

# Estudios de Deusto

Vol. 41/2 Julio-Diciembre 1993

## Sumario

### Estudios

**Elecciones generales del  
6 de junio de 1993.**

**La campaña de los Partidos  
Nacionalistas Vascos**

I. M. Beobide

**Jóvenes y religión en  
España**

J. Elzo

**El derecho a vivir el morir**

P. Garlín

**Patrimonio Común de la  
Humanidad**

F. Gómez Isa

**Las Ciencias Sociales: una  
contribución fundamental**

A. Gorri Goñi

**Crítica y utopía**

P. Lanceros

**Aplicación judicial del  
Derecho Social. De la  
inmersión en la crisis  
económica**

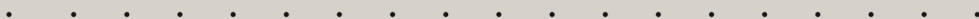
M. M. Zorrilla Ruiz

### Crónica

**Memoria del Simposio  
Internacional de Derecho  
Canónico**

A. Arza y P. Garlín

Universidad de  
Deusto





# Estudios de Deusto

Revista de la Universidad de Deusto

**Segunda época. Vol. 41/2**  
**Desde su fundación vol. 51**  
**(Fasc. 91)**  
**Julio-Diciembre 1993**

Bilbao  
Universidad de Deusto  
1993

**Director:**

Ignacio María Beobide

**Consejo Asesor:**

María Álvarez  
Jorge Caramés  
Francisco Garmendia  
José María Lidón  
José María Merino  
Jaime Oráa  
José María Solozabal  
Demetrio Velasco

**Administración:**

Secretaría Técnica  
Universidad de Deusto - Apartado 1 - E48080 Bilbao  
Tfno.: (94) 445 31 00 Fax: (94) 445 68 17

**Distribución:**

Ediciones Mensajero  
Sancho Azpeitia, 2 - E48014 Bilbao  
Tfno.: (94) 447 03 58 Fax: (94) 447 26 30

**Precios de Suscripción:**

España .....	3.500 ptas
Extranjero .....	45 \$
Número suelto.....	1.800 ptas

Publicación impresa en papel ecológico

ISSN: 0423 - 4847

Depósito Legal: BI 2.350-93

Impreso en España/Printed in Spain

Fotocomposición: IPAR, S.C.L.  
Particular de Zurbaran 2-4 - 48007 Bilbao

Impresión: Artes Gráficas Rontegui, S.A.L.  
Avda. Ribera de Erandio, 4 - 48950 Erandio (Vizcaya)

## Sumario

---

### Estudios

- I. M. BEOBIDE, *Elecciones generales del 6 de junio de 1993. La campaña de los Partidos Nacionalistas Vascos* 9-65
- J. ELZO, *Jóvenes y religión en España* 67-98
- P. GARÍN, *El derecho a vivir el morir* 99-118
- F. GÓMEZ ISA, *Patrimonio Común de la Humanidad* 119-192
- A. GORRI GOÑI, *Las Ciencias Sociales: una contribución fundamental* 193-215
- P. LANCEROS, *Crítica y utopía* 217-226
- M. M. ZORRILLA RUIZ, *Aplicación judicial del Derecho Social. De la inmersión en la crisis económica* 227-247

### Crónica

- A. ARZA y P. GARÍN, *Memoria del Simposio Internacional de Derecho Canónico* 251-281
-



# ESTUDIOS





# ELECCIONES GENERALES DEL 6 DE JUNIO DE 1993. LA CAMPAÑA DE LOS PARTIDOS NACIONALISTAS VASCOS

Ignacio María Beobide Ezpeleta  
Universidad de Deusto-Bilbao

## Introducción

El 6 de junio de 1993 se celebraron por sexta vez Elecciones Generales a Cortes. Las anteriores habían tenido lugar los años 1977, 1979, 1982, 1986 y 1989.

En el País Vasco junto a los Partidos de ámbito general participaron activamente tanto en la precampaña como en la campaña electoral el Partido Nacionalista Vasco, la coalición Eusko Alkartasuna-Euskal Ezkerra y Herri Batasuna.

En este trabajo se trata de analizar desde un punto de vista ideológico, propio de la Ciencia Política, las campañas de los Partidos nacionalistas, dejando de lado la larga pre-campaña y los demás Partidos Políticos, si bien éstos últimos serán tenidos en cuenta por constituir parte imprescindible de la campaña de aquéllos.

La fuente de análisis es la prensa diaria y, en concreto, los siguientes periódicos, utilizados en sus ediciones para Bizkaia o el País Vasco en su caso: *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, *Deia*, *Egin*, *El Mundo del País Vasco* y *El País*. La cuantificación se ha hecho siguiendo los datos ofrecidos por *El Correo* por razones de uniformidad.

Este análisis cualitativo y cuantitativo se suma a otros ya publicados con el mismo objetivo de servir de base para un estudio general ideológico del nacionalismo vasco, a los que me remito para todo lo relativo a cuestiones metodológicas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver mis trabajos: Identificación ideológica de los partidos políticos en Euskadi, *Revista Estudios de Deusto*, enero-junio 1984, Bilbao, pp. 9-167; Elecciones Autonómicas de Euzkadi de 1984: Identificación ideológica de los partidos políticos, *Revista Estudios de Deusto*, julio-diciembre 1985, Bilbao, pp. 289-430; Nacionalismo en tiempo de elecciones, *Revista Es-*

El trabajo presenta por separado cada campaña, distinguiendo en cada una de ellas los siguientes puntos:

1. Los datos básicos, expresados de forma cuantitativa.
2. La definición ideológica o imagen de Partido, elaborada a través de tres apartados: Contenidos nacionalistas o nacionalismo en sentido estricto; contenidos programáticos no nacionalistas, que expresan otras adscripciones ideológicas; y, por último, cuestiones de estrategia, de praxis política o, simplemente, de Gobierno; y
3. La actitud ante los demás Partidos o coaliciones participantes en la campaña.

El análisis revela la existencia de dos factores, uno circunstancial y otro permanente o estructural, que decidieron la campaña. El primero fue la expectativa creada por las encuestas de orientación de voto, que no daban a ningún Partido la victoria por mayoría absoluta. Esto hizo que una cuestión de praxis o estrategia política, la formación del Gobierno central, y, por añadidura, la cuestión de las coaliciones de Gobierno tanto central como autonómico, pasará a ser el principal tema de la campaña en aquellos Partidos como el PNV y EA-EUE, que se autodefinen por su voluntad y responsabilidad de gobierno. Esto es manifiesto, si se tienen en cuenta no sólo los datos, que expresamente se califican de «cuestiones de estrategia política», sino, también, las críticas a los Partidos Políticos.

Este factor aludido, si bien afectó a la campaña, lo hizo de una manera superficial, pues sólo incidió en alterar la importancia cuantitativa de los distintos contenidos, pero no afectó cualitativamente a la misma.

El factor determinante de las tres campañas se sitúa en la forma de entender e interpretar la relación entre la estructura social del País Vasco y el nacionalismo. Las campañas reflejan diferentes modos de comprender esta relación y, por consiguiente, valoraciones distintas de la integración, solidez e interrelación de los componentes de la sociedad vasca y de la capacidad operativa de la ideología y movimiento nacionalistas en su transformación.

PNV y EA-EUE interpretan la estructura social del País Vasco, y en consecuencia del electorado, fuertemente integrada en torno a valores sociales, económicos y culturales, sin olvidar elementos políticos, que están constituidos de manera previa y al margen del nacionalismo político y cultural vasco, aunque existan cada vez más aspectos sociales de signo nacionalista creados desde el poder de las instituciones autonómicas. No

---

*tudios de Deusto*, julio-diciembre 1991, Bilbao, pp. 387-488; Nacionalismo vasco: Nación y poder, *Revista Estudios de Deusto*, enero-junio 1993, Bilbao, pp. 9-98.

hace falta destacar ahora, por ejemplo, el carácter dependiente de su economía. A semejante sociedad corresponde, lógicamente, un electorado dividido y variado, al que, por añadidura se le ofrecen tres alternativas nacionalistas.

Estos factores impiden realizar una campaña de signo netamente nacionalista. Se invoca el nacionalismo y se recurre a elementos míticos nacionalistas, pero únicamente como forma de legitimación de la petición del voto en determinados ámbitos políticos. Una campaña así es, en principio, socialmente realista, aunque, después, se deforme por el recurso a exagerar la capacidad de acción de los propios Partidos, lo cual es un recurso común de todo Partido y movimiento político y no político, que pretende atraer adhesiones mediante la construcción de una imagen de grandiosidad y eficacia del propio movimiento.

Las campañas del PNV y EA-EUE, especialmente la del primero, se orientan a conseguir el máximo de participación posible en el poder de las instituciones políticas y, mediante él, en las sociales. Para ello hay que contar con un electorado nacionalista y no nacionalista y, todavía más, con una estructura social, sobre todo en materia económica, que no permite de momento, a pesar de la profunda crisis, un nacionalismo económico.

Tales campañas se desarrollan con criterios funcionales para los fines previstos y, por ello, son moderadas y apenas nacionalistas.

En un tipo de sociedad como la vasca parece que los llamados Partidos nacionalistas moderados son conscientes de que la ideología nacionalista no es un instrumento general y universal de aglutinamiento y de integración social y, como consecuencia, de unidad y cohesión política. Deberían producirse cambios sociales significativos para que el nacionalismo pudiese cumplir el papel, que históricamente ha jugado y que en la actualidad está cumpliendo, más negativa que positivamente por negligencia de las organizaciones internacionales y de los grandes Estados, en los países del Este y Centro de Europa.

La interpretación, por el contrario, dogmática y abstracta del nacionalismo conduce a una utilización del mismo de signo atemporal y ajena a la realidad social. El olvido de que el nacionalismo es operativo sólo en determinadas circunstancias sociales conduce a Herri Batasuna a una praxis en la que los mitos y contenidos nacionalistas son interpretados y utilizados como una variable absolutamente independiente y tan poderosa, que es capaz de movilizar, integrar y aglutinar ex novo una sociedad cuyas estructuras básicas, incluidas las políticas, no responden a las tesis nacionalistas.

La campaña de Herri Batasuna es un fiel reflejo y aplicación de una interpretación falsa tanto de la sociedad vasca como de la operatividad

del mito del nacionalismo. La campaña es esencialmente nacionalista, pero social y políticamente inoperante.

Se trata de tres campañas ideológicamente muy pobres, que, en algunos momentos, tienen aspectos esperpénticos. Toda ella, vista en su conjunto, es una fiel prueba de que los Partidos nacionalistas carecen de visión y de política de Estado, limitando ésta a una fácil crítica de la política gubernamental y a una continua reivindicación de derechos y competencias.

## **La campaña del Partido Nacionalista Vasco**

### *Datos básicos*

No hubo mucha diferencia en el caso del PNV entre la atención prestada a destacar la definición e imagen de Partido y la dedicada a criticar a los demás Partidos contendientes en las Elecciones. La primera ocupó un 51,35% de espacio y la segunda un 48,64%. Fue un resultado parecido al de la coalición de Herri Batasuna.

En tres apartados, tal como se decía en la introducción, se concentran los diversos contenidos del primer aspecto de la campaña, la definición e imagen del Partido. El primero, el de la Ideología nacionalista, fue muy poco relevante, tanto por la cantidad, únicamente el 7,58%, como por la cualidad, ya que los contenidos de autogobierno, Estatuto de Autonomía y autodeterminación,—habría que exceptuar a esta última—, no son esencialmente cuestiones nacionalistas, aunque históricamente hayan podido constituir de manera predominante el núcleo de las reivindicaciones nacionalistas, marcando diferencias notables en este aspecto con otros movimientos, Partidos e ideologías políticas.

El segundo apartado, el relativo al desarrollo de cuestiones programáticas ajenas a la ideología nacionalista en sí misma considerada, tuvo un mayor espacio, 40,35%, destacando la atención prestada a la reinserción y la pacificación, el 13,49% del total de la imagen de partido. Otras materias tratadas aquí fueron la política económica e industrial, el Banco Público Vasco, la incorporación de Treviño a Euskadi, la droga, la corrupción, el carácter democrático cristiano del PNV, el europeísmo y alguna breve referencia a la insumisión. A todo ello hay que sumar lo que se podría llamar mera lectura de bastantes de los llamados cien puntos, que contenía el programa del PNV. Si se exceptúa la atención prestada a la reinserción y a la política económica e industrial, todos los demás puntos resultan inapreciables e insignificantes en el cómputo general de la campaña del PNV.

El tercer apartado, que recoge cuestiones estratégicas y de gobierno, ocupó más de la mitad de esta primera parte, el 52%, destacando muy especialmente la atención prestada a la futura coalición de Gobierno, que las encuestas electorales daban por segura, y la posible participación en ella del Partido Nacionalista. Casi el 38% de la imagen se construyó en torno al problema de la gobernabilidad del País y a la postura del Partido Nacionalista ante él. Esto quiere decir en valores relativos al total de campaña que una de cada cinco palabras se dijo sobre ese motivo. La denuncia de la bipolarización de la campaña, cuestión íntimamente unida a la anterior, y la importancia de la presencia del Grupo Vasco en el Congreso completaron este apartado con el 10,41% y el 3,72% respectivamente.

El segundo aspecto de la campaña, el de la crítica a los Partidos Políticos, dió los siguientes resultados porcentuales: Partido Popular, 43%; Partido Socialista Obrero Español-Euskadiko Eskerra, 33,24%; Herri Batasuna, 14,78%; Unidad Alavesa, 7,59% y, por último, Euzko Alkartasuna, 1,35%.

Los protagonistas de la campaña fueron Arzalluz con el 37,96% de participación y Anasagasti con el 19,49%, siguiendo a continuación Atutxa, Zubia, Ansola, Ardanza, Egibar, Allende, González Txabarri y Olabarría, con porcentajes que van desde el casi 10% de Atutxa hasta cantidades inapreciables. Destaca la escasa participación del Lehendakari Ardanza, aunque intervino en los actos principales.

