

María Cruz Mina Apat

Ángel GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI

Jesús María OSÉS GORRAÍZ

Universidad Pública de Navarra / Nafarroako Unibertsitate Publikoa

Sumario: I. ALGO SOBRE EL MÉTODO. II. HISTORIA DE NAVARRA. III. CARLISMO. IV. FUERISMO. V. RELACIONES CARLISMO Y NACIONALISMO VASCO. VI. HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. 1. Ciudadanía y nacionalismo. 2. Posmodernidad, pluralismo y autonomía. 3. «La inopinable opinión pública». 4. Unamuno y Azaña.

Resumen: María Cruz Mina ha dedicado más de treinta años a la docencia y a la investigación. Sus aportaciones más reseñables versan sobre historia de Navarra, sobre la que trató su «transgresora» tesis doctoral, las bases ideológicas y la evolución del carlismo, el desarrollo del fuerismo y las relaciones entre carlismo y nacionalismo vasco.

También ha abordado desde el punto de vista del pensamiento político la dificultad casi insalvable para compatibilizar la ciudadanía con el nacionalismo. Defiende que el ideal de ciudadanía es hoy la única cultura universal y, por tanto, plantea su rescate frente a la teología política de las esencias colectivas.

Palabras clave: Navarra; carlismo; fuerismo; ciudadanía; nacionalismo; derechos del hombre.

Abstract: María Cruz Mina dedicated more than thirty years of her life to teach and investigate. She contributed notably to the history of Navarra, the topic of her transgressive doctoral thesis, the ideological foundations and evolution of Carlism, the develop of the «fuerismo» and the relationships between the Carlism and Basque nationalism.

She also tried compatible citizenship and nationalism, analyzing it from a political point of view in the her opinion the ideal citizenship is the only universal culture nowadays so she suggested recover it and to oppose it the political theology about collective essences.

Keywords: Navarre; carlismo; fuerismo; citizenship; nationalism; human rights.

María Cruz Mina (Pamplona, 1939), licenciada y doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense, fue profesora ayudante de Derecho Político en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto entre 1974 y 1978, año en que se incorporó a la Facultad de Ciencias Sociales y de la Información de la Universidad del País Vasco, en la que fue profesora de «Historia de las ideas

políticas» y de «Historia del pensamiento político español» hasta su jubilación «sin júbilo», como acostumbra decir, en 2007.

Dada la diversidad de sus aportaciones, Ángel García-Sanz se ocupa de las relativas a historia de Navarra y el País Vasco en la época contemporánea y Jesús María Osés a su faceta de historiadora de las ideas.

I. Algo sobre el método

La profesora Mina comparte con Caro Baroja la idea de que «el pueblo vasco ha sufrido acaso, más que ningún otro de la península, interpretaciones violentadas de su historia hecha por tirios y troyanos»¹. Y es que, como dice don Julio, «trasladamos nuestras imágenes al pasado y luego las volvemos a traer al presente y hacemos unos adobos que no hay por donde cogerlos», y concluye: «a cada época hay que entenderla con sus propias categorías»². A su juicio, no se puede hablar de fueros como autogobierno ni del patriotismo de los navarros en 1521. Tampoco se puede explicar la historia local sin tener en cuenta el contexto más amplio que la hace comprensible. La función de la historia local es analizar la forma específica de cómo lo particular se engarza en lo general. Así, M^a Cruz Mina, en su prólogo al libro de Manuel Ortuño sobre Xavier Mina, dice:

«A pesar de que ya “somos europeos” y de que nunca como hasta ahora el mundo se ha universalizado más en los hechos, el Estado de las autonomías que vivimos sigue invitando a afirmar nuestras diferencias. Todo un riesgo en una tierra que junto con Vascongadas ha sido un reducto de una inercia contrarreformista que todavía está dando sus últimos coletazos. Conviene recordar que mientras los primeros liberales impulsaban las transformaciones económicas que hicieron posible la prosperidad, nuestros primeros carlistas se resistían a ellas. Como se resistieron más tarde al reconocimiento de los derechos del hombre, que uno de los suyos, el canónigo Manterola, por laicos, llamó “derechos del mono”. Pero también que, mientras Giner de los Ríos descubría a los españoles la libertad de conciencia, “euskaros” y “napartarras” pensaban en cercar un territorio que la hiciera imposible. Unos y otros tan antiliberales como integristas. No podemos cambiar nuestra historia pero debemos asumirla críticamente. Y no buscando diferencias que distinguen sino descubriendo la contribución al progreso común que une a todos. Sólo así la historia local tendrá sentido universal»³.

1. M. C. Mina Apat, «Historia, política y fueros», *Muga*, 24, 1982, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. M. Ortuño Martínez, *Xavier Mina. Guerrillero, liberal, insurgente. Ensayo bio-bibliográfico*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2000, p. 19.

II. Historia de Navarra

Su obra *Fueros y Revolución liberal en Navarra* (1981) supuso un revulsivo en la historiografía sobre la Navarra contemporánea. Para los que por entonces comenzábamos a interesarnos por los siglos XIX y XX fue un libro de referencia por sus novedosos planteamientos. Entre sus conclusiones destacaba cómo los liberales navarros, deseosos de entrar en «comunidad comercial con el resto de los españoles», se mostraron dispuestos a renunciar a los fueros para conseguir la unidad de mercado⁴; que la guerra carlista no fue foral, sino el último acto de la lucha entre el Antiguo Régimen y el Estado liberal y que, aunque el azaroso final de la contienda propició la conservación de los «fueros racionales y útiles», la explicación última hay que buscarla en la debilidad del liberalismo español que valoró lo que de tradición tenían los fueros para, una vez conseguido el liberalismo económico, mantener bajo mínimos el liberalismo político. Pero lo que más sorprendió fue la negación del carácter pactado de la ley de Modificación de Fueros de 1841, rebautizada posteriormente con indudable intencionalidad política como «Ley Paccionada», que fue una ley ordinaria que se discutió, se enmendó y se aprobó en Cortes y la Regencia sancionó con el nombre de «Ley de Modificación de los Fueros de Navarra». Si jurídicamente no cabe el pacto entre órganos jerárquicamente desiguales, colige, tampoco se llamó paccionada a la ley, si bien con el tiempo su carácter pactado se convirtió en el mito foral por excelencia.

La negación del carácter pactado de la ley motivó una agria polémica en la que destacaron los escritos en *Diario de Navarra* de José Ángel Zubiaur y Jaime Ignacio del Burgo en los que se desautorizaba la obra de Mina por sus errores y omisiones, llegando, el segundo, a la conclusión de que «libros como éste, similares a otros alegatos de corte centralista, prueban que Navarra hizo bien en mitificar su realidad jurídica» (*Diario de Navarra*, 12-II-1982, p. 14). La respuesta que la autora envió no fue publicada en ese periódico, pero con el título «Una polémica pendiente, el baile de las letras y otras cosas» apareció en *Langaiak*⁵. Incluía una fotocopia del acta de la Diputación para demostrar la falsificación en la que habría incurrido Del Burgo al citarla y sustituir una «o» por

4. No puede menos que recordarse en este sentido las exposiciones que algunos ayuntamientos enviaron a la Diputación cuando se estaba negociando «el arreglo foral». El de Estella (24 de marzo de 1840) decía que «con esa misma libertad mercantil se estrechan los pueblos en la unidad constitucional» (A. García-Sanz Marcotegui, *El fuerismo constitucional y la Diputación de Navarra [1841-1923]*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2011, pp. 49, 52).

