: un paso al frente (nacionalista)", *Cuadernos de Alzate*, vol. 19, pp. 177-198.
- LLERA, Francisco José (2001): "Euskadi: entre la política de adversarios y el consenso", *Claves de Razón Práctica*, vol. 113, pp. 25-34.
- LLERA, Francisco José (2001): "Vasquismo cívico", en *El País*, Edición País Vasco, 17 de Noviembre de 2001.
- MacINTYRE, Alasdair (1981): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.

- MacINTYRE, Alasdair (1984): "Is Patriotism a Virtue?", en *Lindley Lecture*, University Press of Kansas.
- MAÍZ, Ramón (1997): "Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones", *Zona abierta*, vol. 79, pp. 167-216.
- MARRAMAIO, Giacomo (1989): *Poder y secularización*, Barcelona, Península.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1997): *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*, Madrid, Trotta.
- McCONNELL, Michael W. (1999): "No olvidemos las pequeñas unidades", en Martha C. Nussbaum: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, pp. 97-105.
- MILLER, David (1995): *Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MORENO, Carmelo (2000): *La comunidad enmascarada. Visiones sobre Euskadi de los partidos políticos vascos, 1986-1996*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MOUFFE, Chantal (1993): *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich (1992): *Humano, demasiado humano*, Madrid, Alianza.
- NUSSBAUM, Martha C. (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós.
- OLIVÁN, Fernando (1997): *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*. Madrid, San Pablo.
- OLSON, Marcur (1993): *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y teoría de grupos*, Ed. Limusa, México, 1993.
- PAREKH, Bhikhu (1995): "Cultural diversity and liberal democracy", en David Beetham, ed.: *Defining and Measuring Democracy*, London, Sage, pp. 199-221.
- RAWLS, John (1988): "The priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, pp. 251-276.
- RAWLS, John (1993): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RECALDE, José Ramón (1983): *La construcción de las naciones*, Madrid, Siglo XXI.
- RECALDE, José Ramón (1998): "Constitución y derechos históricos", *Claves de Razón Práctica*, vol. 86, Octubre, pp. 22-30.
- REQUEJO, Ferrán (1994): "El cuadrado mágico del liberalismo", *Claves de Razón Práctica*, vol. 46, 1994, pp. 2-12.
- RORTY, Richard (1988): "The priority of Democracy to Philosophy", en *Objetivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175-197.
- RORTY, Richard (1989): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- SANDEL, Michael (1996): *Democracy's Discontent: American in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- SLOTERDIJK, Peter (2000): *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, PreTextos, 2002.
- SMITH, Anthony D. (1997): "¿Gastronomía y geología?. El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones", *Zona abierta*, vol. 79, 1997, pp. 39-68.
- TAMIR, Yael (1993): *Liberal nationalism*, New Jersey, Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles (1997): *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- URIARTE, Edurne (2001): "La sociedad civil contra ETA", *Claves de Razón Práctica*, vol. 111, abril.

- VALLESPÍN, Fernando (1998): "Cosmopolitismo político y sociedad multicultural", en A. Valencia, coord.: *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Universidad de Málaga, Debates, pp. 29-46.
- VAN PARIJS, Philippe (1996): *Libertad real para todos. ¿Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*, Barcelona, Paidós.
- VELASCO, Juan Carlos (2002): "Patriotismo constitucional y republicanismo", *Claves de Razón Práctica*, vol. 125, pp. 33-40.
- VIROLI, Maurizio (1997): *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento.
- WALZER, Michael (1983): *Esferas de justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WALZER, Michael (1984): "Liberalism and the art of separation", *Political Theory*, vol. 12, num. 3, pp. 315-330.
- WALZER, Michael (1993): *What it means to be an American*, Nueva York, 1993.
- WALZER, Michael (1997): *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- ZIZEK, Slavoj (2001): *¿Quién dijo Totalitarismo?. Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

TÍTULO:

Ni héroes ni patriotas. El discurso del ciudadano como vía contra el "silencio" en el País Vasco

RESUMEN

El objetivo de este artículo es establecer una descripción de varios modelos diferentes que suelen existir a la hora de definir la identidad de los individuos dentro de un sistema político concreto. Estos modelos serían el modelo del héroe, el modelo del patriota y el modelo del ciudadano. Junto a una descripción analítica de las características básicas que definen estos tres modelos, el artículo estudia de manera práctica en qué medida estas tipologías están presentes en la realidad política del País Vasco, y compara cuáles son las ventajas y los inconvenientes, tanto teóricas y prácticas, que plantea estos tres modelos para la convivencia política en la comunidad autónoma vasca.

The aim of this article is describe some different models that exist in order to analyze how the political identity are used to be constructed in a specific political system. Specifically, these models are the model of hero, the model of patriot and the model of citizen. With an analytical description of these models, the article analyze in what extent these typologies are coming out in the Basque Country, comparing the advantages and the shortcomings, not only theoreticals but also practicals, that these three models offer as better for the political coexistence in the Basque Country.

PALABRAS CLAVE

Heroísmo / patriotismo / ciudadanía / País Vasco / teoría política / análisis de discurso

CURRÍCULUM VITAE

Carmelo Moreno del Río es profesor de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad del País Vasco. Autor de *La Comunidad Enmascarada. Visiones sobre Euskadi de los partidos políticos vascos entre 1986-1996* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas), entre sus trabajos de investigación destacan cuestiones de teoría política, estudios sobre el fenómeno de la identidad política y la aplicación de métodos de análisis de discurso para el estudio de la realidad política del País Vasco.