### *Desarrollo de la campaña*

#### A) La definición e imagen de Partido

##### 1. La ideología nacionalista

La utilización de la autodeterminación, concepto tan recurrido en general por el nacionalismo, fue utilizado en el contexto de la actitud del Partido Nacionalista ante la formación del gobierno de coalición posterior a las Elecciones y, más en concreto, en respuesta a las acusaciones de que un pacto de gobierno con el PNV supondría la venta de España al nacionalismo por las exigencias, que éste impondría. «Mi partido —dijo Arzalluz— no va a plantear ninguna cuestión de autodeterminación en estos próximos cuatro años. Plantearemos que tiene que concluir la implantación del Estatuto de Autonomía, que es una ley»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *El Correo*, 28-V-93 (30). La numeración en paréntesis o, simplemente, la última cifra indica la página. Aunque no se indique en las notas, casi todos los contenidos generales (v.g. mítines) se encuentran confirmados por los demás periódicos, bien del mismo día o bien del

La razón inmediata, que está detrás de semejantes palabras, que se repetirán en ocasiones distintas, es la de no crear obstáculos a una posible participación en el Gobierno central. Pero la razón de fondo parece ser que la autodeterminación no es un instrumento positivo para los fines generales del PNV. Como su negación radical afectaría a la esencia del nacionalismo y, por ello, restaría el apoyo de ciertos sectores básicos, se reconoce su validez general o en abstracto y se niega su aplicación o utilización en un tiempo limitado, con lo cual se crea un lazo de unión con un electorado más amplio. Con ello se salvan los principios nacionalistas y se intenta seguir, a la vez, una estrategia política eficaz. Dicho con otras palabras, se salva la legitimidad nacionalista a la vez que se hace posibilismo político. Es decir, se alimenta la creencia, que fundamenta la cohesión del grupo o partido, por un lado, y, por el otro, se crean las condiciones pragmáticas de acceso al poder.

En otro contexto y con otras motivaciones se defiende también la marginación temporal de la autodeterminación. En este caso la razón última es económica. El paro afectaba a la juventud y existía el temor a perder más puestos de trabajo. En tales circunstancias, «los debates de realismo mágico, aunque son importantes —manifestó Iñaki Anasagasti—, porque no renunciamos a nuestros principios, no son urgentes. Hicimos lo que teníamos que hacer, planteamos el debate (sobre la autodeterminación) en el Parlamento vasco y la sociedad conoce nuestras opiniones al respecto. Nuestras prioridades van por el fortalecimiento de la sociedad vasca desde el punto de vista económico y desde el punto de vista del autogobierno»<sup>3</sup>. Para ello había que estar donde se jugaba el interés de Euskadi, gustase o no. «Y mientras estemos en el Estado español hay que estar en sus órganos de decisión». Esto quería decir en opinión de Arzalluz que, aunque el PNV estaba formado por nacionalistas vascos, defensores del derecho de autodeterminación del pueblo vasco para, en consecuencia, estar en el Estado español o fuera de él, sólo o acompañado, había que distinguir el tiempo adecuado para cada cosa. El criterio del momento adecuado para la autodeterminación era el del éxito, el de la victoria de la misma. Jamás el PNV plantearía una cuestión sin la seguridad de que iba a ganar. Avalaban este planteamiento el conjunto de éxitos obte-

---

siguiente. Las diferencias no suelen ser cualitativas, sino cuantitativas, es decir, de espacio. *El País* da poca información. Las entrevistas se salen de este criterio, pero no añaden diferencias de fondo.

<sup>3</sup> *El Correo* 31-V-93 (22). Ver, también *Deia* 39-V-93, donde Arzalluz afirma que el PNV no va a plantear «ningún referéndum autodeterminante, aunque defendemos la autodeterminación». Hablar de ella en la campaña era hacer demagogia; lo importante era tratar los problemas reales del pueblo vasco, entre los que se destacaba la situación económica.

nidos por el PNV en los últimos años desde la amnistía y el Estatuto hasta el Concierto, la Televisión, la ertzaintza y el euskera. Todo lo contrario del fracaso permanente de la estrategia de ETA y Herri Batasuna<sup>4</sup>.

Una respuesta ininteligible sobre la autodeterminación fue la que dio Egibar al ser preguntado sobre la misma en la mesa redonda organizada por *Egin-Irratia* al decir: «La Constitución española consagra un modelo de Estado que no nos gusta, que reprobamos en su día y que intelectualmente seguimos reprobando. En su día nosotros argumentamos que la soberanía reside en los pueblos que integran esa forma política denominada Estado español, y no fue aceptada esta tesis. Pero somos posibilistas y pragmáticos y nos presentamos con un programa electoral que ponemos sobre la mesa para llegar a acuerdos. Si no se acepta lo que puede significar una opción como la del PNV, estaríamos en una situación de plantear un conflicto al Estado»<sup>5</sup>.

Este planteamiento es absolutamente contrario al que expuso Herri Batasuna en su campaña y los dos deben ser interpretados desde la óptica de la función, que cumplen los mitos en el enmascaramiento y ficción de la realidad social. Por lo que respecta al caso del PNV, Anasagasti repite el mismo esquema y las mismas argumentaciones de fondo que Arzalluz: legitimidad y poder, antes político y ahora económico. Pero, en cualquier caso, el PNV era un partido «cuyo inicio y final es Euskadi, frente a otras formaciones que consideran que Euskadi es un apeadero»<sup>6</sup>.

Las declaraciones de Joseba Zubia sobre la autonomía vasca también se dijeron en el contexto de la posible llamada al PNV para formar un Gobierno de coalición. En tal caso el PNV no exigiría privilegios, sino que se respetase total y absolutamente el Estatuto de Guernica. Por respeto debía entenderse la transferencia de las 55 materias incluidas en el llamado Informe Zubia, así como otras cuestiones tales como la garantía de que las leyes posteriores no habrían de recortar las competencias transferidas, la modificación de las leyes básicas que ya habían reducido competencias y el abandono de la práctica de recuperar competencias basándose en los acuerdos con la Comunidad Europea. Por otra parte —ahora se hablaba en nombre del Gobierno autónomo—, se reclamaría una coordinación estatal basada en la planificación por el Gobierno central y en la ejecución por las autonomías, además de la reforma del Senado, Tribunal Constitucional, Consejo Económico y Social y Banco de España, que diese más participación a las Comunidades Autónomas. Si el proceso de transferencias estaba detenido desde hacía seis años, no era, declaró Zubia, por vo-

---

<sup>4</sup> *Deia* 2-VI-93 (5)

<sup>5</sup> *Egin* 28-V-93 (14).

<sup>6</sup> Palabras de Anasagasti en *Egin* 22-V-93 (4).

luntad del Gobierno Vasco o por supuesta política de victimismo del PNV. Había «escasa o nula sensibilidad autonómica» en los partidos de ámbito estatal, lo que podría explicar que el Estado de las Autonomías fuera el gran ausente del debate electoral<sup>7</sup>.

El autogobierno fue defendido por Ardanza como instrumento de bienestar, de prosperidad y de modernización de Euskadi. Elementos del autogobierno eran, además del Estatuto —sobre el que Anasagasti dijo que no era de recibo que no se cumpliera<sup>8</sup>—, el Cocierto Económico, la transferencia del INEM y la creación del Banco Público Vasco<sup>9</sup>. La identificación entre desarrollo del Estatuto y autogobierno aparece, también, en manifestaciones de Joseba Zubia, quien, además, consideraba imprescindible un cambio total en la forma del Estado para recuperar el espíritu del Estado de las autonomías<sup>10</sup>, ya que las nuevas orientaciones —añadió el viceconsejero Javier Balza— de federalismo corporativo o de administración única eran contradictorias con el modelo definido en la Constitución y en los Estatutos<sup>11</sup>.

En este orden de cosas, Arzalluz opinaba en unas declaraciones realizadas al periódico checo «Hospodarske Noviny» que el nacionalismo no sería un factor desintegrador en Europa, ya que «los países miembros de la Comunidad Europea están ya demasiado entrelazados entre sí política y económicamente». La solución a los movimientos nacionales estaba en la integración de Europa por regiones. El proceso de creación de la C.E. llevaba al fin de los Estados soberanos. «Desde este punto de vista, es lógico que el PNV pretenda para el País Vasco su entrada directa en Europa sin la intermediación del centro, cuyo protagonismo en este caso desaparece». Arzalluz defendía a la vez que cada nación tenía derecho a decidir sus propios destinos y que la fragmentación de los Estados del Centro y Este de Europa se debía a «la desintegración de los regímenes comunistas y a la posibilidad de construir algo nuevo»<sup>12</sup>.

## 2. Cuestiones programáticas

Entre los temas desarrollados en esta sección, que ocupó el 40,35% de la imagen, identificación o definición del partido, destaca el punto de la paz y del terrorismo. El PNV aceptó la iniciativa de la Plataforma Cívica

---

<sup>7</sup> *El Correo* 4-VI-93 (30).

<sup>8</sup> *Deia* 23-V-93 (4).

<sup>9</sup> *Deia* 24-V-93 (3).

<sup>10</sup> *Deia* 4-VI-93 (3).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Deia* 5-VI-93 (5).



por la Paz-Bakea Orain —aunque no firmó el manifiesto propuesto—, que trataba de evitar que la cuestión de la violencia se convirtiese durante la campaña en arma arrojadiza de un Partido contra otro. El documento, en que se plasmó tal iniciativa, expresaba el compromiso de los Partidos firmantes de «no emplazar al rival político a la realización de promesas electoralistas que después resultan comprometedoras y de no entrar en dinámicas maximalistas que prefiguren la solución al problema y fomenten la intransigencia social», además de alentar e impulsar entre sus militantes y votantes la participación en la pacificación y reconciliación y de no transmitir la idea de que el problema de la violencia estaba casi resuelto<sup>13</sup>. El PNV se sumó al proyecto, tal como también lo hizo Eusko Alkartasuna-EUE, con un texto propio, en el que manifestó que «el objetivo de una paz estable y duradera en Euskadi no debe ser utilizado como argumento de instrumentalización política»<sup>14</sup>.

No obstante este compromiso, el PNV y el Partido Popular fueron acusados tácitamente de no respetar lo que habían prometido por su polémica electoral sobre la reinserción de lo presos de ETA<sup>15</sup>.

Sobre esta última cuestión J.M. Atutxa defendió la tesis totalmente contraria a la que había expresado en Vitoria José María Aznar en una conferencia de prensa. El Consejero de Interior del Gobierno Vasco se mostró partidario de la reinserción y rehabilitación de etarras, incluso de aquéllos, que tenían delitos de sangre. «Prefiero —dijo expresamente— que una persona de las características de Iñaki de Juana Chaos, con 2.735 años de condena a sus espaldas y que estará encarcelado treinta años, salga a los ocho o diez años totalmente reconducido, rehabilitado y reinsertado, a que salga dentro de treinta años mirando a los cuatro costados y pretendiendo hacerse con una pistola para liarse a tiros nuevamente. Creo que es la meta que debemos conseguir y a la que debemos llegar»<sup>16</sup>. Para Atutxa resultaba difícil distinguir entre los delitos, que exigían el cumplimiento absoluto de las penas, y los que no. En cualquier caso y «queriendo ser respetuoso con el sufrimiento que todo ello ha supuesto para todas las víctimas del terrorismo y sus familiares, soy de los que piensan que hay que reconducir esta situación y reinsertar a estas personas. Pero es muy difícil poner el listón en los delitos de sangre para cumplimiento total de penas y hacer abstracción de otras personas

---

<sup>13</sup> *El Correo* 22-V-93 (12).

<sup>14</sup> *Ibidem*. Ver, también, *Deia* 29-V-93 (3).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *El Correo* 21-V-93 (12). Posteriormente Atutxa manifestó que un triunfo del Partido Popular agravaría las condiciones para los miembros de ETA y «los compinches que les alientan» (*Deia* 3-VI-93, 3).

que para mí son tanto o más responsables que las mismas ejecutoras directas»<sup>17</sup>.

Atutxa era de la opinión de que la mayoría de los reclusos etarras estaba a favor del abandono de la lucha armada y de la misma organización y, por supuesto, de su reinserción en la sociedad, pero sus dirigentes no se lo permitían. «Son —dijo— verdaderos rehenes de la propia banda, no rehenes del Estado, como en muchas ocasiones dice el colectivo KAS»<sup>18</sup>.

Arzalluz también insistió en la reinserción de presos con delitos de sangre, pues «éso es lo que dice el Pacto de Ajuria Enea en su punto noveno; aquí no estamos inventando algo»<sup>19</sup>. Era política clara del PNV la pretensión de que la violencia no terminase con una victoria policial, porque dejarían odios suficientes para que volviese a resurgir. En materia de reinserción el PNV se atenía a lo firmado en el Pacto de Ajuria Enea y a lo escrito en su programa basado en los principios de generosidad, diálogo y justicia<sup>20</sup>.

A pesar de las recomendaciones conocidas de no crear falsas expectativas sobre el fin de ETA, Anasagasti respondió al entrevistador, que preguntó si tenían datos objetivos para afirmar que el año 1994 sería decisivo para acabar con ETA, cosa que venía diciendo el PNV, que tales datos eran el desgaste de ETA, lo sucedido en 1992 y 1993 y el «discurso de la propia sociedad» que cada día marginaba más ETA<sup>21</sup>. De manera más concreta ya había dicho que estaba próximo el fin de la violencia basándose en las siguientes razones: La presión interna en las cárceles; la presión de la sociedad; los éxitos policiales y la colaboración con Francia<sup>22</sup>. Lo mismo hizo Atutxa al afirmar que en la siguiente legislatura se podría «brindar por el fin del terrorismo»<sup>23</sup>.