5. *Langaiak*, Pamplona, nº 5, abril 1984, pp. 41-51.

una «y» para presentar como preceptiva la aprobación de la ley por la Diputación y darle carácter de pacto. Con todo, mantenía que no era cuestión de «ies» o de «oes», sino del imposible jurídico de leyes paccionadas.

Una investigación posterior del autor de estas líneas averiguó que el término «paccionada» fue propuesto por el diputado foral, entre 1843 y 1847, y asesor de la Diputación Mariano Martínez de Morentin para robustecerla⁶, reforzando la tesis mantenida por la profesora Mina.

En un trabajo de 1985, «Elecciones y partidos en Navarra (1891-1923)»⁷, ofreció una síntesis de los comportamientos políticos de la provincia durante el periodo en que estuvo vigente el sufragio universal masculino en la Restauración. En su línea de desvelar tópicos no avalados por investigaciones rigurosas, su «Introducción» resultó novedosa y seguramente sorprendió a los no familiarizados con la historia contemporánea navarra: la imagen de una Navarra mayoritariamente carlista y foral contrasta con el hecho de que su clase dirigente no lo era. Esta constatación le llevó a interesarse por el carlismo y lo hizo a través del estudio de las elecciones generales, advirtiéndole que, pese a las limitaciones del sistema electoral de la Restauración, servían para conocer la influencia y el poder de las diferentes fuerzas y las distintas cuestiones sobre las que se debatía. De este modo, se propuso trazar un resumen de la dinámica política navarra y de las fuerzas políticas en presencia.

Con este objeto en primer lugar trazó una panorámica general de la sociedad navarra de ese periodo. Tras consignar una serie de datos demográficos y sociológicos, se ocupó de una cuestión clave: la importancia, aunque desigual entre las distintas zonas, de la «presión clerical» (a mediados de los años treinta, mientras en la diócesis de Pamplona había un sacerdote por cada 335 habitantes, en la de Madrid había uno por cada 3.347). Esta circunstancia, señalaba, contribuye a explicar la hegemonía de la religión y la tradición en una provincia agrícola y ajena a los cambios de la modernidad que caracterizó al carlismo pero también al conservadurismo, al integrismo e incluso a las fuerzas más progresistas. De ahí el papel desempeñado por Navarra en la defensa de los intereses de la Iglesia, su protagonismo en las manifestaciones católicas de 1906 y 1910, etc. Todo ello influyó de tal manera en las pautas políticas de los navarros, que a su juicio, fue el «clero» y no el «fuero» su elemento más distintivo.

6. La información se debe al diputado foral (1858-1860) y secretario de la Diputación (1871-1874) Francisco Javier Baztán Goñi (Á. García-Sanz Marcotegui, *El navarrismo liberal. Juan Yanguas Iracheta (1824-1895)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2008, pp. 80, 234, 241, 243).

7. En *La España de la Restauración. Política, economía, legislación y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 111-129.

A continuación, en su análisis de los resultados electorales, puso de relieve que ciertamente el número de los diputados «antiliberales» fue el más elevado de España pero también que los partidos del *turno* sacaron uno más que los carlo-integristas. Asimismo señaló las diferencias entre los diversos distritos y destacó que los carlistas entraron de lleno en las prácticas electorales del periodo a fin de obtener el mayor número de actas: alianzas electorales incluso *contra natura* (con los odiados liberales o los nacionalistas vascos), negociaciones para aplicar el artículo 29 en determinados distritos, etc. Concluía, afirmando que los carlistas lograron sus mejores resultados en los años en que la cuestión religiosa estuvo en el centro de la política.

En la última parte hizo un repaso general de las características de las fuerzas políticas navarras, destacando la tardía reivindicación de los fueros por parte de los carlistas y la escasa implantación de los liberales por las dificultades que encontraban en una sociedad tan clericalizada.

El estudio lo completó con un apéndice muy útil que recogía los resultados de los cinco distritos electorales (Pamplona, Aoiz, Estella, Tafalla y Tudela) entre 1891 y 1923.

En 1991, el hispanista inglés John Elliott le encomendó el capítulo dedicado a Navarra en una obra colectiva. En su entrega traza una breve síntesis desde los vascones hasta la democracia en la que sitúa los momentos decisivos de su historia no sólo en el contexto español sino europeo. Así explica la anexión de Navarra:

«Los últimos años medievales son, como en gran parte de Europa, años de crisis, pestes, despoblamiento, decadencia de las ciudades y luchas desgarradoras de bandos nobiliarios. Cuando en el siglo XVI llegue la hora de los estados modernos, Navarra ha de optar entre la monarquía francesa y la española, enzarzadas a su vez en guerra fronteriza. Las distintas opciones operan sobre la división que los navarros venían protagonizando en larga guerra civil. Los agramonteses apoyan a sus reyes que miran a Francia, los beamonteses a Fernando el Católico. La opción hispana triunfa y el viejo reino es el último en incorporarse a la nueva monarquía»⁸.

8. M. C. Mina Apat, «Navarra», en J. Elliott (coord.), *El mundo hispánico: Civilización e imperio, Europa y América, pasado y presente*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 238-240.

También sobre Navarra colaboró: con las voces «Navarrismo» y «Nacionalismo vasco y cuestión navarra» en la *Enciclopedia del nacionalismo* dirigida por A. de Blas (Madrid, Tecnos, 1997); con «El Amejoramiento del Fuero, contribución a su explicación histórica», en *Nation et nationalités en Espagne* (París, Fondations Singer Polignac, París, 1985); participó en las III Jornadas sobre la Transición política en España (Universidad de Oviedo, 1990) con «Navarra, tradición y progreso»; y con «Guerras carlistas y Navarra» y «Foralismo navarro» en el seminario «España y las Españas, Cataluña, País Vasco y Navarra» (UIMP de Sevilla, 1994).

A todo ello habría que añadir los prólogos y reseñas de libros como el de M. Ortuño, *Xavier Mina. Guerrillero, liberal, insurgente* o las reseñas a alguna de las obras del autor de estas líneas.

III. Carlismo

El carlismo ya fue objeto de un tratamiento destacado en *Fueros y Revolución liberal en Navarra*. A partir de entonces volvió en diversas ocasiones a ocuparse de este movimiento político y social, que, aunque tuvo en Navarra y Vascongadas una presencia de excepción, lo considera netamente español.

Es su extensa ponencia presentada en las IV Jornadas de Estudio del Carlismo (Estella, 22-24 de septiembre de 2010)⁹ la que recoge de forma más completa no sólo el controvertido tema de la relación entre fueros y carlismo sino también su evolución desde la tradición histórica que reivindicó hasta 1936.

Se remonta a la Contrarreforma, origen de la diferencia española, para explicar esa «curiosidad histórica europea» que para Brennan fue el carlismo y esa «extravagancia constitucional» que para García Pelayo eran los fueros. La Monarquía de los Austrias se caracterizó por la alianza entre el Altar y el Trono, que reivindicará el carlismo. También practicó la concesión de privilegios señoriales y territoriales (forales) dentro de la lógica de la sociedad estamental, que en ningún momento limitaban la soberanía del monarca.

En este sentido plantea que, para entender las dificultades que el carlismo pudo tener a la hora de asumir el fuerismo en la crisis del Antiguo Régimen, tal vez haya que tener en cuenta la distinta «dogmática» que la Iglesia y los territorios forales emplearon a la hora de defenderse del regalismo borbónico. Mientras la Iglesia se defendió con los principios de la monarquía católica de los Austrias que le garantizaba, incluida su propiedad, un espacio libre de ingerencias del poder político, los defensores de los fueros hicieron uso de la tradición pactista medieval como limitación del poder real que también harían suya los constituyentes de Cádiz. Ahora bien, semejante lectura liberal-constitucional de los fueros, por lo que tenía de limitación a la soberanía real, difícilmente podía ser asumida por los defensores del Altar y el Trono.

En cualquier caso, en el marco de la confrontación ideológica entre los carlistas y los liberales, fueron los más templados defensores de Isabel II, «más cristinos que liberales», los que se empeñaron en la causa foral y convencieron a los moderados de que lo que les permitía a ellos mantener el control sobre las instituciones era la mejor manera de enfrentarse a los excesos de la revolución. De ahí que los fueristas cristinos defendieran el Convenio de Vergara, mientras los carlistas mostraban más preocupación por los principios religiosos y realistas.

9. M. C. Mina Apat, «El carlismo y los fueros», en «*Por Dios, por la Patria y el Rey*» *Las ideas del carlismo (22-24 septiembre de 2010)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 251-292.

Y es que, sostiene Mina, fue la «emoción católica» la que movilizó a los carlistas en las sucesivas guerras: «Altar y Trono» en 1833, «Dios, Patria y Rey» en 1872, y «Por Dios y Por España» en 1936. Los fueros llegaron tarde al carlismo, ocuparon un lugar subalterno y no llegaron a incorporarse definitivamente, sino de forma ocasional, y localmente, a su bandera.

De particular interés es el estudio que realiza de la obra de Magín Ferrer, *Las leyes fundamentales de la antigua monarquía española* (1843). El mercedario catalán pide interpretar las antiguas leyes fundamentales de la monarquía según las conveniencias del momento y complementa la alianza del Altar y el Trono con la existencia de Cortes orgánicas y fueros, ampliando la representación a la nueva clase mercantil pero contando siempre con un rey que «reina y gobierna».

Es lo que hizo el carlismo al aceptar «el espíritu del siglo» (el liberalismo económico) que facilitó la incorporación al mismo entre 1866 y 1888 de los neocatólicos donosianos, entre ellos los fueristas vascongados y navarros que convirtieron la religión en el primero de los fueros y la libertad de cultos en el primer contrafuero. Pero la tensión entre nuevos y viejos carlistas fue constante. A los nuevos, que controlaban las diputaciones, se deben las proclamas forales en la segunda guerra, pero también los obstáculos que pusieron al ejército controlado por los carlistas de siempre y su parte de responsabilidad en la derrota.

Durante la Restauración el carlismo hizo suya la doctrina social de la Iglesia, la modernización de la escolástica y la defensa del corporativismo social y territorial; también del regionalismo católico francés que inspirará al Grupo de Vic y desplazará a un sector del carlismo hacia el catalanismo. Merece destacar la síntesis que se hace del pensamiento político de Víctor Pradera, su modelo de democracia orgánica y su defensa de la universalidad que, partiendo de la sociabilidad natural del hombre, utiliza en su crítica a los nacionalismos vasco y catalán.

Concluye apuntando que el franquismo estuvo más cerca de los valores del carlismo que del fascismo. El régimen se legitimaba por tener su origen en una cruzada, se reconstruía la alianza del Trono (poder político) y el Altar, se restablecía la unidad católica y se enterraban las «libertades de perdición». La Iglesia volvía a controlar las conciencias y la herejía era perseguida. Como recoge en una conocida cita de Azaña, en una España tan clericalizada el fascismo era imposible: sí, en cambio, una dictadura militar y eclesiástica, «sables, casullas, desfiles militares y homenajes a la Virgen del Pilar. Por ese lado, el país no da otra cosa».

En un trabajo anterior, «La escisión carlista y la unión de las derechas», Mina analiza la escisión de 1919 entre mellistas y jaimistas en el marco político de principios del XX, cuando, reconocido el sufragio universal y con el despliegue del movimiento obrero, el enemigo ya no era el «anticlericalismo» sino lo que

los mismos carlistas llamaban «bolcheviquismo»¹⁰. Cuando Maura pensó en un partido político de masas de derechas en torno a la bandera católica, Vázquez de Mella apostó por la unión. En este contexto repasa la situación del partido carlista en la Restauración, su incorporación al sistema canovista, pese a sus declaraciones antiparlamentarias, el significado del Acta de Loredán y la reorganización de sus estructuras (círculos, juventudes, prensa, etc.).

El escaso éxito electoral que hacía impensable el triunfo carlista por la vía parlamentaria era compensado por una constante nostalgia de la lucha armada y de su necesidad, como evidencia la creación del «Requeté», así como un activismo cuajado de violencia, choques callejeros con los adversarios, al considerarse la única fuerza capaz de enfrentarse a la revolución.

Si en el seno del carlismo surgieron voces pragmáticas que defendieron la unión de las derechas, el proyecto fracasó y el propio carlismo se dividió, no debido a la polémica entre Mella y el pretendiente por una declaración aliadófila de éste, que fue sólo su excusa, sino a la distinta manera de entender la cuestión social animada por la doctrina de la Iglesia y la distinta postura ante la cuestión autonómica.

No es casual que fuese en Navarra y Cataluña, en las que el carlismo conservaba su base popular y obtenía mejores resultados electorales, donde se iniciase la escisión y apostaran por don Jaime¹¹. En el caso de los navarros formaron con los nacionalistas vascos la Alianza foral (1919-1923) para reivindicar la reintegración foral plena¹².

IV. Fuerismo

Si, como se ha dicho, para la profesora Mina «a cada época hay que entenderla con sus propias categorías», también al fuerismo lo somete a la prueba del tiempo para saber lo que en cada momento significó y qué se pretende con su

10. M. C. Mina Apat, «La escisión carlista de 1919 y la unión de las derechas», en *La crisis de la Restauración. España entre la primera guerra mundial y la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 149-164.

11. De los 101 diputados carlistas que se sentaron en la Cortes entre 1891 y 1923 más de la mitad correspondieron a Navarra (41) y Cataluña (22) (M. C. Mina Apat, «La escisión carlista...» *op. cit.*, p. 154, nota 4).

12. Sobre el carlismo nuestra autora colaboró en la obra colectiva *El Pensamiento político en la España contemporánea 1800-1959* (J. Antón y M. Caminal [coords.], Teide, 1992), con el capítulo «El carlismo o la resistencia al cambio», y participó con el trabajo «Los carlistas» en el coloquio de la UIMP «Revisión del Laberinto español de Gerald Brenan» celebrado en 1986 en A Coruña.

invocación. En *Fueros y Revolución liberal* ya advertía que «la inconcreción de los fueros sacados del contexto del Antiguo Régimen podían servir para lo que en cada momento interesara políticamente».