La inactividad de ETA durante la campaña constituía un parón totalmente estudiado, que trataba de evitar reacciones sociales contrarias. Este era el parecer de Atutxa, que, por otra parte, destacó el buen trabajo realizado por su Partido en materia de seguridad ciudadana durante la anterior legislatura, lo que exigía, para continuar esa labor, «un grupo fuerte y sólido, un grupo que se haya diferenciado por su seriedad, constancia y sinceridad en defensa de la ciudadanía vasca»<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *El Correo* 27-V-93 (34)

<sup>20</sup> *Deia* 28-V-93 (6). Ver, también, *Deia* 29-V-93 (5).

<sup>21</sup> *El Correo* 31-V-93 (23). Sobre los temas generales de la campaña ver la entrevista a Anasagasti en *Egin* 27-V-93 (16 y 17).

<sup>22</sup> *Deia* 28-V-93 (6).

<sup>23</sup> *Deia* 21-V-93 (7).

<sup>24</sup> *Deia* 28-V-93 (6).

Sobre el indulto a Amedo y Domínguez la postura dominante fue la de que no era el momento para tratar de semejante cuestión. Sin embargo, Atutxa expresamente manifestó que, si bien en este caso no procedía la reinserción, a Amedo debía dársele el mismo trato que a los presos etarras en los supuestos de que pidiese la reinserción y demostrara que estaba por la «labor de reconducir su vida»<sup>25</sup>. Anasagasti fue más exigente al decir que estaba dispuesto a apoyar la reinserción cuando acabasen todas las violencias. La reinserción o el indulto en aquellas circunstancias sería perjudicial para la democracia<sup>26</sup>. Arzalluz fue claro al considerar que no eran las circunstancias adecuadas para tratar el caso, pero se sumió en la duda al decir: «En este asunto hay tantas heridas de diferente origen que tampoco se puede descargar toda la ira o toda la benevolencia en torno a Amedo, ya que éstos son fenómenos de acción y reacción, y si es injusta la acción, injusta puede ser la reacción, como en este caso»<sup>27</sup>.

La política económica e industrial a seguir en el País Vasco —primera prioridad del PNV en unas futuras negociaciones<sup>28</sup>— no podía basarse en un acto exclusivo para el País Vasco, tal como Aznar, según Arzalluz, habría propuesto en unas manifestaciones, sino en un compromiso global, que abarcase a toda España. «Si nosotros —dijo— vamos a llegar a un acuerdo con el señor Aznar no vamos a llegar a un acuerdo sobre Euskadi, vamos a llegar a un acuerdo sobre la política económica e industrial que afectará a todo el mundo. No vamos a pedir que llueva sólo para Euskadi, porque además es imposible»<sup>29</sup>. Por otra parte, el problema económico tenía tal prioridad que había que establecer el delito económico para combatir el fraude laboral, que cometían los que, estando inscritos en el INEM, seguían trabajando. El caso requería la intervención de los sindicatos para no defender al vago y al absentista, porque el daño, razón muy populista, ahora no iba contra la empresa, sino contra los propios compañeros<sup>30</sup>.

Lo primero que pensaba plantear el PNV en Madrid, si los resultados le eran favorables, era el problema de la regeneración industrial de

---

<sup>25</sup> *El Correo* 21-V-93 (13).

<sup>26</sup> *El Correo* 31-V-93 (23). Dentro de este apartado de nacionalismo hay un texto, que por ser único no tiene más relevancia que la de la pura anécdota, pero que, sin embargo, tiene todo el valor de una respuesta espontánea de conciencia. Se trata de la respuesta dada a la pregunta hecha a Anasagasti de si le importaría compartir candidatura con un gitano. Anasagasti respondió: «Si el gitano tiene salero, y no tiene problemas para ponerse la txapela, hablar euskera y respetar lo vasco, pues encantado de la vida» (*El Correo* 31-V-93, 23).

<sup>27</sup> *El Correo* 21-V-93 (13).

<sup>28</sup> *Deia* 2-VI-93 (5).

<sup>29</sup> *El Correo* 22-V-93 (32). La reclamación de un desarrollo económico respetuoso con el medio ambiente aparece en *Deia* 4-VI-93 (5) y en *Deia* 5-VI-93 (5).

<sup>30</sup> Ver *El Correo* 30-V-93 (40).

Euskadi<sup>31</sup>. Esto no impedía que, al final de la campaña y de acuerdo con la idea inicial de que el problema era general y no particular, el Consejero Larrea, para quien la salida de la crisis iba a ser mucho más complicada de lo que se había dicho, recomendase al Estado la aplicación de las mismas medidas fiscales, financieras y presupuestarias que el Gobierno Vasco ya venía aplicando. La ausencia en la campaña del fraude fiscal había sido un hecho y Larrea recordó las propuestas programáticas de su Partido para evitar el fraude, tales como el destino de más personal a las tareas de inspección y la promoción de una cultura fiscal, además de las ventajas que ofrecía el sistema tributario vasco en el control de la recaudación, en la lucha contra el fraude y en el compromiso del ciudadano<sup>32</sup>.

La responsabilidad de la crisis de ninguna manera era del PNV, ya que las instituciones vascas estaban haciendo el esfuerzo adecuado de inversiones para atraer otras inversiones. La culpa estaba en la violencia, en la «dejación industrial» del Gobierno socialista, en su obstrucción sistemática a las iniciativas industriales del PNV y en la imposibilidad de que los hombres del PNV pudiesen actuar en la empresa pública dada su ausencia de la misma. «Por eso nosotros —afirmó Anasagasti— predicamos la posibilidad de que la gran empresa pública dé entrada a las autoridades representativas de la comunidad. A veces se nos acusa de ser responsables de la crisis de Altos Hornos, siderúrgica, Naval..., pero la verdad es que nos parece una crítica tremendamente injusta»<sup>33</sup>.

Este punto era una de las cien propuestas que el PNV defendía en su programa y que, según los presentadores del mismo, integraban su aportación al debate electoral. Entre tales propuestas, que demostraban en opinión del PNV el carácter estatal de su programa, destacaban la reducción de los tipos del IRPF y del impuesto sobre Sociedades, la modificación del impuesto de Actividades Económicas, la contención del gasto de funcionamiento y personal de las Administraciones Públicas, la participación del Gobierno Vasco en la gestión del Banco de España y Argentería, la culminación del desarrollo del Estatuto de Autonomía, un pacto social sobre el empleo, la reforma del INEM, la constitución de la figura del jurado, la reducción del período transitorio en materia de pesca, la actuación del Parlamento Europeo como auténtica cámara legislativa, la creación de la circunscripción electoral vasca para el Parlamento Europeo, relaciones directas de Euskadi con las instituciones comunita-

---

<sup>31</sup> *Deia* 1-VI-93 (4).

<sup>32</sup> *Deia* 5-VI-93 (5).

<sup>33</sup> *El Correo* 31-V-93 (22) y *Deia* 31-VI-93 (4), donde aparece la política industrial propuesta por el PNV, que repite tópicos y lugares comunes sobre el tema.

rias, la supresión del servicio militar obligatorio, la despenalización de la insumisión y la creación de un sistema europeo de defensa profesionalizado<sup>34</sup>.

Todo esto era parte de un programa, pero no fue la base de la campaña electoral, sino, como ya he indicado, objeto de una lectura rápida. Tampoco fue fundamento de la campaña el anuncio de que el PNV propondría en el Congreso aumentar la cooperación con los países del Tercer Mundo con medidas tales como la dedicación del 0,7 del PNB al desarrollo de tales países o la inclusión, entre las formas de Prestación Social sustitutoria, de la figura del cooperante y el reconocimiento de su cobertura por la Seguridad Social durante el período de trabajo en el Tercer Mundo o la desgravación fiscal por las cantidades donadas a organizaciones para el desarrollo o el establecimiento de incentivos para las personas de la tercera edad, que aportaran sus conocimientos y competencias a proyectos de cooperación<sup>35</sup>. El PNV insistió más en la defensa de los intereses vascos, reclamando competencias en materia de infraestructuras (puertos, aeropuertos, etc.), proponiendo la participación de los usuarios en algunas obras de infraestructura, defendiendo la unidad de gestión en materia de transporte público en las capitales de la CAV y solicitando la realización de las grandes obras pendientes<sup>36</sup>.

La aprobación del Banco Vasco ni era un golpe de efecto electoral ni un aviso para quienes querían pactar con el PNV. «... como era un tema muy maduro el Gobierno lo ha presentado ahora. Además, nosotros no lo hemos tomado como un órdago a la Administración central, simplemente estaba ahí y se ha aprobado»<sup>37</sup>.

Tanto Ardanza como Arzalluz defendieron el Banco Público Vasco basándose en los acuerdos de coalición con el PSOE, en la ayuda que supondría para superar la crisis, en ser materia competencial compatible con el Estatuto y el Concierto Económico, en la experiencia de los *länder* alemanes y cantones suizos y en que había sido uno de los puntos del

---

<sup>34</sup> *Deia* 21-V-93 (5). Ver, también, sobre la necesidad de los incentivos fiscales, en *Deia* 29-V-93 (3) las palabras de José Alberto Pradera. Sobre los mismos dijo Arzalluz que eran obra del PNV, pero que «luego vienen de Madrid con el hacha y dicen: éstos están creando aquí paraísos fiscales. Ni paraísos, ni historias. Si es tan bueno, hacerlo y si es malo, dejar que se hundan los vascos que os gusta tanto (sic)», en *Deia* 30-V-93 (5).

<sup>35</sup> *Deia* 27-V-93 (5).

<sup>36</sup> *Deia* 2-VI-93 (5).

<sup>37</sup> *El Correo* 31-V-93 (23). Sobre el Banco Público Vasco y otras cuestiones como la defensa de los intereses de Araba por el PNV, críticas al Gobierno Socialista por su actitud centralizadora, pactos postelectorales y Unidad Alavesa, ver en *Deia* 30-V-93 (7) la entrevista a Emilio Olabarría. Ver, también, *Deia* 31-V-93 (3) y 5-VI-93 (5).

programa socialista para las Elecciones Autonómicas de 1980, redactado por el mismo Solchaga<sup>38</sup>.

La incorporación de Treviño a Alava y, por tanto, a Euskadi, se basó en la voluntad y en el sentir popular de los vecinos de Treviño. Si la voluntad de plena reintegración ya se había manifestado hacía años, ahora lo que se pedía en concreto era la incorporación administrativa a Alava. La estrategia reivindicativa del PNV según el Diputado General de Alava, Alberto Ansola, consistía en el establecimiento desde las Instituciones alavesas de convenios de colaboración social y cultural y en el ofrecimiento de «su inclusión como al resto de los pueblos de Alava en todas nuestras campañas de promoción y desarrollo cultural, técnico y cuantas iniciativas demandan los colectivos sociales de Treviño»<sup>39</sup>. Se trataba de crear las condiciones para que la Administración central, que carecía de argumentos para mantener sus tesis de la pertenencia de Treviño a Castilla, se viese en la necesidad de solucionar de una vez por todas el problema de Treviño<sup>40</sup>.

Sobre la droga se defendió la necesidad de mano dura contra quienes colaboraban o participaban en el tráfico y venta de drogas, la armonización de los códigos penales en los Estados de la Comunidad Europea en cuanto al tráfico de las mismas, disposiciones legales, que permitiesen la incautación y confiscación de dinero y bienes obtenidos del tráfico de droga, y el desarrollo de programas de formación e información con finalidades preventivas. «El uso y abuso de drogas en la sociedad vasca —dijo el candidato al Senado del PNV en Alava, Manuel Allende,— está evidenciando auténticos dramas en muchas familias de Euskadi que ven cómo se ha deteriorado su calidad de vida, tanto desde el punto de vista económico, como humano y sanitario»<sup>41</sup>.

La cuestión de la corrupción política fue tratada a instancias de entrevistador; no fue tema propiamente de campaña. La idea básica era que la corrupción afectaba a los otros Partidos Políticos, aunque no se citó a todos ellos, y que les afectaba, porque sus campañas descompensaban cualquier presupuesto. El problema era, se concluía, de financiación de los Partidos, aunque mejor habría sido decir que el problema estaba en el colosalismo de las campañas o, simplemente, en el exceso de gastos electorales. La actitud del PNV era favorable a las comisiones de investigación, excepto cuando se trataba de temas que estaban sub judice, para

---

<sup>38</sup> *Deia* 22-V-93 (3).

<sup>39</sup> *El Correo* 3-VI-93 (32).

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *El Correo* 22-V-93 (32).

evitar un juicio paralelo. Como en el Parlamento Vasco el PNV se había opuesto a la creación de una comisión de investigación sobre el caso de los tragaperras, Anasagasti comentó: «Aquí, según mi información, fue un planteamiento administrativo llevado un poco a la ligera y que, indudablemente, al PNV le ha acarreado unos costos de imagen. Y el PNV no tiene nada que ver en ese tema»<sup>42</sup>.

Muy poca atención se dedicó a dos temas muy queridos por el nacionalismo del PNV, el del europeísmo y el de la democracia cristiana. El primero fue mencionado por Arzalluz con ocasión de su presencia en Aquisgrán como invitado a la ceremonia, en la que Felipe González recibió el premio Carlomagno. Tal vez, con demasiadas ínfulas y con más carga de crítica que de objetividad, el invitado nacionalista se refirió a su defensa de Europa «cuando otros estaban intentando la revolución o cómodos con la dictadura»<sup>43</sup>. Hay, también, una alusión a la Europa federal en las palabras dedicadas por Anasagasti a la democracia cristiana y a la pertenencia del PNV a ella. En tales palabras, fundamentalmente críticas contra el Partido Popular, como se tendrá ocasión de ver, se atribuye a la democracia cristiana haber sido la impulsora de la Europa federal, además de ser un movimiento centrado en la defensa del hombre y de su entorno, movimiento bien diferente del que representaban los liberales centrado en la defensa de intereses<sup>44</sup>.

Menos espacio ocupó aún el tema de la insumisión y del servicio militar. Se defendió un ejército profesional europeo; se rechazó el servicio militar obligatorio y se interpretó el año de servicio militar como una pérdida de tiempo «en algo tan ineficaz como aprender a manejar las armas»<sup>45</sup>.