En 1990 en su trabajo «Ideología, fueros y modernización: las metamorfosis del fuerismo»¹³ examinó su evolución a partir de la etapa isabelina, subrayando su capacidad de adaptación y modificación de su discurso según la coyuntura política del momento.

Durante el moderantismo, a la hora de discutir la ley de 1839 vendieron los fueros como la auténtica libertad castiza española que los vascongados habían sabido conservar, opuesta a la traída de Francia «inquieta, perturbadora, masónica».

En el Sexenio Democrático el fuerismo se habría mostrado afín a los postulados del neocatolicismo. Bajo el lema «*Jaungoicoa eta Fueroac*» se impregnaría de teocratismo, intransigencia e intolerancia; se presentó al País Vasco como valladar antirrevolucionario, la nueva Covadonga, baluarte de tradicionalismo y antiliberalismo y, por tanto, a los vascos como españoles más genuinos y ejemplares.

En el clima antifuerista de la primera Restauración el fuerismo desempeñó su función ideológica defensora de las reivindicaciones concretas. Apelando a los servicios prestados por los vascos a España, diversos autores defendieron los fueros como el nexo clave entre las provincias vascongadas y la Monarquía.

Sabino Arana rompió radicalmente con esta interpretación del fuero. El fuerismo de los fueristas era todo un extravío españolista: «privilegios y exenciones» que resultan «odiosas para las regiones naturales de España». A la luz de «su conciencia» descubrió que los fueros eran auténticos códigos nacionales de un país independiente y la Ley de modificación de fueros de 1839 una «violación del derecho internacional».

Con todo, el sector más pragmático del PNV volvió intermitentemente a los antiguos razonamientos fueristas a fin de mantener el régimen de conciertos y sostener reivindicaciones concretas. Desde el momento en que estas se defendieron por la vía estatutaria, los contrarios a ella elaboraron un discurso basado en el fuerismo tradicionalista (Víctor Pradera, Eladio Esparza) que hacía hincapié en el «españolismo» y en el «provincialismo» y permitía presentar a los proyectos estatutarios como «exóticos» y ajenos al país.

El mismo año 1990, en el 150 aniversario del Convenio de Vergara y de la Ley de Confirmación de Fueros de 1839, el Parlamento Vasco publicó una obra en la que nuestra profesora colaboró. En ella avisa que su finalidad no era tanto «indagar la verdad del hecho histórico sino entrar en el terreno de las relaciones

13. En *Historia Contemporánea*, 4, 1990, pp. 89-106.

entre historia y política y ver cómo, a la postre, hay que tener en cuenta las cambiantes coyunturas históricas, las relaciones de las provincias con el poder central y los intereses en juego para poder explicarlas.

A través de un recorrido por los Diarios de Cortes de 1839 y 1876 y de la publicística de la época concluye que, si para los contemporáneos la ley confirmatoria de fueros de 1839 fue polémica, con el paso del tiempo el abanico de valoraciones se abrió considerablemente: solemne pacto, engaño o nefasto acontecimiento, ley confirmatoria de fueros para unos, abolutoria para otros, incluso, como se ha dicho, «violadora del Derecho Internacional» para algunos. Todo ello lo sintetiza, finalizando su artículo con una larga serie de interrogantes en torno a su significado que en buena medida todavía esperan respuestas solventes, pese a la «clarividencia» de la que hacen gala algunos que se han ocupado de estas cuestiones:

«¿fueron las guerras carlistas forales?, ¿qué función desempeñó la religión en ellas?, ¿fue el primer carlismo fuerista y el segundo no?, ¿o no lo fueron ninguno de los dos?, o, si lo fueron, ¿en qué medida? Y la ley del 1839 ¿tuvo relación con el Convenio de Vergara y los carlistas?, ¿o fue un asunto de liberales?, ¿confirmó o abolió los fueros?, ¿fue una ley ordinaria, pactada o extranjera? [...] Y Cánovas ¿un fuericida o un hábil político que salvó los fueros en una situación difícil?; la ley de 1876 ¿fue realmente abolutoria de los fueros? Pero, sobre todo ¿qué eran los fueros?, ¿franquicias y privilegios?, ¿derechos perfectos?, ¿un modo de ser?, ¿una concepción del mundo y de la vida?, ¿la auténtica libertad cristiana y española?, ¿no pagar?, ¿auténticos códigos nacionales?»¹⁴

De este modo, alerta a poner en cuarentena las «rotundas afirmaciones» de los testigos de la época, que son testimonios preciosos pero que exigen un esfuerzo interpretativo. Asimismo alecciona a los historiadores a tener en cuenta que la historia sirve para comprender el presente pero no para justificarlo ni menos para hipotecarlo, mezclando los derechos de los vivos con los de los muertos.

V. Carlismo y nacionalismo vasco

Mina ha tratado de esta cuestión en diferentes escritos en los que defiende que no era el fuerismo sino el integrismo católico lo que tenían en común carlistas y nacionalistas vascos. La idea la refuerza con citas de Caro Baroja: la religión «es la fuerza coercitiva más considerable de cuantas informan su sociedad y que la

14. M. C. Mina Apat, «Historia y política: las vicisitudes de una ley», en J. Aguirreazkuenaga Zigorraga y J. R. Urquijo Goitia (eds.), *150 años del Convenio de Vergara y de la Ley 25.X.1839*, Vitoria-Gasteiz, Parlamento Vasco, 1991, p. 318.

ha movido desde fechas remotas en los momentos decisivos»¹⁵; Michelena: «Si un hecho en la historia moderna ha tenido una profunda repercusión en Vasconia, éste es el Concilio de Trento, cuyos efectos llegaron a conformar de modo permanente casi todos los aspectos de la vida del País»¹⁶; y Pio Baroja, que en *Momentum Catastrophicum* acusó al nacionalismo *bizkaitarra* de haber hecho suyo lo peor del tradicionalismo español, su clericalismo y ultramontanismo¹⁷.

En su trabajo «Navarro Villoslada: “Amaya” o los vascos salvan España» (1988)¹⁸ comienza con la idea de cómo con los mismos ingredientes: superioridad vasca, corrupción goda-española y subordinación de la política a la religión, carlismo y nacionalismo vasco llegaron a dos mensajes mesiánicos opuestos. Para el carlista Navarro Villoslada Dios encomienda a los vascos la misión de construir la Monarquía católica española: «hay un Dios en el cielo y un pueblo vasco en la tierra... Dios para disponer, el pueblo vasco para ejecutar». Para Sabino Arana en una España corrompida por el liberalismo la independencia era una necesidad porque «Bizkaya dependiente de España no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica».

Amaya o los vascos en el siglo VIII fue escrita al calor de las ideas revolucionarias que se introducen en España a partir 1848 y que hicieron del País Vasco un oasis contrarrevolucionario, paradigma de la España tradicional y católica. La obra iba a tener un doble destino. En el franquismo la película *Amaya* se insertó en la campaña del régimen para impulsar una conciencia cristiana y patriótica en los españoles. Olvidando el mensaje del escritor de Viana, en la Euskadi autonómica se procura propagar una versión de *Amaya* «desespañolizada», para promover una conciencia patriótica vasca.

Mina retomó la relación entre carlismo y nacionalismo en su mencionado artículo, «Patria, religión y fueros». En él, precisa que, a pesar de que se trataba de dos patriotismos enfrentados, compartían una misma concepción religiosa del mundo y un mismo orden de valores. La diferencia se reducía al marco de aplicación:

«De manera que la identificación catolicismo-españolidad, la descalificación por afrancesados a los españoles heterodoxos, el odio a Francia y a todo lo francés, el fomento de lo castizo y la purificación de la lengua de todo galicismo precedieron e inspiraron la concepción del euskaldun-fededun, del rechazo de los

15. Cfr. M. C. Mina Apat, «Navarra», en J. Elliott (coord.), *El mundo hispánico...*, *op. cit.*, p. 239.

16. M. C. Mina, «El Carlismo y los fueros», *op. cit.*, p. 253, n. 4.

17. En *Historia* 16, 271, 1998.

18. M. C. Mina, «Navarro Villoslada: “Amaya” o los vascos salvan a España», *Historia Contemporánea*, 1, 1988, pp. 143-162.

españolistas o “antivascos”, del odio a España y la purificación del euskera de latinismos. En línea con su casticismo contrarreformista, unos querían volverse lo más españoles posibles, los otros, lo más vascos, pero todos íntegramente católicos. Por reconocer la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa los dos pensaban que el liberalismo era pecado».

Por eso se explica que por encima de la incompatibilidad patriótica, se diese entre ellos una larga colaboración. En 1898 Sabino Arana fue elegido diputado foral gracias a los votos carlistas e integristas, juntos acudieron en 1906 y 1910 a las referidas manifestaciones contra las iniciativas de Canalejas y todavía en 1931 juntos rechazaron la Constitución republicana, no por insuficientemente foral, sino por insuficientemente católica y juntos pensaron en un «Gibraltar vaticanista».

A la vista de lo dicho hasta aquí, se puede decir que las aportaciones de la profesora Mina son de un interés indudable para el conocimiento e interpretación de la historia del país vasco-navarro.

Hace un tiempo me encontré en *El Pueblo Navarro* la necrológica de su abuelo, el liberal republicano Diego Mina Zabalza. En ella destacaban sus «virtudes ciudadanas». En otra ocasión di con una hoja volante que recogía firmas a favor de Azaña, entre ellas la de su padre Diego Mina Ruiz. Puede que ello contribuya a explicar que también la profesora Mina se inserte en esa tradición liberal minoritaria navarra apenas conocida. Liberal en el sentido más radical de la palabra, de autonomía personal que hace de la libertad de conciencia, pensamiento y expresión el fundamento de las demás libertades y confía a la democracia su garantía.

Se explica, así, que desde sus primeros escritos se haya interesado de forma crítica por todo aquello que ha retrasado y sigue retrasando su manera de entender libertad y la democracia, desde la desigualdad de derechos que cree que significan los fueros hasta dogmatismos, sean religiosos o laicos, que pretenden someter al individuo a una iglesia o a cualquier identidad comunitaria. Pero de todo esto se ocupa la segunda parte de esta semblanza.

VI. Historia de las ideas políticas

1. *Ciudadanía y nacionalismo*

Si en sus trabajos de historia piensa que son necesarios los conceptos para entender el hecho histórico, a la hora de exponer ideas políticas Mina considera imprescindible situarlas en su contexto y en su momento histórico, buscando su mutua influencia y situándolas en un proceso que permite al historiador en-

tender y explicar lo sucedido, y valorarlo desde el punto de vista de su progreso material y moral, progreso este último que ella entiende en la búsqueda de un humanismo que hace de todo ser humano, su dignidad, libertad y derechos el fin supremo.

En la «trilogía» de artículos dedicada al concepto de «ciudadanía»¹⁹ se recogen no sólo los conocimientos que la profesora Mina tiene de la historia del pensamiento político, sino su propia filosofía de la vida (orden de valores).

En su contribución a la obra *10 palabras claves sobre nacionalismo* trata de precisar el concepto de ciudadanía en relación con el de nacionalismo, que al proceder de dos concepciones del mundo opuestas nacieron en conflicto el uno con el otro.

«La ciudadanía apareció en la escena política vinculada a la cultura de los derechos del hombre y al constitucionalismo moderno, mientras que el nacionalismo tuvo su origen en el movimiento de ideas que reaccionó contra ella. Mientras en el primer caso el individuo y sus derechos ocupan la cima en la jerarquía de valores y se erigen en el fundamento del orden político, con el nacionalismo el individuo es desplazado de esa cima y de ese fundamento por una determinada concepción de la nación a la que queda subordinado y parcialmente sometido»²⁰.

Para explicarlo realiza un recorrido histórico que se remonta a Grecia para precisar la diferencia entre la ciudadanía antigua y la moderna. Cierto que debemos a los atenienses el concepto de ciudadanía y la democracia como forma de gobierno. Pero su finalidad «no era garantizar la libertad y los derechos individuales, sino dar estabilidad a una sociedad de desiguales». Si para Aristóteles la *polis* era la comunidad perfecta en la que los ciudadanos podían desarrollarse con suficiencia, ésta exigía una sumisión a las formas organizativas de la misma, entre las que se encontraba la esclavitud y profundas desigualdades sociales. Como dice la profesora Mina en la *polis* podían desarrollarse «todas las capacidades salvo las de pensar y opinar por cuenta propia». Los demócratas atenienses justificaron la condena a muerte de Sócrates porque, debiéndoselo todo a Atenas, nunca debió haberla sometido a crítica. «El ciudadano era para la ciudad y no

19. M. C. Mina, «Ciudadanía» en J. M. Osés (ed.), *10 palabras claves sobre nacionalismo*, Pamplona, EVD, 2001; *Idem*, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo», en *El valor de la palabra, Hacia la ciudadanía del siglo XXI*, Fundación Fernando Buesa, 2003; e *Idem*, «Pluralismo, diferencia y ciudadanía», en *Estatuto, Constitución y libertades cívicas*, Vitoria-Gasteiz, Ciudadanía y Libertad, 2005.

20. *Idem*, «Ciudadanía», *op. cit.*, p. 72.

la ciudad para el ciudadano». La ciudad era anterior al individuo porque el todo (Aristóteles) era necesariamente anterior a las partes²¹.

En la Edad Media lo que predominó entre las sociedades de Europa fueron formas de control comunitarias sobre las personas, fundamentadas no sólo en las tradiciones políticas particulares, sino también, en la religión con la que la Iglesia ejerció su poder. La profesora Mina señala que en esa época:

«... el individuo apenas tenía margen para la iniciativa propia. Su vida estaba determinada totalmente por el marco social en que había nacido: lugar, familia, estamento, corporación. La tradición y costumbre decidían por él. Era una sociedad desigual e injusta, pero integrada y conformista. Las creencias comunes y las jerarquías aceptadas formaban parte de ese orden providencial, en el que cada cual ocupaba el lugar que Dios había dispuesto para mejor salvar su alma»²².