### 3. La estrategia del PNV ante un posible Gobierno de coalición

Este tercer apartado, que he calificado en la Introducción de cuestiones estratégicas y de Gobierno, estuvo fundamentalmente acaparado por la expectativa, que crearon las encuestas de opinión del voto al anunciar un resultado electoral bastante igualado en escaños para los dos primeros partidos, el PSOE y el PP, y sin ganador por mayoría absoluta, lo que en

---

<sup>42</sup> *El Correo* 31-V-93 (22).

<sup>43</sup> *El Correo* 21-V-93 (24). Ver, también. *Deia* 2-VI-93 (6) y 4-VI-93 (5).

<sup>44</sup> *El Correo* 31-V-93 (22).

<sup>45</sup> *El Correo* 31-V-93 (23). El texto completo, unas declaraciones de Anasagasti, decía: «Creo que me declararía insumiso de todos los ejércitos, porque nosotros somos partidarios de un ejército profesional europeo. No debe existir un servicio militar obligatorio y los jóvenes no deben perder un año de su vida en algo tan ineficaz como aprender a manejar armas».

términos de la razón de ser de un Partido Político significaba, en principio, el reparto del poder del Estado en un Gobierno de coalición y la conversión, tal vez, de un Partido pequeño en partido visagra. Hasta tal punto adquirió para el PNV importancia esta cuestión que toda la campaña, no sólo lo dicho expresamente sobre la coalición, estuvo condicionado por ella. En cierto modo se podría decir que las encuestas determinaron la campaña nacionalista.

En este punto más que en otros conviene seguir un orden estrictamente cronológico, que posibilite clarificar la postura del PNV.

En un primer momento el lenguaje fue amenazante, dramático, algo heroico, altanero y despectivo. El PNV no estaba «dispuesto a vender Euskadi» para formar parte del Gobierno central. La frase respondía a las críticas de quienes interpretaban un posible pacto de Gobierno con el PNV como la venta de España al nacionalismo vasco. «Tengan mucho cuidado con lo que dicen, ya que no estamos pirriados» por semejante proyecto. «Ahora andan sin querer vender España. Pues que se la queden», sentenció Arzalluz<sup>46</sup>.

El origen de semejante actitud parecía estar en las palabras pronunciadas por José María Aznar en su visita al País Vasco: «No venderé España a los nacionalistas». Aunque según el líder nacionalista esta frase tenía la finalidad electoral de captación del voto no nacionalista, sin embargo, daba juego para más gruesas afirmaciones, advertencias y recomendaciones en la línea de la más pura estrategia, por llamarla de alguna forma, nacionalista. Así pudo decir: «Simplemente les pido que tengan cuidado, y que vaya por delante que los vascos, hoy, no necesitamos al Estado, porque estamos capacitados para gobernarnos nosotros, en el marco europeo, y mucho mejor que lo que gobierna Madrid<sup>47</sup>». Por muchas razones el PNV mantenía una postura «prudente y paciente» en sus reivindicaciones; admitía las reglas de juego y respetaba la Constitución, «pero, por favor, que no nos pongan en la tesitura de tener que revisar toda esta actuación<sup>48</sup>», porque «se nos acaba la prudencia»<sup>49</sup>. Si después de todas las imposiciones sufridas por el País Vasco durante la dictadura «alguien viene hablando de vender España, sólo le digo que tenga mucho cuidado o revisaremos nuestros planteamientos. Los tiempos han cambiado, y lo digo en serio: que no nos intenten humillar, y quienes nos dicen que no nos venden España, que les quede muy claro que nosotros lo que nunca venderemos es Euskadi. O nos toman como

---

<sup>46</sup> *El Correo* 23-V-93 (44). Todas las frases entrecomilladas del párrafo las dijo el Presidente del PNV.

<sup>47</sup> *El Correo* 24-V-93 (26).

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Egin* 24-V-93 (11).



somos o nos dejan, pero que nos lo digan porque ya sabemos qué hacer si nos dejan<sup>50</sup>».

En cuanto a los posibles pactos postelectorales el PNV no mostraba ninguna preferencia de partido, pero exigía dos cosas: Primera, que se reconociese por el Partido ganador que «España es el último Estado de la Comunidad Europea», porque de lo contrario tendría al PNV en la oposición; y segunda, que elaborase una política responsable distinta a la practicada por el Gobierno socialista, que había sido una política falsa. «Lo necesario es hacer los pactos con quienes mejor podamos sacar a este País de la situación en la que está, porque ya está bien de guitarras y castañuelas, y a ver si empezamos a trabajar»<sup>51</sup>.

Estaba claro para Arzalluz que ni el Partido Socialista ni el Partido Popular podrían gobernar solos, pero el Partido Nacionalista Vasco no ponía precio a su posible participación en el Gobierno. Con estas palabras parece que se trataba de salir al paso de declaraciones socialistas, según las cuales el PNV estaba dispuesto a participar en un Gobierno de coalición, si se aceptaba la creación de un Banco Público Vasco. Se apostaba, simplemente, por la gobernabilidad del país<sup>52</sup>. Con más desparpajo llegó a afirmar que al PNV le importaba «un carajo estar en el Gobierno», aunque, si alguien lo propusiera, tendría que ser haciendo «una política sensata»<sup>53</sup>.

La idea de que no podría haber un gobierno monocolor se repitió en otras ocasiones. En el supuesto de una victoria del Partido Popular, el Partido más permeable a una coalición sería CIU. No había que excluir, por otra parte, un acercamiento entre Izquierda Unida y el PSOE. Las críticas de Anguita a los nacionalistas catalanes y vascos querrían manifestar que él también contaba para un Gobierno de coalición<sup>54</sup>. La inexistencia de mayorías absolutas traería como consecuencia, en cualquier caso, la revitalización de la vida política, el aumento de las facilidades para los medios de comunicación en el acceso a la información política y la mejora general de las posibilidades democráticas<sup>55</sup>.

En el programa «Mesa Redonda» de Tele 5 volvió a repetir que el PNV no plantearía en los próximos cuatro años el derecho de autodeterminación. Si, por otra parte, era llamado por el Partido encargado de formar Gobierno, «les presentaremos el programa, y dejaremos al lado nuestras

---

<sup>50</sup> *Ibídem.*

<sup>51</sup> *Ibídem.*

<sup>52</sup> Ver: *El Correo* 25-V-93 (28).

<sup>53</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>54</sup> Ver *El Correo* 27-V-93 (34).

<sup>55</sup> *Deia* 27-V-93 (5).

preferencias personales o el grado de amistad, porque estas cuestiones no se dilucidan por amistad...; si alguien quiere contar con nosotros, se han acabado las fantasmadas. Tenemos que partir, quitando toda la hojarasca de la realidad del País que en estos momentos es colista en Europa. Una determinada política llevada a cabo por el Gobierno socialista, de mucha vitola, de mucho Sevilla, de mucha cosa, ha hecho olvidar a la gente dónde estamos»<sup>56</sup>. Sin embargo, con respecto al PSOE, añadió: «Hemos estado en el mismo barco contra Franco, hemos estado juntos en el exilio durante cuarenta años, pero eso no quita para que seamos partidos diferentes, con intereses también diferentes y no siempre con una feliz relación»<sup>57</sup>. Estas circunstancias no anulaban la posible colaboración «de lleno» con el Partido Popular, siempre que lo que propusiera fuese razonable, real y realista, «cogiendo al toro por los cuernos de lo que este País necesita, sin vitolas, sin fantasmadas...»<sup>58</sup>

Según Anasagasti el primer Partido con el que el PNV pensaba mantener conversaciones para la formación de Gobierno era Convergencia i Unió. Tales palabras respondían al deseo manifestado por Miguel Roca de dialogar con el PNV antes de establecer acuerdos con alguno de los partidos mayoritarios. La pretensión parecía ser una acción común nacionalista<sup>59</sup>.

El nacionalismo vasco del PNV no tenía apenas interés en tener un ministro en Madrid, porque eso era «como no tener nada». Además, había otras formas de apoyar la gobernabilidad del Estado. Como era necesario crear un Gobierno sólido, se estaba dispuesto a apoyar lo que fuera necesario, ya que podría ocurrir que el Partido con más votos no consiguiese formar una mayoría absoluta y fuera el segundo Partido el llamado a gobernar. El posible pacto nacionalista con socialistas o populares no lo rompería el PNV. «Todos dijo —Arzalluz— nos jugamos demasiado en estos cuatro próximos años como para andar con historias. Por eso

---

<sup>56</sup> *El Correo* 28-V-93 (30). Las mismas ideas e, incluso, los mismos términos utilizó Arzalluz en el acto central de la campaña del PNV en Navarra. La colaboración del PNV en un futuro Gobierno exigía, como primera condición, el abandono de los discursos habituales oficiales, el reconocimiento de la situación del Estado y la consideración de España como un País «colista» entre los desarrollados, ya que ocupaba el lugar número 23 en el mundo y el último de los de cierta dimensión dentro de la Comunidad Europea. El Partido, que pidiese la colaboración del PNV, debía dejarse de «vitolas y fantasmadas y (explicar) al pueblo la realidad del Estado español» (*El Correo* 30-V-93, 40).

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ver *El Correo* 28-V-93 (30). Todas estas ideas se encuentran, también, expuestas en *Deia* 29-V-93 (5). Sobre los temas generales de la campaña ver *El Mundo del País Vasco* de 25-V-93 (6).

me hace mucha gracia cuando alguien habla de vender España a los nacionalistas. Como no acertemos la próxima legislatura no va a haber quien compre España»<sup>60</sup>.

En las mismas tesis insistió Joseba Zubia, Consejero de Presidencia y Desarrollo Autonómico del Gobierno Vasco, cuando dijo que si el PNV era llamado para apoyar la formación de un Gobierno tras las elecciones no exigiría «privilegios para Euskadi, sino que se (respetase) total y absolutamente el Estatuto de Gernika»<sup>61</sup>.

Todo esto es compatible con la advertencia de Ardanza dirigida al Partido Socialista de que España debía tener bien claro que «el PNV no sirve a ningún señor, sólo a su patria, que es Euskadi», con lo que se quería afirmar que el Partido Nacionalista no estaba ligado por el Pacto de Gobierno con los socialistas en el País Vasco a pactar únicamente con ellos y, además, que el apoyo al gobierno de España era beneficioso en sí mismo para Euskadi. Todo dependía de los resultados electorales y de un posible proyecto común con el Partido Popular. En cualquier caso, Ardanza y Arzalluz expresa o tácitamente manifestaban que de facto y por un «ahora» de cuatro años el futuro y el bien de Euskadi estaba en la recuperación y en el buen gobierno de España<sup>62</sup>.

El cierre de campaña destapó literatura triunfalista y reivindicativa. «Va a ser un momento culminante —dijo Anasagasti en el Pabellón de La Casilla de Bilbao ante miles de afiliados, al parecer, falto de la más elemental información— de nuestro acontecer político desde la República; tendremos un juego parlamentario como el que no hemos tenido nunca»<sup>63</sup>. También el Lehendakari Ardanza pronosticó una gran oportunidad para Euskadi, al decir: «Esta vez no van a poder pasar olímpicamente de nosotros. Tendrán que volver a pactar y Euskadi va a dejar sentir su peso en la política general del Estado»<sup>64</sup>. Según Ardanza, la reducción del juego polí-

---

<sup>60</sup> *El Correo* 1-VI-93 (33).

<sup>61</sup> *El Correo* 4-VI-93 (30). Como Borrel había manifestado que el Gobierno central no pensaba transferir a las Comunidades Autónomas la gestión de los puertos de titularidad estatal, Anasagasti comentó que «a Borrel le quedan quince días para seguir siendo ministro y si después quieren formar un gobierno necesitarán el apoyo de vascos y catalanes y ése será uno de los temas que nosotros no vamos a dejar pasar por debajo de la mesa» (*El Correo* 21-V-93, 29).

<sup>62</sup> Ver *El Correo* 31-V-93 (25). Ver en *El Mundo del País Vasco* 23-V-93 (7) la carta de Ardanza firmada como Lehendakari en folio con membrete del PNV, en la que pide el voto para el nacionalismo y, de una manera implícita, para el PNV.

<sup>63</sup> *El Correo* 5-VI-93 (23). Ver, también, la amplia información aparecida en *Deia* 5-VI-93 (3 y 4) sobre las intervenciones de Ardanza, Arzalluz y Anasagasti en el pabellón de La Casilla.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Ver toda la página 8 de *Deia* 4-VI-93, donde Ardanza manifiesta que «los vascos tenemos la oportunidad de recuperar el protagonismo y peso que tuvimos en el Estado».

tico durante la campaña a las dos primeras fuerzas políticas no expresaba la realidad «El auténtico partido se jugará en otra cancha la misma noche de las elecciones y uno de los finalistas de ese partido será Euskadi»<sup>65</sup>.

Las palabras de Arzalluz a *El País* expresaban un tono muchísimo más moderado y humilde. «No somos chantajistas, nuestro peso electoral en el conjunto del Estado es modestísimo y por lo tanto tras el 6 de junio sólo nos cabe esperar a ver si nos llaman»<sup>66</sup>.

La última intervención sobre este tema la tuvo Arzalluz en la misma concentración de La Casilla repitiendo, en parte, tesis conocidas y, en parte, haciendo afirmaciones contradictorias con las dichas anteriormente. La imagen de sensatez política, de sentido de Estado y de desinterés, que se quería manifestar con la disponibilidad del PNV a apoyar la estabilidad del Gobierno central, contrasta con la afirmación de que «la realidad es que vamos a Madrid, porque todavía no está el Estatuto completo»<sup>67</sup>.