Los reformadores del siglo XVI, los humanistas y los estudiosos de las ciencias comenzaron a derribar algunos muros pero:

«Fue el mercader el primero en rebelarse y romper el orden en el que no tenía ubicación. No se resignó a permanecer en el lugar que Dios le había asignado y pretendió mejorar su suerte. Calvino, al dar valor moral a la creación de riqueza a través del trabajo personal e impedir su disfrute, coincidía con las exigencias de acumulación del primer capitalismo, a la vez que la idea de predestinación justificaba su inevitable elitismo»²³.

Con lo que se sancionaba desde la teología lo que se conseguía con la economía: la propiedad individual y el derecho sagrado de los propietarios. No es casual que en los países protestantes el «derecho natural», hasta entonces derecho de la comunidad, se redujese con Locke a una tabla de derechos individuales: vida, libertad y propiedad.

Pero serán los hombres ilustrados del siglo XVIII los que asienten estos principios. Adam Smith en su obra *La riqueza de las naciones*, descubría ese nuevo orden natural universal que es la *sociedad civil o sociedad de mercado* y hacía del interés particular el motor de la prosperidad de todos. La Ilustración francesa alumbraba, por su parte, la idea de ciudadanía moderna vinculada a la autodeterminación individual y a los derechos del hombre. Para Rousseau, «ciudadano es el hombre libre, sujeto de derechos, que acuerda con sus iguales dar su consen-

21. *Ibid.*, p. 73.

22. *Ibid.*, pp. 75-76.

23. *Ibid.*, p. 76.

timiento y someterse a la ley que los garantiza. La sociedad política se considera una asociación de iguales que se someten a un poder consentido por todos, porque también el fin que se persigue es igual para todos». Es el compromiso con la libertad y los derechos de los ciudadanos y no la aritmética de las voluntades el fin de la democracia ciudadana²⁴.

La Revolución francesa fue el momento político donde se plasmaron las ideas del ginebrino. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* fue incorporada a la Constitución de 1791, y la de 1793 fue la primera que estableció los derechos sociales en un texto constitucional. Francia se convertía en nación porque los franceses se convertían en ciudadanos.

Como bien percibió Kant, los revolucionarios franceses que habían acabado con los «obstáculos tradicionales» que impedían el funcionamiento de ese *orden natural* que era la sociedad de mercado supieron autoimponerse límites morales en nombre de los derechos del hombre y del ciudadano. El dualismo kantiano –de una importancia decisiva para la profesora Mina– hacía compatibles los proyectos de Smith y Rousseau. Éste había juzgado la sociedad de mercado con criterios exclusivamente morales omitiendo lo que de liberación de la miseria suponía. Kant, sin embargo, valoró los logros de la *insociable sociabilidad natural* (egoísmo), y no era la menor su universalidad. Descubiertos los fundamentos del progreso material era la hora del progreso moral. A la educación confiaba la formación de conciencias libres, críticas, responsables y fraternas que harían posible el progresivo triunfo de la humanidad sobre la naturaleza.

El que consideró incompatibles la sociedad de mercado y la democracia ciudadana fue Burke: los derechos de los más podían poner en peligro la propiedad de los menos. Y en una Inglaterra donde la sociedad de mercado ya era «tradicional» hizo de la «prescripción» el criterio de legitimación política: «La libertad no era un bien nuevo a conquistar sino una vieja tradición a recuperar. Idealización de lo viejo al servicio de lo nuevo que iba a dejar huella de larga duración en nuestra cultura política»²⁵.

Como reacción al individualismo y universalismo ilustrado y revolucionario el Romanticismo alemán elevó a valor moral la diferencia. Herder piensa que Dios no ha creado a los hombres iguales sino que los había agrupado en pueblos irreductiblemente diferentes. La lengua, diferencia determinante y expresión del espíritu del pueblo, exigía respeto a los valores que la sustentaban. A la «nación mercantil» (Smith) y a la «nación política o ciudadana» (Revolución

24. M. C. Mina, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo», *op. cit.*, p. 32.

25. *Idem*, «Prólogo» a M. Ortuño, *X. Mina. Guerrillero...*, *op. cit.*, p. 17.

Francesa) se incorpora la «nación-cultura» que «se llenaba del espíritu y de los prejuicios de los muertos para evitar el juicio crítico y la voluntad de los vivos... A diferencia de las otras dos, la nación-cultura nació con vocación particularista y resistente. Asumida con coherencia, era una llamada al aislamiento y al ensimismamiento»²⁶.

Aunque Fichte traspasó el límite de lo cultural a lo político en los *Discursos a la nación alemana*, la nación cultural, apoyada por las ciencias sociales emergentes, fue el caldo de cultivo del nacionalismo. El siglo XIX, siglo del liberalismo mercantil, fue también el siglo que vio nacer el movimiento obrero, el socialismo y también el sufragio universal. En ese contexto del último cuarto del siglo en que «el vínculo de interés hacía aguas, y la religión ya no servía ni de factor de cohesión ni de consuelo a la miseria de unas “masas” desarraigadas o desvinculadas de las costumbres, tradiciones y controles del mundo rural» el nacionalismo se pensó para acabar con la democracia liberal²⁷. Y nada mejor que una ideología científicamente fundada como la de Taine que, al dar respaldo a la idea de «carácter nacional», pudo sostener que la constitución y las formas políticas escapan a la voluntad de los ciudadanos porque «la naturaleza y la historia han decidido por nosotros». Todo queda atado y bien atado. Barrès reforzaría la idea: «nacionalismo es la aceptación de un determinismo» y «ser nacionalista es reconocerse determinado por una tradición y mostrarse dispuesto a servirla»²⁸.

El nazismo mostró *de facto* hasta dónde se puede llegar haciendo de la comunidad étnica un fin y del hombre un simple medio. Si para Erich Fromm todo nacionalismo es pura negación del humanismo, para Habermas detrás de todo nacionalismo hay un Auschwitz en potencia.

Sin embargo, en su encuentro con la democracia, el nacionalismo descubrió los procedimientos voluntaristas propios de la nación ciudadana para ponerlos al servicio del determinismo de la nación nacionalista. El resultado es ese híbrido del derecho del pueblo orgánico a autodeterminarse individualmente que se reclama en nombre de una diferencia, que, por su intención y efectos discriminadores y excluyentes es antidemocrático²⁹. Y un procedimiento democrático no puede usarse con fines antidemocráticos.

En suma, después de este clarificador recorrido histórico concluye la profesora Mina: «ciudadanía y nacionalismo son conceptos y realidades mutuamente

26. M. C. Mina, «Ciudadanía», *op. cit.*, p. 92.

27. *Ibid.*, p. 93.

28. *Ibid.*, p. 96.

29. *Ibid.*, pp. 108-109.

excluyentes. Porque ni la “verdad nacional” puede someterse a crítica por definición, ni la libertad de conciencia, pensamiento y acción pueden tolerar que la limite ninguna “verdad nacional”. Y si se pretende que sirvan a la misma causa, la retórica y el eclecticismo reinante puede que lo permitan, pero filosófica y moralmente se excluyen entre sí».

2. *Posmodernidad y pluralismo y autonomía*

En los siguientes trabajos³⁰ se acerca a nuestro pasado más inmediato y destaca el buen encaje que el modelo de democracia americana ha tenido en el pluralismo posmoderno.

El mundo anglosajón no contempló la sociedad política como un conjunto de individuos iguales en derechos sino como un compromiso entre intereses plurales de los que dependía la prosperidad común y que la política tenía el deber de tutelar. Norteamérica era una democracia porque el camino de la riqueza estaba abierto a todos. La impronta calvinista es evidente: la riqueza era la prueba de un trabajo eficaz que mejora el orden social querido por Dios, tarea a la que muchos son los llamados y pocos los elegidos. La selección de los mejores está garantizada y cada perdedor en la lucha por la vida es el único responsable de su suerte. Estamos más cerca del «Ciudadano Kane que del ciudadano que alumbró la Revolución francesa». Mundo libre es fundamentalmente el mundo de la libre empresa y del libre comercio³¹.

No ha dejado de ser una ironía que, cuando el capitalismo como sistema se ha universalizado, los intelectuales posmodernos emprendieran una ofensiva contra la universalidad y acudiesen a conceptos como *fragmentación, relatividad, complejidad, diversidad, comunitarismo, pluralismo y multiculturalismo* para analizar la realidad y explicarla.

A pesar de la experiencia de los fascismo, la diferencia étnica se ha convertido en categoría explicativa y ordenadora del mundo, y lo que es peor, ha penetrado como un intruso en una izquierda posmoderna que ha perdido la referencia a valores universales cuando más falta hacían.

Fue Lenin el que, con intención instrumental, lanzó a la arena política el derecho de autodeterminación. Pero el presidente Wilson hizo de ella una categoría geopolítica en su estrategia exterior para dividir imperios, acabar con el viejo

30. M. C. Mina, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo» y «Pluralismo diferencia y ciudadanía», *op. cit.*

31. *Idem*, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo», *op. cit.*, pp. 38-40.

colonialismo o provocar el conflicto oportuno³². La globalización económica se asegura mejor en un mundo geopolítico multipolar. El pluralismo autonómico en el interior de los Estados puede operar en el mismo sentido. Cuando se lanzó la idea en Francia no faltó quien viera en ella la mano de los intereses económicos para poder negociar con ventaja³³.

El Estado autonómico también es objeto de reticencias por parte de nuestra autora. Utilizando una crítica de Azaña al nacionalismo español de la Generación del 98, en la que salvaba a Unamuno por ser «el único de aquel grupo que se ha planteado un problema radical, no el de ser español o no serlo, ni como se ha de ser español, sino el de ser o no ser hombre», comenta: «si hoy parece superada la idea de que era necesario averiguar en qué consistía ser español para hacer política, no es porque hayamos conquistado la manera de pensar con categorías humanas universales, sino porque nos dedicamos a indagar qué es ser o no ser vasco, catalán o andaluz... y de rondón la competencia se ha introducido en esos egoísmos colectivos que también parecen ser las comunidades autónomas»³⁴.

En un momento en que la *ciudadanía europea* es también la categoría decisiva para construir políticamente y contrarrestar la Europa de los mercaderes y de los egoísmos nacionales y defendernos mejor en mundo globalizado, concluye:

«No se puede caer en la trampa de hacer del pluralismo un fetiche, ni de la protección de las diferencias un objetivo político, de esas llamadas *identidades colectivas* más mentadas que explicadas, a veces, difícilmente identificables. Todavía nadie ha explicado en qué consiste hoy ser vasco y qué orden de valores le separa del riojano, del castellano o del aragonés, como no sea la insistencia en afirmar su diferencia sin saber cuál es. En el mejor de los casos estas identidades se convierten en refugio de una lengua, que no cumple la función romántica de ser transmisora de valores diferenciales, y en el peor, en coartada para la defensa de los intereses más prosaicos, cuando no de vergonzosos privilegios. Así, “la distancia sentimental entre Cataluña y España” se puede acortar con un Concierto económico o en su defecto con la negociación de los Presupuestos. Es la triste paradoja de la *España plural y asimétrica*. Aquellas autonomías que se han hecho con una *conciencia de identidad propia*, por encima de la *conciencia ciudadana democrática*, juegan con ventaja, y a fuerza de sentirse sus locales menos españoles o nada españoles consiguen convertirse en *españoles de primera*»³⁵.

32. *Ibid.*, p. 46.

33. Cita D. Chattelen y P. Tafani, *Qu'est qui fait courrir les autonomistes?*, París, Stock, 1976.

34. M. C. Mina, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo», *op. cit.*, p. 29.

35. *Idem*, «Pluralismo, diferencia y ciudadanía», *op. cit.*, 165.

En su horizonte utópico no falta el deseo del reconocimiento de una ciudadanía global que, sin menospreciar la acción humanitaria, reconozca, en nombre del humanismo moderno y bajo la responsabilidad política de todos, el valor y la dignidad de todo hombre por el mero hecho de serlo.

3. «*La inopinable opinión pública*»

Si desmontar mitos y equívocos ha sido moneda corriente en la obra de nuestra autora, en «*La inopinable opinión pública de los doctrinarios*» pone en cuestión la atribución a Guizot por parte de Habermas del concepto de «opinión pública», entendida como resultado del diálogo entre de opiniones individuales³⁶. El error de Habermas, que hizo de la opinión pública como «razón dialógica» el principio normativo de la modernidad, fue seguir en esto a Kosselleck, quien a su vez utilizó a Carl Schmitt.

La profesora Mina, conocedora del liberalismo doctrinario y siguiendo su método de que los conceptos no son ladrillos multiusos y que deben entenderse en relación con los que junto a ellos componen una filosofía o concepción del mundo determinada, llega a la conclusión paradójica de que la opinión pública según la entendió Guizot no era «opinable».

No podía serlo en un Guizot, admirador de la Inglaterra de Burke, que pensó en la necesidad de gobernar la sociedad salida de la Revolución con otras ideas; es decir «gobernar los espíritus», no que éstos opinen y discutan. La opinión pública era para Guizot la opinión que corresponde a «lo público» que era para él ese nuevo orden natural que es la sociedad burguesa o sociedad de mercado; algo nada subjetivo ni intersubjetivo sino muy objetivo. Por eso la representación política debía recaer en aquellos que tienen la inteligencia para entender «lo público», los que tienen intereses en ello, los burgueses. Era el sentido que desde Locke, pero sobre todo desde los fisiócratas, se venía dando a la opinión pública. Así concluyó su estudio:

«He pretendido, los lectores dirán en qué medida lo he conseguido, señalar las dificultades que presenta la filosofía doctrinaria para encajar en la interpretación habermasiana de la misma. La razón doctrinaria, razón de realidades, parece opuesta a la *razón dialógica intersubjetiva*. No era la opinión pública, sino el orden social lo que los doctrinarios querían que reinase en el mundo. Lo público, lejos de ser una esfera autónoma mediadora entre la sociedad y el estado, era la misma sociedad

36. M. C. Mina, «*La inopinable opinión pública de los doctrinarios*», *Historia contemporánea*, 27, 2003 (II).

civil considerada como orden determinante; y el público, más que un conjunto de individuos opinantes era una jerarquía de propietarios que por tener conciencia de serlo tenían *la inteligencia* de la realidad. Si la opinión pública podía ser un imperativo categórico, lo era por recibir el respaldo *del mundo de las cosas*, no de la conciencia de las personas. En fin, nada más lejos del *gobierno mediante discusión que el gobierno por la manipulación de los espíritus*. La modernidad no consistió para los doctrinarios en el reconocimiento del valor moral del individuo, sino en el reconocimiento del orden natural del mercado. Los derechos del hombre, de los que la libertad de conciencia era su piedra angular suponían, como apreció Kant al valorar la Revolución francesa, una limitación moral, libre y voluntaria a *ese orden natural y desigual de las cosas* en nombre de la común humanidad de las personas»³⁷.