No contrasta, porque era pura repetición, la indignación teatral que manifiestan las palabras dirigidas tanto al Partido Socialista como al Partido Popular: «Formen una mayoría patriota si tanto miedo nos tienen a los nacionalistas»<sup>68</sup>. Lo mismo cabe decir sobre el desinterés del PNV en formar parte del Gobierno y sobre el tono amenazante, que expresa este texto: «Nosotros no daremos un solo paso, y no sé qué tendrá que pasar para que alguien del PNV pueda estar en el Gobierno de Madrid. Yo creo que no hay nada que pueda pasar. Y os digo la verdad: este partido y yo nunca olvidaremos en nuestros cálculos políticos de futuro lo que hemos oído estos días: la venta de España, la compra de Gobiernos, el patriotismo del PSOE y el rechazo que hemos tenido de tantos políticos y de tantos sectores de la población. No lo olvidaré nunca»<sup>69</sup>.

Había algo de lógica en unir el tema de la futura coalición de Gobierno con la crítica de la bipolarización de la campaña electoral y del mismo debate televisivo entre Felipe González y José María Aznar. Ya que habría que contar con otras fuerzas políticas después de las Elecciones para crear un Gobierno estable, parecía sensato reclamar la atención

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *El País* 1-VI-93 (20).

<sup>67</sup> *El Correo* 5-VI-93 (23). En *Deia* 2-VI-93 (5) se atribuye a Arzalluz la afirmación de que el apoyo del PNV a un Gobierno central de coalición estaba supeditado a una serie de condiciones: Presencia efectiva de Euskadi en Europa; entrega de lo que es «nuestro, la Seguridad Social, el INEM y demás». González Txabarri destacó los siguientes elementos de negociación: Política económica, orientación europeísta del Gobierno, transferencia inmediata de los 55 contenidos pendientes, pacificación de Euskadi desde la solidaridad y generosidad y solidaridad económica internacional con los países del Tercer Mundo (*Deia* 2-VI-93, 6).

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

sobre lo que tales fuerzas representaban y defendían. Por ciertas acusaciones contra la Prensa, cabe pensar que la crítica de la bipolarización se hacía contra la información que aquella daba de la campaña por excesivamente centrada sobre los dos primeros Partidos, dejando de lado a los demás, especialmente a los nacionalistas. Sin duda alguna se hizo esta crítica a los medios de comunicación de masas en general, aunque en lo que respecta a las fuentes que se utilizan en este trabajo hay que decir que no es objetiva esta interpretación, si se entiende la acusación como ocultación de la realidad. Hubo, por supuesto, una mayor información sobre los dos grandes Partidos, pero no se ocultó la campaña de otros Partidos y, en concreto, la de los Partidos nacionalistas. Lo que ocurrió, ciñéndome a los nacionalistas y, ahora, al PNV, fue que este Partido dijo muy poco, que tuviese relevancia programática en todo el ámbito estatal-nacional, si se exceptúan las frases retóricas y las críticas a los grandes Partidos, tal y como se verá más adelante. Hubo mucho de impotencia, de simplificación y de rabieta mal contenida por el poco papel, que podía jugar el PNV, al margen de las fanfarronadas<sup>70</sup>.

Las elecciones generales a Cortes, «dijeron los políticos nacionalistas, eran también vascas, lo cual era obvio<sup>71</sup>, pero con ello se quería decir lo que clarificó Ardanza al manifestar su rechazo por la presentación de la campaña como una pugna entre dos partidos, ya que «sabemos muy bien que, en los asuntos que realmente nos importan, la alternativa para Euskadi no depende de la alternancia en el Gobierno de Madrid, sino de la fuerza que tiene el nacionalismo para condicionar y orientar la política del Estado»<sup>72</sup>. González Txabarri ya había especificado la importancia de la presencia de un Grupo vasco en el Congreso. «Los que apostamos por un proceso de diálogo y negociación, por no dejar heridas abiertas y el final de la violencia, entendemos que es muy importante que exista un Grupo vasco capaz de mantener el texto del Acuerdo de Ajuria Enea sin partidismos»<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Aunque a veces resulta difícil la separación, ciertos testimonios en los que se acusa a la prensa de parcialidad y falta de independencia los hemos incluido en la crítica a los Partidos mayoritarios, donde se mezclan cuestiones a las que ahora mismo se hace referencia. Sobre el tema de la prensa Arzalluz dijo: «Sabemos que *El País* apoya al PSOE, y el ABC al PP, y *El Mundo* apoya al PP, y el *diario Vasco* apoya al PP, y *El Correo* Español apoya al PP. Ya sabíamos que *Egin* apoyaba a HB y que *Deia* al PNV, pero hemos visto que los demás también, luego no hay prensa independiente» (*Egin* 31-V-93, 14).

<sup>71</sup> Ver *El Correo* 21-V-93 (29).

<sup>72</sup> *El Correo* 24-V-93 (26).

<sup>73</sup> *El Correo* 23-V-93 (44). La doble finalidad inicial de este texto, pedir el voto para el PNV y negárselo a HB, por su inasistencia al Congreso, no anula su utilización en el sentido en que se hace.- La importancia de un grupo parlamentario vasco justificaba la petición del voto a simpatizantes de EA y EUE y fue destacada en diversas ocasiones, v.g. *Deia* 3-VI-93 (5).

Para Ardanza la polarización de la campaña electoral entre los candidatos del PSOE y PP resultaba ridícula, ya que la suma de votos y escaños del PP y PSOE en el País Vasco equivalía a la del PNV (afirmación totalmente falsa) de manera que «con estos datos se detecta la incidencia que ese bipartidismo puede tener entre nosotros»<sup>74</sup>. Era preocupante para el Lehendakari que se pretendiese generar «una cultura política que no se (adecuaba) ni al marco legal, ni al marco jurídico, ni a la ley electoral»<sup>75</sup>.

Según *El Correo*, Arzalluz manifestó su criterio contrario —no era la primera vez— a la celebración de debates electorales entre los candidatos de los dos primeros Partidos, en los que se excluyese a los de otras formaciones políticas, ya que se atacaba con ello a las reglas de juego, eliminando «una mínima igualdad de oportunidades a los grupos parlamentarios»<sup>76</sup>. La postura de la Junta Electoral Central aprobando tales debates merecía ser contestada con la retirada de las elecciones de los Partidos excluidos<sup>77</sup>. También Anasagasti criticó el debate, presentado como debate entre Gobierno y oposición. «Nosotros —dijo— somos también miembros de la oposición y él (Aznar) no es nuestro jefe. Se quiso presentar un debate entre Gobierno y oposición, cuando estamos en un sistema proporcional y no mayoritario»<sup>78</sup>.

La crítica más sabrosa al debate entre González y Aznar, en lo que afecta a la imagen del PNV que ahora se trata de dibujar, corrió a cargo del portavoz del PNV, Joseba Egibar, quien, además de calificar al acto de «burla del sistema», brindó con muy poca lógica, ya que los Partidos excluidos eran más de dos, la colaboración nacionalista para un debate a tres o cuatro bandas o como quisieran. Este ofrecimiento proponía, incluso, un debate «a dos con Xabier Arzalluz», que no sería aceptado según anunciaba ya el mismo Egibar, porque «la visión de estadista, de lo que puede ser conexión con Europa, lo que es la implicación no sólo de nuestro país, sino de regiones y nacionalidades que nos rodean, el engarce de todo esto en Europa, que es el futuro en definitiva, (sic) todavía no hemos visto ninguna aproximación a lo que puede ser el nivel de exposición que ha tenido el presidente del PNV»<sup>79</sup>. De acuerdo con esto, se entendía lo declarado a continuación, aunque la razón esgrimida brillase

---

<sup>74</sup> *El Correo* 28-V-93 (30). Ver, también, *Egin* 31-V-93 (13): «En Euskadi esta historia del bipartidismo no funciona; no se han dado cuenta de que en este País entre los dos juntos no suman más que el PNV solo».

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *El Correo* 30-V-93 (40).

<sup>77</sup> *Ibidem*. Ver, también, *Egin* 30-V-93 (17).

<sup>78</sup> *Deia* 25-V-93 (3).

<sup>79</sup> *El Correo* 2-VI-93 (28).

por su ausencia durante la campaña: «Es curioso que nos estén llamando desde distintos puntos del Estado español, que hayan dado con el teléfono de nuestras sedes para preguntar si nos presentamos en Salamanca, Segovia o Madrid porque quieren votar al Partido Nacionalista Vasco, y no precisamente porque seamos españoles, sino porque damos en las claves, porque abordamos los temas con sinceridad, con realismo»<sup>80</sup>.

## B) La crítica de los Partidos Políticos

El Partido más criticado y atacado fue el Partido Popular con un 43% de este apartado. Mientras el PNV basaba la propaganda en torno al reparto del poder tras unas elecciones sin vencedor mayoritario, la campaña se desarrollaba según los medios de información centrada sobre los dos grandes Partidos. Según esto, la denuncia estaba servida. La bipolarización de la campaña entre el Partido Socialista y el Partido Popular, por una parte, y, por otra, su manifestación más expresiva, el debate televisivo entre los dos candidatos a la Presidencia del Gobierno, Felipe González y José María Aznar, constituyeron la crítica más abundante, en la que destaca la poca rigurosidad de los argumentos utilizados, si no la ocultación o falsedad de los mismos, tal como se ha visto más arriba.

Arzalluz aprovechó el tema para acusar a la prensa de clientelismo político y de falta de independencia. «En este momento —dijo— no hay prensa independiente ni en España ni en Euskadi». El bipartidismo de la campaña iba en beneficio del Partido Popular y del Partido Socialista e implicaba «una falta de respeto al nacionalismo». La práctica común en ambos líderes de reducir Euskadi a un espacio en el que recoger votos constituía, así mismo, un desprecio para el País Vasco<sup>81</sup>.

Los agravios recibidos por el PNV en la campaña, que fundamentalmente se resumían en la marginación del PNV, justificarían la sugerencia del Presidente del PNV dirigida a socialistas y populares de que formasen juntos «una mayoría patriota»<sup>82</sup>.

Por su parte, el debate en la Televisión entre los líderes de los Partidos mayores, del que se había excluido a los demás grupos políticos, era algo inaceptable. Arzalluz no lo vio en señal de protesta por semejante exclusión y manifestó su incompreensión de que la Junta Electoral Central lo hubiese autorizado. «No estamos en América —dijo— donde sólo hay dos candidatos. Aquí se está eligiendo un Parlamento en el que no habrá mayorías absolutas». Semejante hecho no se habría tolerado en

---

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *El Correo* 31-V-93 (25).

<sup>82</sup> *El Correo* 5-VI-93 (23).

el resto de las democracias europeas. La situación era «de pura incultura política»<sup>83</sup>.

A diferencia de Arzalluz, que no vio ninguno de los dos debates televisados, Ardanza prometió ver, por lo menos, el segundo, al que ridiculizó en estos términos: «Vamos a ver si al final el debate lo hacen de pie o sentados, si se miran a los ojos, si miran a la cámara, al cielo o al suelo, porque todo eso debe ser muy importante, deben ser los grandes temas que en este momento se están debatiendo»<sup>84</sup>.

La descalificación del debate fue la moneda común entre los nacionalistas. Egibar lo calificó de «show» y de «hueco», añadiendo que la mayoría de los espectadores desconectó en el intermedio y se fue a la cama. Sin embargo, lo que fue una sorpresa para el Consejero de Presidencia y Desarrollo Autonómico, que no se hiciera ninguna mención a la cuestión autonómica en los debates televisados<sup>85</sup>, fue agradecido por Egibar, porque, según parece, de esa manera los Partidos quedaban más libres para después tratar con el PNV en la futura coalición de Gobierno los problemas autonómicos<sup>86</sup>.

La marginación y olvido del PNV en la estrategia popular<sup>87</sup>, que era el verdadero problema de fondo denunciado por los nacionalistas, se unió con el antivascismo y antiautonomismo del Partido Popular. El desuso del euskera, el desprecio del nacionalismo, la escasa o nula sensibilidad autonómica y la intención de no transferir, en concreto, competencias penitenciarias confirmarían la imagen antiseparatista, que el Partido Popular pretendía transmitir con la finalidad de atraer el voto del electorado no nacionalista. Por todo ello el Partido Popular podía ser culpable de cambios en la política moderada y prudente del nacionalismo del PNV<sup>88</sup>.

La oposición al Partido Popular se apoyaba también en su indefinición ideológica<sup>89</sup>, en su programa menos positivo que el del PSOE y en

<sup>83</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>84</sup> *El Correo* 31-V-93 (25).

<sup>85</sup> Ver *El Correo* 4-VI-93 (30).

<sup>86</sup> *El Correo* 2-VI-93 (28).

<sup>87</sup> Iñaki Anasagasti manifestó que Aznar no consultó ni a los nacionalistas catalanes ni a los vascos su pretensión de conseguir una vicepresidencia del Partido Popular Europeo. Prefirió el «baño europeísta» que llevarse bien con vascos y catalanes. Era un error de estrategia según el político nacionalista (Ver *El Correo* 31-V-93, 22).

<sup>88</sup> Ver: *El Correo* 24-V-93 (26); 26-V-93 (29); 31-V-93 (25); 4-VI-93 (30); 5-VI-93 (23).

<sup>89</sup> La indefinición vendría dada por las distintas corrientes dentro del PP, donde predominarían, no obstante, las tesis conservadoras a pesar de los esfuerzos del propio Aznar. Esto es lo que manifestó sobre la cuestión y sobre las diferencias con el PNV Anasagasti: «La democracia cristiana ha sido la impulsora de la Europa Federal y, claro, cuando vemos a Aznar fotografiándose con Chirac y Thatcher, que son más partidarios de la Europa de los Estados hay una diferencia fundamental. Los liberales hacen más hincapié en los intereses y la democracia



la consideración de que la alternancia en el Gobierno central era indiferente a los intereses de Euskadi<sup>90</sup>.