4. Unamuno y Azaña

En uno de sus últimos escritos, «Libertad y democracia en Unamuno y Azaña», sale al paso del eslogan de moda: «el derecho a decidir es la esencia de la democracia»³⁸. Ya había precisado al tratar de Rousseau y de la Revolución francesa que la función de la democracia es la de garantizar la libertad y los derechos iguales de los ciudadanos. En esta ocasión acude al testimonio de Unamuno y Azaña, para quienes también la democracia era inseparable del liberalismo y advertían de los riesgos de una democracia que le diera la espalda.

Para Azaña: «Liberalismo no es más que humanismo, es decir, libertad de conciencia, libertad de pensamiento anchura de espíritu para recibir en el todas las experiencias de la vida y elaborarlas en un sentido propio»³⁹; por lo mismo «es liberal todo el que acepta el perfeccionamiento indefinido del hombre y la emancipación de la conciencia personal»⁴⁰. Pero «para existir el liberalismo reclama la democracia, porque democracia quiere decir que los hombres libres defienden, ejercen por sí mismos su propia libertad»⁴¹.

El liberalismo español habría fracasado porque le había faltado una cultura de la libertad individual. Fue, según Unamuno, fundamentalmente «liberalismo económico vinculado al sagrado derecho de propiedad»⁴². Y Azaña criticará

37. *Ibid.*, p. 716.

38. Sociedad «El Sitio» Conferencias, Año 2012, Bilbao, El Sitio, 2013, 121-132. La aceptación de tal eslogan, comenta la autora, «nos obligaría a admitir la bondad de la decisión que crucificó a Cristo y liberó a Barrabás o la que llevó a Hitler al poder y acabó en el holocausto. Decisiones respaldadas por la mayoría del pueblo judío y el pueblo alemán respectivamente».

39. M. C. Mina, «Libertad y democracia en Unamuno y Azaña», *op. cit.*, 124.

40. *Ibid.*, p. 126.

41. *Ibidem.*

42. *Ibid.*, p. 124.

el liberalismo político español por estar impregnado de «morbo histórico». No sólo legitimaron el liberalismo con valores tradicionales y «torturaron la tradición para autorizar su obra política», sino que transigieron con la realeza y la Iglesia.

La consecuencia y el mal por excelencia de la herencia recibida era la privación de la libertad de conciencia, la penuria de libertad interior que, para Azaña: «comparada con la formación y salvaguarda de la conciencia personal, los demás fines de la democracia se nos antojan secundarios; son medios para ese humano y universal propósito»; porque todas la libertades «se quedan sin asidero en cuanto falta esta libertad primordial».

Los dos advirtieron de las funestas consecuencias que el procedimiento democrático puede tener cuando la democracia da la espalda al liberalismo. Si Azaña habló en tal caso de «democracia expeditiva» o «despotismo demagógico», Unamuno fue más lejos: «el sufragio universal puede llegar a ser, en un régimen enemigo del liberalismo, la más terrible máquina para ahogar la personalidad humana»⁴³.

«El liberalismo de Unamuno y Azaña por su humanismo universalista y la defensa de la autonomía personal tenía difícil encaje con el particularismo nacionalista»⁴⁴. Unamuno lo criticará por lo que tiene de afán diferenciador, de cultivo de la diferencia que empobrece y deshumaniza, de exclusión, de enfrentamiento con el otro, de fomentador del odio y de egoísmo colectivo⁴⁵; pero sobre todo de imposición que «merma la libertad creadora de un hombre que es hijo de su ambiente pero que él lo modifica y crea su ambiente íntimo y su patria terrena con valores universales»⁴⁶. Y Azaña lo hará por lo que tiene de determinismo: «supone aceptar que el valor moral del hombre depende de la tierra en la que nace»... y sobre todo por lo que tiene de «sumisión del individuo a la *cité*»⁴⁷. La nación era para Azaña «el marco histórico donde el hombre cumple su destino», pero «el individuo, moral y jurídicamente, es anterior a todos los organismos nacionales»⁴⁸. Y lo que importa del *carácter nacional*, producto de la evolución histórica y por tanto reformable por la inteligencia crítica, no es su origen ni su diferencia, sino cómo se conduce frente al progreso... «que lo específicamente nacional no sea una minoración de los valores universales ni un

43. *Ibid.*, p. 127.

44. *Ibid.*, p. 129.

45. *Ibid.*, pp. 129-130.

46. *Ibidem*.

47. *Ibid.*, p. 130.

48. *Ibidem*.

estorbo para percibirlos»... «porque «la categoría humana está por encima de la categoría nacional»⁴⁹.

Las consideraciones de Unamuno y Azaña diríase que para la autora siguen siendo válidas:

«La ausencia de un cultura liberal en la Transición permitió que las reivindicaciones democráticas se mezclaran con reivindicaciones nacionalistas sin tener en cuenta su incompatibilidad. Por eso, a pesar de la secularización de la vida política, la sacralidad ha sido transferida a la identidad y el dogmatismo y la intolerancia se han perpetuado en su defensa. No es casual que las zonas más íntegramente católicas, negadoras de la libertad de conciencia, sean también hoy las más íntegramente identitarias, negadoras de la libertad de identidad personal que no se construye en exclusiva con el valor de la tierra que te ha visto nacer y que tú no has elegido, sino con tantos otros factores, también de libre elección, que hacen que la identidad de cada cual sea única»⁵⁰.

Y en sintonía con ellos hace una llamada a un humanismo cordial, al sentido originario y radical de libertad, a la democracia como organización de garantías y a la cultura como cultivo de valores humanos universales para vencer esa «herencia recibida» que todavía está perturbando nuestra convivencia.

En suma: la profesora Mina, en contra de lo que nos enseñó Maquiavelo, sí que ha hollado terrenos no transitados por otros; se ha opuesto a determinadas ideas sosteniendo otras que buscaban una aproximación veraz a los hechos; ha mantenido un espíritu libre y hasta de combate frente a ortodoxias consolidadas por las tradiciones. Y, como todo científico social que se precie, ha sido capaz de rectificar si así lo requería el asunto.

En su compromiso social ha tenido como norte rescatar para la política el ideal de la ciudadanía en la mejor versión del republicanismo, y el valor de la libertad personal que incluye el de la propia identidad. Concluyamos con sus propias palabras:

«La cultura cívica de la ciudadanía es hoy la única cultura universal. Sigue siendo un arma cargada de futuro porque está cargada de humanidad y dispuesta a ampliar y extender derechos y elevar el techo exigible por la dignidad humana. Es una idea de razón, pero también de corazón y luchar por ella da el máximo sentido humano y moral a esa dimensión pública sin la cual toda vida personal está incompleta»⁵¹.

49. *Ibidem*.

50. *Ibid.*, p. 132.

51. M. C. Mina, «Ciudadanía, capitalismo y nacionalismo», *op. cit.*, p. 51.