Las palabras de Aznar, que manifestaron su rechazo a la rehabilitación de presos de ETA condenados por delitos de sangre, provocaron las reacciones más violentas entre los nacionalistas. Según Ardanza, con ello se cuestionaban de nuevo los puntos 9 y 10 del Pacto de Ajuria Enea, firmados por los Partidos Políticos, entre los cuales estaba el Popular. Arzalluz protestó de que Aznar se pusiera en plena campaña «el Pacto de Ajuria Enea por montera» y pidió que manifestara públicamente si ratificaba o no el acuerdo de los Partidos<sup>91</sup>. Al final de la campaña el Presidente del PNV insistió sobre el tema con palabras muy graves: «¿Y si gana el PP, cuándo saldrán los presos? Por lo visto los del PP no pensaban transferir las competencias penitenciarias. Es bueno que tome nota Atutxa. Lo que se está viendo es que, por ejemplo, Mayor Oreja, que vive en Madrid y está aquí, va haciendo carrera política a cuenta de ETA, de los presos y de la autovía. Está haciendo carroña, está rompiendo el Pacto de Ajuria Enea. Y lo que dice en campaña va a quedar también guardado y grabado, y veremos después quién pide cuentas a quién»<sup>92</sup>.

«Irresponsable» fue el calificativo que Arzalluz dedicó a la actitud de Aznar en la reunión de las formaciones democristianas europeas. «Fue a por la foto y ni estuvo en los debates ni se enteró de nada». En su opinión, la estancia de una sola hora en una reunión, que tenía por objetivo el análisis de la situación internacional, constituía un engaño<sup>93</sup>.

---

cristiana, en el hombre y su entorno. Aznar se está acercando, pero todavía hay gente en el seno de su partido que no está por la labor.... creo que el José María Aznar de 1993 no tiene nada que ver con el Iñigo Cavero de 1977 (*El Correo* 31-V-93, 22). Días antes, al comenzar la campaña y al explicar la negativa del PNV a apoyar la candidatura de Aznar a una de las Vicepresidencias del Partido Popular Europeo, Anasagasti dijo que se debió a la indefinición ideológica del Partido Popular. Se calificaba de hombre honesto a Aznar y se reconocía sus esfuerzos por centrar al PP y hacerlo democristiano, pero la apuesta simultánea por los conservadores, los liberales y los demócratas cristianos constituía una «ensalada», donde lo ideológico quedaba en segundo lugar (Ver *El Correo* 21-V-93, 29). El mismo Anasagasti manifestó que «la extrema derecha estricta la tenemos calladita, esperando su oportunidad, en el voto del Partido Popular» (*Deia* 29-V-93, 5).

<sup>90</sup> Ver: *El Correo* 21-V-93 (29); 23-V-93 (44); 24-V-93 (26).

<sup>91</sup> *El Correo* 22-V-93 (12). Según Jaime Mayor Oreja, Presidente del PP en el País Vasco, las palabras de Aznar no aportaban ninguna novedad a las tesis defendidas por el PP en la materia. La reacción de Ardanza se debería a que «poco o nada tiene que decir del gran dilema y debate de esta campaña y prefiere introducirse en este asunto magnificando otras cuestiones» (*Ibidem*).

<sup>92</sup> *El Correo* 5-VI-93 (23). No faltaron veladas acusaciones contra el Partido Popular y, también, contra el PSOE de posibles irregularidades legales en materia de financiación de la campaña electoral (Ver: *El Correo* 31-VI-93, 22).

<sup>93</sup> *Deia* 4-VI-93 (5).

El PSOE atrajo en segundo lugar (33%) la atención crítica nacionalista. Esta tuvo en ciertos aspectos los mismos contenidos que la dirigida al Partido Popular, es decir, todo lo relativo a la bipolarización de la campaña, al intento de creación de una cultura política de bipartidismo, a la marginación del nacionalismo y al debate en televisión<sup>94</sup>, pero añadió, como era lógico, la denuncia de la política socialista en el Gobierno, especialmente, su política industrial y económica. Esta había sido nefasta para el País Vasco. En este sentido se manifestó Ardanza: «No quiero hacer sangre contra el Gobierno, pero tampoco puedo eximirle, porque la política económica que ha hecho ha sido nefasta para nuestros intereses»<sup>95</sup>. El Gobierno socialista había favorecido los movimientos especulativos, que habían terminado en «una desastrosa política económica»<sup>96</sup>.

Se reconoció que no podía haber Gobierno que eliminase la crisis económica de golpe, a la vez que se hizo culpable a la política «falsa» y «de listos» de los socialistas la permanencia durante muchos años del paro en España, «un “colista” respecto a Europa»<sup>97</sup>. Había sido «una buena política para jugar de listos en tiempo de bonanza», manifestó Arzalluz<sup>98</sup>. La política llevada a cabo por el Partido Socialista «de mucha vitola, de mucho Sevilla, de mucha cosa» había hecho que la gente olvidase dónde se encontraba<sup>99</sup>. Había sido una política triunfalista, que había adormilado al pueblo, pero «cuando se ha pinchado el globo, cuando se ha deshinchado el “soufflé”, se ha visto que había mucho aire y poco huevo»<sup>100</sup>.

En el mismo tono acusatorio se dijo que la construcción de la miniera en sustitución de los Altos Hornos «que nos van a derribar» dependía únicamente del compromiso de Felipe González. En el mitin de Barakaldo, prácticamente dedicado a enjuiciar la labor del Gobierno central, llegó a decir el presidente del PNV que «nos han estado matando la industria por financiar los fastos del Estado», mientras el PNV luchaba por salvarla frente a Solchaga y Aranzadi. Así mismo, denunció que el agujero negro del Estado llevase a reducir los gastos sociales. «Nosotros estaremos contra eso. Habrá que subir los impuestos indirectos al tabaco, al alcohol, al lujo y al vicio, no a la renta, ni a la gente, porque nosotros

<sup>94</sup> Ver textos citados para el caso del Partido Popular.

<sup>95</sup> *El Correo* 24-V-93 (26). Ver, también, en *Deia* 29-V-93 (3) el mitin de Barakaldo, en el que se hace culpable al PSOE del desmantelamiento industrial de la margen izquierda y de incompetencia. «Algunos creen —dijo Arzalluz— que por tener carnet del Partido Socialista pueden pilotar aviones...»

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Comentario de Arzalluz en *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>98</sup> *El Correo* 27-V-93 (34).

<sup>99</sup> *El Correo* 28-V-93 (30).

<sup>100</sup> *El Correo* 30-V-93 (40). Fueron, también, palabras de Arzalluz.

procedemos de este pueblo. El vasco nunca ha pactado con la miseria y el PNV nunca ha flaqueado en lo social»<sup>101</sup>.

Ardanza declaró en los actos conmemorativos del Día de Galicia en Euskadi que «en pocas cosas existe tanta unanimidad en este País como en el suspenso que se ha ganado la política económica del Gobierno central al abandonar la economía productiva y dar vía libre a la especulación»<sup>102</sup>.

El PSOE recogió, también, las mismas acusaciones que el PP en materia de antivasquismo, falta de sensibilidad autonómica, desprecio y marginación del nacionalismo, campaña de agravios contra el Partido Nacionalista y de posible responsabilidad de futuros cambios estratégicos del nacionalismo moderado<sup>103</sup>.

No obstante la defensa de una política de estabilidad en el Gobierno central, que el PNV decía apoyar de una manera desinteresada, se advirtió que el apoyo a los socialistas dependía de determinadas transferencias, siempre haciendo coincidir la alianza con los socialistas con el bien y el provecho de Euskadi. Pero no debía extrañar a nadie que el PNV pactase con otros partidos, tales como el Partido Popular<sup>104</sup>.

Hubo, por fin, algunas palabras de reconocimiento hacia el Partido Socialista, que mostraban la preferencia de su triunfo en las elecciones. Se prefería su programa por encima del programa popular; de ahí que la afirmación de que era irrelevante la alternancia de Partido en los órganos centrales de Gobierno fuese contradictoria. Por otra parte, se reconoció a través de Arzalluz que «hemos estado en el mismo barco contra Franco, hemos estado juntos en el exilio durante cuarenta años», para añadir que «esto no quita para que seamos partidos diferentes, con intereses también diferentes y no siempre con una feliz relación<sup>105</sup>.»

Herri Batasuna, el tercero de los partidos o coaliciones electorales criticado por el PNV con el 14,78% de espacio, fue considerado como una realidad, que amenazaba hegemonizar Guipúzcoa, por lo que se llamaba a evitar semejante resultado, ya que su voto era inútil para los intereses vascos y respaldo, a su vez, para realizar cosas repugnantes según el Consejero de Interior, Atutxa<sup>106</sup>. A Herri Batasuna la definía el incivis-

---

<sup>101</sup> *Deia* 29-V-93 (3).

<sup>102</sup> *El Correo* 31-V-93 (25).

<sup>103</sup> Ver lugares citados en el caso del Partido Popular. Ver, así mismo, *Deia* 29-V-93 (5), donde Egibar acusa a Fernando Buesa de «provocar» con sus declaraciones sobre la confluencia de las Ikastolas en la red Pública. El Departamento de Educaciones consideró «una tergiversación interesada» las palabras de Egibar.

<sup>104</sup> Ver *El Correo* 21-V-93 (29) y 31-V-93 (23 y 25).

<sup>105</sup> *El Correo* 28-V-93 (30). Ver, también, *El Correo* 23-V-93 (44); 24-V-93 (26).

<sup>106</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

mo, el desprecio y ataque a los derechos y libertades públicas, la incitación al enfrentamiento civil, la explotación de los presos de ETA, la extorsión de los empresarios y la responsabilidad de la situación vasca, en concreto, de la recesión económica, con un proyecto de convertir Euskadi en una nueva Albania<sup>107</sup>.

Egibar acusó a HB de «manipular» el tema de las Ikastolas y de cambiar de política sobre las mismas, pasando de posiciones a favor del carácter público de las Ikastolas a posiciones a favor de Ikastolas privadas<sup>108</sup>.

La reconversión pendiente de HB era la de convertirse en un partido democrático, que —según Anasagasti— podía ocurrir en la siguiente legislatura. De momento, era la extrema derecha en Euskadi<sup>109</sup>, que hacía pura demagogia con la autodeterminación<sup>110</sup>. González Txabarri manifestó que era «vergonzoso» que HB fuese la primera fuerza política de Guipúzcoa<sup>111</sup>.

La nota irónica la puso Arzalluz en el mitin de su Partido en Barakaldo, cuando, al pasar una manifestación de Jarrai durante la celebración de aquél, interrumpió su discurso para decir: «Aplaudirles. Los pobres es la única forma que tienen de llamar la atención. Son como los cucos, que ponen los huevos en el nido de otros pájaros. A éstos les pasa igual. Tienen que venir a la manifestación de otros, para que alguien los vea»<sup>112</sup>.

De Unidad Alavesa (7,59% del espacio) se insinuó el pasado reciente de tipo fascista y caciquil de algunos de sus integrantes, así como la apropiación personal de dinero público en el anterior régimen, pero fundamentalmente se destacó su carácter antivasco. Se le acusó de «despertar viejos demonios susceptibles de crear tensiones, fraccionamientos sociales y exasperación ambiental y política». Ejemplos de todo ello eran su posición ante el euskera y el paro, y su amenaza de sacar a Alava de la Comunidad Autónoma Vasca. El PNV prometió no establecer ningún acuerdo con semejantes foralistas, mientras no cambiasen sus planteamientos. Félix Ormazabal calificó a Unidad Alavesa de «movimiento antivasco, disfrazado de antinacionalista, que (pretendía) destruir Euskadi y

---

<sup>107</sup> Vel *El Correo* 23-V-93 (44); 26-V-93 (29); 29-V-93 (30); 30-V-93 (40); 31-V-93 (22 y 25).— Ver, también, *Deia* 27-V93 (4) y 5-VI-93 (3), donde Arzalluz tocó ampliamente el tema de los presos de ETA.

<sup>108</sup> *Deia* 29-V-93 (5).

<sup>109</sup> *Deia* 29-V-93 (5).

<sup>110</sup> *Deia* 30-V-93 (5).

<sup>111</sup> *Deia* 2-VI-93 (6).

<sup>112</sup> *Deia* 29-V-93 (3).

al pueblo vasco». Por su parte Emilio Olabarriá lo consideraba «heredero sucesor de la vieja derecha carlista y reaccionaria» con «un concepto in-solidario de la foralidad»<sup>113</sup>. Unidad Alavesa jugaba «al voto del miedo a través de prácticas generosamente demagógicas»<sup>114</sup>.

Muy poco se habló de Eusko Alkartasuna. Únicamente para calificar el voto a EA de inútil, para echar en cara a Azkarraga su actitud agria y resentida<sup>115</sup> y para definir a sus miembros como «gente anti-PNV». «Eso —manifestó I. Anasagasti— lo tienen muy claro y no hay más que ir a un mitin suyo para comprobar que el noventa por ciento de las intervenciones son dedicadas al PNV como una fijación»<sup>116</sup>.

Desde el PNV se pensaba que la escisión protagonizada por EA había sido «traumática» para aquél y «saludable» para EA<sup>117</sup>.

La coalición EA-EUE no era para González Txabarri más que «una suma de incoherencias»<sup>118</sup>.

## La campaña de Eusko Alkartasuna-Euskal Ezkerra (EA-EUE)

### *Datos básicos*

La definición o imagen de EA-EUE se elaboró con el 46% de su campaña. El resto, el 54%, se dedicó a la crítica de los otros contendientes en las elecciones. Poco más o menos se repitieron los porcentajes ya conocidos del Partido Nacionalista Vasco.

Del espacio dedicado a la imagen de partido sólo el 9% desarrolló contenidos nacionalistas, entendiéndolo por tales, con las reservas anteriormente ya indicadas, las cuestiones autonómicas y de autodeterminación. Más de la mitad (56%), por el contrario, estuvo centrada en la exposición de contenidos programáticos e ideológicos ajenos a la ideología nacionalista como tal, entre los que destacan la política económica (22,52% de la imagen), la regeneración de la vida política (12,41%), la juventud (7,58%), la pacificación y la normalización de la sociedad vasca (5,97%), la mujer (3,9%) y el problema de la reinserción (3,44%). El 35% restante lo ocuparon cuestiones de gobierno, pactos postelectorales, partido y coaliciones.

Como ha podido observarse, bastantes de estos porcentajes resultan insignificantes en el total de la campaña. Esto ocurre, por ejemplo, con el

<sup>113</sup> *El Correo* 29-V-93 (30). Ver, también, *El Correo* 1-VI-93 (33) y *Deia* 2-VI-93 (6).

<sup>114</sup> *Deia* 4-VI-93 (6).

<sup>115</sup> Ver *El Correo* 29-V-93 (30); 31-VI-93 (23).

<sup>116</sup> *Egin* 27-V-93 (16).

<sup>117</sup> *Deia* 25-V-93 (5).

<sup>118</sup> *Deia* 2-VI-93 (6).

apartado de la ideología nacionalista, que en una perspectiva general no ocupa ni el 5% de la atención.

Por lo que dice relación a la crítica de los Partidos Políticos, el 47,15% recayó sobre el Partido Nacionalista Vasco; el 41,84%, sobre el Partido Socialista-Euskadiko Ezkerra; el 9,62%, sobre Herri Batasuna, y, por último, el 1,37%, sobre el Partido Popular.

Los actores políticos (téngase en cuenta que se hace la medición con prensa editada para Bilbao) de esta campaña y sus participaciones fueron las siguientes: Azkarraga, con el 42,46%; Garaikoetxea, con el 39,25%; Albistur, con el 6,17%; Baztarrika, con el 4,44%; Oliveri, con el 2,46%; Oregui, con el 1,97%; Aulestia, con el 1,97%, y Gurrutxaga con el 1,23%.

### *Desarrollo de la campaña*

#### A) La definición e imagen de Partido (Coalición electoral)

##### 1. La ideología nacionalista

Estatuto, autogobierno y autodeterminación fueron los conceptos políticos manejados por EA-EUE. Sobre el primero se defendió la especificidad del Estatuto Vasco y la lógica consecuencia de rechazar la igualación de las competencias de los Estatutos de las demás Comunidades Autónomas. Además, puesto que se había perdido el sentido originario del Estatuto Vasco de Autonomía, hacía falta recuperarlo para que la sociedad vasca volviera a confiar en sus instituciones de autogobierno.

Hay en esta exposición una doble interpretación del Estatuto de Autonomía. Inicialmente se le identifica con el autogobierno y posteriormente con la mera descentralización administrativa, aunque no se usa esta palabra. Como el Estatuto, en cuanto texto jurídico, no se había reformado, hay que entender que lo que había cambiado es la voluntad política, la fuerza y la orientación de la voluntad política en la interpretación, aplicación y desarrollo del mismo, que habría evolucionado desde posiciones favorables a la distribución y participación del poder del Estado por la Comunidad Autónoma Vasca a posiciones restrictivas más propias de una interpretación centralista del Estado.

De acuerdo con esto Joseba Azkarraga decía que si se mantenía el mismo criterio de desvirtuamiento del marco autonómico, su coalición trataría de «impulsar un nuevo planteamiento de nuestro derecho al autogobierno basado en la búsqueda de un nuevo consenso mayoritario en el seno de la sociedad vasca»<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> *El Correo* 21-V-93 (29). *Egin* 21-V-93 (6) añadía al intento de impulsar otro consenso el esfuerzo por «desarrollar la soberanía de los vascos». Ver, también, *El Correo* 25-V-93 (28);

Cuando se habló del papel, que podía jugar la coalición EA-EUE en un futuro Parlamento muy fragmentado, se consideraron innegociables, además de otras cosas, «la urgente transferencia de las competencias de Régimen Económico de la Seguridad Social, Investigación Tecnológica e Inem»<sup>120</sup>.

Si bien el concepto de autodeterminación no se utilizó mucho, cuando llegó el momento, se afirmó con rotundidad. Como se atribuía a Arzalluz haber dicho que hablar de autodeterminación en la campaña era hacer demagogia, Carlos Garaikoetxea manifestó que «para un nacionalista defender la autodeterminación nunca es demagogia. Es nuestro abc. Que nadie se llame a engaño. Defendemos y seguiremos defendiendo la autodeterminación y nuestro derecho a ser una nación, porque, antes que nada, somos nacionalistas». Un Estado propio para Euskadi no era un «anacronismo»<sup>121</sup>.

También Azkarraga defendió la autodeterminación, concepto que se entremezclaba con el de autogobierno. Este lo defendía EA no sólo por ser una reivindicación histórica de los nacionalistas, sino por ser «una forma de avanzar en la creación del Estado de bienestar»<sup>122</sup>.

«Ninguna instancia externa al pueblo vasco —manifestó X. Gurrutxaga— puede decidir por nosotros cuál es el final del autogobierno vasco»<sup>123</sup>.

Estos son un lenguaje y un contenido netamente nacionalistas, con todo lo que ello tiene de significación y de consecuencia en el orden de los valores. Pero en la campaña tuvo muy poca relevancia, ya que pasó desapercibido. Lo dicho es nacionalista, pero la campaña en la que se incluyó no lo fue o, más bien, apenas lo fue, a pesar de que se habló de que el nacionalismo en Euskadi era plural<sup>124</sup>.

## 2. Cuestiones programáticas

Destaca en este apartado la atención prestada a la política económica e industrial. Había que impulsar un nuevo modelo de crecimiento económico, en el que el empleo fuera una prioridad. Para ello era necesario in-

---

4-VI-93 (30). *El País* publicó dos entrevistas, una hecha a X. Albistur (22-V-93, 6), y la segunda hecha a J. Azkarraga (27-V-93, 6) sobre los temas generales de la campaña.

<sup>120</sup> *El Correo* 2-VI-93 (28).

<sup>121</sup> *El Correo* 31-V-93 (24) y *Egin* 31-V-93 (12). Ver, también, las manifestaciones de Albistur en *Egin* 23-V-93 (8 y 9).

<sup>122</sup> *Egin* 21-V-93 (6).

<sup>123</sup> *Egin* 31-V-93 (12). En otra ocasión Gurrutxaga manifestó que «el derecho de autodeterminación le corresponde a Euskal Herria y quienes lo ejercen son los ciudadanos vascos, y eso significa que hay que cambiar la Constitución. En la coalición EA-EUE hay independentistas y no independentistas, no se expresa (sic) por una fórmula concreta, pero también pensamos que el Estatuto de autonomía y la autodeterminación no son incompatibles» (*Egin* 28-V-93, 14).

<sup>124</sup> Ver *El Correo* 5-VI-93 (25).

centivar y apoyar a todo el que estuviera dispuesto a invertir en el País Vasco<sup>125</sup>. «El objetivo es claro —manifestó Azkarraga—: generar riqueza. Hemos pasado de estar en los primeros puestos en el ranking del Estado, a estar en el furgón de cola. Hablar de generación de empleo es hablar de industria en este país, y por desgracia nos hemos encontrado con que la Administración, tanto la central como la vasca, ha sido incapaz de generar nuevos proyectos. Por un lado han estado los fastos del Estado y, por el otro, la Administración vasca haciendo seguidismo. Y, mientras tanto, la cabecera de Altos Hornos se ha marchado a Avilés, Astilleros Reunidos está a punto de cerrar, Acenor atraviesa una situación delicada... Hay que revitalizar el tejido industrial, lo que exige bajar los tipos de interés para potenciar la inversión, y afrontar el reparto del empleo. Porque nos vamos a encontrar con que en este País sólo trabaja el 20% de los ciudadanos y el otro 80% vive de ese 20%. Antes de que eso ocurra, debemos realizar una revolución de las mentalidades: reducción jornada laboral (sic), incentivar trabajos de utilidad colectiva, reducir los impuestos a los trabajos menos cualificados...»<sup>126</sup>

Azkarraga defendió la necesidad de la presencia de representantes institucionales vascos en la gestión de empresas públicas ubicadas en Euskadi, así como la presencia de una representación vasca en las negociaciones con la Comunidad Europea en todo lo que afectase a intereses vascos. Su formación política pensaba defender en la siguiente legislatura el mantenimiento de la cabecera de Altos Hornos de Vizcaya «o en su caso la presentación de un proyecto que garantice la actual capacidad productiva y permita conservar el sector siderúrgico de Vizcaya y los puestos de trabajo de las industrias auxiliares»<sup>127</sup>. En cualquier caso los intereses vascos estaban mejor garantizados con representantes en Madrid de la coalición EA-EUE<sup>128</sup>.

El segundo punto en extensión fue el de la regeneración de la vida política vasca. Se le concedió tanta importancia al tema que se revistió de cierta solemnidad la proclamación de EA-EUE en defensa de una política honesta. Los candidatos al Congreso y al Senado de la coalición firmaron una declaración junto al monumento a la paz de Eduardo Chillida en Guernica, en el que expresaban su deseo de renunciar al privilegio de la inmunidad parlamentaria. Se trataba de recuperar la credibilidad ante la opinión pública, variando los «usos, costumbres y actitudes como la

---

<sup>125</sup> Ver *El Correo*: 23-V-93 (44); 24-V-93 (27); 26-V-93 (29); 27-V-93 (35); 29-V-93 (31); 4-VI-93 (30).

<sup>126</sup> *El Correo* 28-V-93 (34)

<sup>127</sup> *El Correo* 27-V-93 (35). Ver, también. *El Correo* 2-VI-93 (28).

<sup>128</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).



corrupción, las promesas incumplidas o la manipulación de la voluntad de los votantes». La honestidad, la transparencia, el diálogo y la tolerancia serían los principios de su actuación<sup>129</sup>, es decir, «la verdadera alternativa progresista. Lo hemos demostrado —dijeron en Bilbao los dirigentes de la Coalición de EA-EUE— en los cuatro últimos años y lo volveremos a hacer en la próxima legislatura. No nos venderemos como otros y trabajaremos para que acaben de una vez tantas prepotencias, chulerías, filesas y tragaperras»<sup>130</sup>.

Sobre la juventud se anunció la propuesta de supresión de las leyes, que penalizaban la insumisión y castigaban la objeción de conciencia, así como la elevación de la edad penal a 18 años. Azkarraga completó el interés de su partido por los jóvenes, «el sector más importante de la sociedad», pidiéndoles que votasen, porque las elecciones también iban con ellos<sup>131</sup>. A estos objetivos se añadió el de la supresión del servicio militar obligatorio. Se pensaba que, debido al alto índice de paro que afectaba a la juventud, casi el 50%, a la carestía de la vivienda y a la falta de información y soluciones, el desencanto y la frustración dominaban a los jóvenes. EA-EUE pretendía devolver la ilusión y les pedía el voto para un programa, que destacaba el empleo juvenil, la formación en las empresas y medidas fiscales para facilitar el acceso a la vivienda<sup>132</sup>.

Garaikoetxea y Gurrutxaga unieron el triunfo de EA-EUE, especialmente en Guipúzcoa, con «un impulso trascendental para restablecer el clima de convivencia y la normalización de la vida de nuestra sociedad» y con la «reconciliación y la recuperación de la confianza, en un momento trascendental para la recuperación económica de la comunidad autónoma»<sup>133</sup>.

Diversos candidatos destacaron ante miembros de la Asociación de Mujeres Profesionales y Empresarias de Guipúzcoa la defensa que su programa hacía de la incorporación de la mujer al mundo empresarial y, en concreto, de la necesidad de aplicar en el mundo laboral el principio de igualdad en las retribuciones y en el acceso a puestos de responsabilidad<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> *El Correo* 22-V-93 (33).

<sup>130</sup> *El Correo* 31-V-93 (24). La misma promesa se dijo en otra ocasión: «No venderemos por un plato de lentejas el contenido de nuestro programa electoral, tal como han hecho otros partidos nacionalistas durante la pasada legislatura» (*El Correo* 2-VI-93 (28)). Ver, también, la insistencia de Albistur en la transparencia y honradez demostradas por la Coalición en *El Correo* 4-VI-93 (30).

<sup>131</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>132</sup> *El Correo* 29-V-93 (31).

<sup>133</sup> *El Correo* 3-VI-93 (32).

<sup>134</sup> Ver *El Correo* 28-V-93 (31).

Sobre el fin de ETA se mantuvo que había que ser muy cauto en asuntos tan delicados. Era cierto que ETA estaba más débil que hacía un año, pero ello no impedía que matase. «Un personaje con una pistola al cinto puede darnos muchos disgustos todavía», manifestó Azkarraga. Se pensaba que la sociedad civil iba aislando a los violentos, pero no se podía poner fechas del fin de la violencia. Por otra parte, la solución a la violencia debía ser dialogada, no traumática, pero teniendo en cuenta que el diálogo no podía entenderse como una negociación política, ni podía realizarse al margen de las instituciones políticas y Partidos políticos. Partidarios de la reinserción, se advertía que «no puede plantearse la reinserción a quien no quiere reinsertarse, a quien no quiere terminar con una situación en la que él mismo se ha introducido. De la misma forma que no se puede conceder la reinserción a Amedo, una persona que no se arrepiente de los crímenes en los que ha participado»<sup>135</sup>.

### 3. Estrategia política

Garaikoetxea esperaba que los resultados electorales llevaran a una revisión de la coalición de Gobierno (Partido Nacionalista y Partido Socialista) de la Comunidad Autónoma Vasca. El líder de EA apoyaba su expectativa en la «caída previsible del PSOE y el avance de otras fuerzas», que romperían «el equilibrio inestable», en el que se mantenían nacionalistas y socialistas en el Ejecutivo Vasco. Se anunciaban buenos resultados para la coalición, a pesar de que la campaña era ingrata por culpa de la polarización de la misma en dos partidos<sup>136</sup>.

Los buenos resultados también los esperaba Azkarraga, al decir que «hubo una salida fulgurante cuando nacimos. En las elecciones europeas tuvimos una bajada que también concidió con la de otros partidos. Pero a partir de las últimas elecciones autonómicas hemos comenzado a subir y, en estos momentos, las encuestas dicen que en Euskadi somos el único partido que vamos en ascenso»<sup>137</sup>.

Garaikoetxea no sólo esperaba la ruptura de la Coalición entre PNV y PSOE por efecto de los resultados electorales, sino que éstos fuesen, además, el primer paso para instalar en los siguientes meses un Gobierno nacionalista en la Comunidad Autónoma Vasca. La alternativa estaba en EA-EUE<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> *El Correo* 28-V-93 (34). En *Egin* 23-V-93 (9) declaraciones de Albistur.

<sup>136</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).

<sup>137</sup> *El Correo* 28-V-93 (34).

<sup>138</sup> 31-V-93 (24). En *Egin* 29-V-93 (14) Garaikoetxea dice: «Es el momento de un cambio, de una corriente de aire fresco que limpie Madrid de políticas económicas nefastas, y que

Nuevamente, ya al final de la campaña, Garaikoetxea recalcó que aquellas elecciones eran «una especie de primarias para un posible cambio de Gobierno en Euskadi»<sup>139</sup>. Pero el papel de EA-EUE no se reducía al ámbito de la política autonómica vasca, sino que podía incidir de una manera decisoria en Las Cortes a través del Grupo Mixto, dada la fragmentación parlamentaria, que se esperaba. Si llegara el caso, se hablaría en Madrid con el Partido Socialista o el Partido Popular, «pero nunca a cambio de pagos en especie de interés partidista». En un contexto de fragmentación el voto a la coalición —añadió Azkarraga— cobraría «un nuevo valor a la hora de defender en Madrid los intereses económicos, políticos y sociales de Euskadi»<sup>140</sup>, y, mucho más, cuando no se estaba sujeto a la disciplina de ninguna internacional, como le ocurría al PNV<sup>141</sup>.

El corolario de tantas expectativas no era otro que el anuncio del «sí pero no» al estudio de una posible colaboración nacionalista en Madrid con el PNV, que exigía demasiadas cosas: La renuncia a la política de alianzas con los socialistas y su sustitución por una política de alianzas con los nacionalistas; cambio de la política económica; cambio de la política autonómica y aceptación de los enunciados básicos del programa de la Coalición, especialmente en materia social, porque, en coherencia con la honestidad y honradez proclamadas, «no vamos a traicionar jamás nuestro programa por una política de alianzas»<sup>142</sup>.

Dentro de este apartado cabe, por último, destacar dos cuestiones; por una lado, que la Coalición buscaba el apoyo de los sectores desencantados de Herri Batasuna para ampliar la base nacionalista, ya que «en HB hay sectores importantes que están hartos de dar su voto a una opción que después no los utiliza para nada, porque votar a HB es votar para que nada cambie. Hay que ampliar la base nacionalista, pero nunca lo haremos con HB mientras siga presa de la propia violencia. Pero nuestras puertas están abiertas a todas las personas de HB desencantadas»<sup>143</sup>; y por otro, que, en opinión del secretario general de EUE, la coalición con EA seguiría después de las elecciones y «en próximas confrontacio-

---

éstas sean como unas elecciones primarias que presagien el cambio que se puede producir en Euskadi el año que viene».

<sup>139</sup> *El Correo* 2-VI-93 (28). En las mismas ideas de comenzar el cambio necesario en Euskadi insistió Baztarrika en *El Correo* 4-VI-93 (30).

<sup>140</sup> *El Correo* 2-VI-93 (28).- Ver, también, *Egin* 24-V-93 (12) sobre el posible papel de la coalición de EA con otros «amigos de otros pueblos del Estado» de ser «el fiel de la balanza». «EA-EUA, dijo Garaikoetxea, será la llave del equilibrio entre el PSOE y el PP».

<sup>141</sup> *El Correo* 24-V-93 (27).

<sup>142</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25).

<sup>143</sup> *El Correo* 28-V-93 (34).

nes electorales»<sup>144</sup>. El voto, que recogería EUE serviría para desplazar a Herri Batasuna y para frenar las ansias hegemónicas del Partido Nacionalista en Guipúzcoa<sup>145</sup>.

## B) La crítica de Partidos Políticos

Así como la Coalición EA-EUE apenas fue mencionada en la campaña nacionalista del PNV, en la campaña de aquélla la bestia negra fue el Partido Nacionalista, ocupando un 47,15% de este apartado, lo que constituye un porcentaje muy elevado del espacio total, ya que la crítica a los Partidos Políticos superó la mitad de la campaña. Dada la coalición de Gobierno entre PNV y PSOE en Euskadi y la colaboración entre ambos en los órganos centrales, éste fue alcanzado en buena parte por los mismos dardos que el PNV.

A primera vista podría extrañar que tratándose de unas elecciones generales a Cortes se hablara más de la Coalición de Gobierno en el País Vasco, cosa que no se ponía en cuestión en las elecciones, que del posible Gobierno central en Madrid, y que en torno a ello se expusiera la principal descalificación del Partido Nacionalista. En realidad no debe extrañar que EA-EUE convirtiese la campaña de unas elecciones generales en una campaña más propia de elecciones autonómicas por dos razones principales: Primera, porque era el PNV el que quitaba el espacio electoral a la coalición, y, segunda, porque ésta creía que, ‘faroladas’ al margen, tenía poco que decir y, menos, hacer en la política general de España. Este es un problema grave que se manifiesta de la misma manera en el Partido Nacionalista y consiste en que los partidos nacionalistas vascos carecen de política de Estado, interpretando al mismo, simplemente, como al acaparador de poder y recursos ajenos, ante el que sólo cabe una política de extracción del máximo posible de su poder y recursos al amparo del particularismo, no generalizable por definición, que da una interpretación nacionalista del poder.

A ambos (PNV y PSOE) se debía el hecho de que España y el País Vasco estuvieran peor que nunca. «Nos han dejado casi tres millones y medio de parados, el 50% de los jóvenes vascos en situación de desempleo y la herencia de los astilleros desmantelados». La crisis del país, por culpa de la política gubernamental, era tan profunda que carecía de precedentes. La política seguida por el Gobierno vasco sólo había «beneficiado a los intereses financieros y a la especulación». Por ello se recor-

---

<sup>144</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25).

<sup>145</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

daba al electorado que no valía lamentarse y después votar de nuevo al Partido Nacionalista o al PSOE<sup>146</sup>. El PNV era responsable de la política económica de Solchaga por haberla apoyado como de normas restrictivas, tipo Ley Corcuera, por la misma razón<sup>147</sup>. Tanto apoyo del PNV al Partido Socialista en el Congreso de los Diputados sólo había servido para marginar «a Euskadi a la hora de otorgar las inversiones en política de desarrollo»<sup>148</sup>.

En Guipúzcoa el peneuvista Eli Galdos simbolizaba la chapuza de la autovía, que supuso «el despilfarro de 8.000 millones de pesetas más para los guipuzcoanos y el brindis con champán de la mesa nacional de HB»<sup>149</sup>.

La aprobación del proyecto de ley de creación del Banco Público Vasco era una caída en «tentaciones electoralistas» por parte del Gobierno Vasco.

El líder de EA insistió en que en aquellas elecciones generales a Cortes se ponía «muy a prueba en la Comunidad Autónoma la fórmula de gobierno, porque cuando parecían inmunes a todas las contradicciones se percibe que en la sociedad hay una reacción ante la cadena de absurdos que esta fórmula de gobierno está produciendo»<sup>150</sup>. Resultaba «curioso que proyectos como el Banco Público Vasco o el incentivo fiscal a las empresas salgan adelante en el Parlamento vasco por el apoyo de EA y EUE, cuando los socios del PNV, los socialistas, votan en contra»<sup>151</sup>. Era «muy grave que un presidente nacionalista —José Antonio Ardanza— (mantuviese) en el Gobierno Vasco a la mitad de un ejecutivo que le da la proa en una cuestión» como la del Banco Público Vasco<sup>152</sup>.

Los intentos del PNV «por desmarcarse a última hora del PSOE, después de haber mantenido una sintonía perfecta en Madrid y en Euskadi durante ocho años, no engañan a nadie»<sup>153</sup>.

De una manera muy radical se afirmó que «el PSOE no ha tenido votos más baratos que los del PNV, que en la última legislatura se ha comportado como el auténtico manporrero de los socialistas. Lleva razón Emilio Olabarría cuando dice que el PSE es el gendarme del Estado en Euskadi, y Mario Onaindía el sargento chusquero de esos gendarmes, pero se olvida que eso es así porque el PNV lo ha querido»<sup>154</sup>.

---

<sup>146</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

<sup>147</sup> *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>148</sup> *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>149</sup> *El Correo* 4-VI-93 (30).

<sup>150</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).

<sup>151</sup> *El Correo* 28-V-93 (34). Son palabras de Azkarraga.

<sup>152</sup> *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>153</sup> *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>154</sup> *El Correo* 31-V-93 (24).

En materia autonómica eran responsables de que en seis años no se hubiese transferido ni una sola competencia. Por otra parte, el acuerdo sobre las 54 transferencias pendientes se interpretaba como una cuestión electoral, «absolutamente falso», que se ponía de manifiesto con las discrepancias surgidas entre nacionalistas y socialistas sobre el Banco Público Vasco. El fracaso autonómico se manifestaba, además, en la interpretación de los mecanismos de autogobierno puestos ya en marcha, como ocurría con el Concierto Económico, y en las leyes de base, que desnaturalizaban e, incluso, anulaban, «competencias reconocidas en el Estatuto»<sup>155</sup>.

La crítica alcanzaba a los Gobiernos y a la Administración, también, por su incapacidad para «unificar las energías entre los jóvenes», dado el altísimo porcentaje de jóvenes en situación de paro<sup>156</sup>.

La honestidad, le regeneración y la renovación, que la coalición EA-EUE prometía en su actuación política, eran el positivo de la corrupción, que denunciaban en otros partidos, especialmente en el PNV. La selección con criterios partidistas del personal de la Administración vasca y el mantenimiento de criterios tolerantes en el desvío de dinero público para la financiación de los partidos fueron denunciados por Joseba Azkarraga. Hablando en concreto sobre el Consejero de Interior, Atutxa, manifestó: «Me parece que se está equivocando en el propio reclutamiento de la Ertzaintza, porque se sigue reclutando en función de que sea hijo de un afiliado o porque su madre hace pinchos de tortilla en el batzoki de Lekeitio, no por su preparación. Está utilizando la Administración de forma negativa. Aunque también ha tenido aciertos, como la persecución del cobro del “impuesto revolucionario”»<sup>157</sup>. Y, sobre la pregunta de si conocía a políticos corruptos, respondió: «Conozco a políticos sobre los que se mantiene la sospecha de corrupción. Ahí tenemos a Filesa o el caso de Max Center en Barakaldo o los chanchullos de las máquinas tragaperras. Pero el auténtico problema surge cuando políticos como Arzalluz dicen que no es lo mismo corromperse para el beneficio de uno mismo que corromperse para la financiación de su partido. Es un planteamiento gravísimo... Está planteando algo importante: saber hasta qué punto hay partidos que se han corrompido para hacer una campaña electoral del nivel

---

<sup>155</sup> *El Correo* 25-V-93 (28). Azkarraga manifestó: «Está absolutamente paralizada (la autonomía) y es que este estatuto se parece al aprobado en 1979 lo mismo que un huevo a una castaña. Durante los últimos seis años sólo se ha producido la transferencia de Viveros y Plantas» (*El Correo* 28-V-93, 34). En *El Correo* 30-V-93 (41) Garaikoetxea dice que «toman por tontos a los ciudadanos cuando anuncian que, justo ahora, se van a desbloquear 55 transferencias que han estado paralizadas durante ocho años» y «en la primera cuestión en que se pone a prueba la autenticidad de estos acuerdos, con el Banco Público Vasco, salta el escándalo».

<sup>156</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>157</sup> *El Correo* 28-V-93 (34).

que se está haciendo. No estoy acusando de nada al PNV, porque es el PNV el que dice públicamente que eso es menos delito. Nosotros, por ejemplo, dentro de nuestro programa electoral planteamos terminar con la inmunidad parlamentaria, porque históricamente se ha utilizado como una especie de salvaguarda del político ante el poder, pero en los últimos años se ha empleado para escaparse de la Justicia, para tapar corruptelas que nada tienen que ver con la práctica de la política»<sup>158</sup>.

El PNV era responsable, incluso, de la aparición de un partido anti-nacionalista como el de Unidad Alavesa. Se trataba de un proceso «suscitado por algún preboste del PNV». Azkarraga comentó: «Cuando hace unos años se discutía en Alava la LTH, ya se hablaba del agravio que suponía para Alava. Entonces se estaban poniendo los cimientos de todo esto y por eso UA es la hija del PNV. De todas formas, espero que sea algo temporal y que el nacionalismo vuelva a recuperar su fuerza»<sup>159</sup>. Tanto el PNV como Herri Batasuna eran culpables de la división del nacionalismo vasco, que llevaba al «absurdo» de que existiese en el País Vasco «una mayoría nacionalista en las convicciones y en el voto, y que luego esa mayoría no se (articulase) para decidir qué queremos hacer por Euskadi». La pretensión del PNV de monopolización del nacionalismo y la violencia de ETA y HB explicaban el fenómeno<sup>160</sup>.

En la crítica de la bipolarización de la campaña, que también se hizo desde EA-EUA, se comentó que el más afectado era el PNV, porque la política que le había dado buena parte de los votos, la política ambigua, se veía perjudicada con el ascenso del Partido Popular<sup>161</sup>.

La posibilidad de un pacto de Gobierno del PNV con el PSOE o PP se presentaba como un intento de los grandes partidos de aparentar un apoyo del nacionalismo vasco, cuando lo único que buscaban era el apoyo de los cinco diputados nacionalistas<sup>162</sup>. El Partido Nacionalista habría llegado, según Aulestia, a una situación de ansiedad por sumar sus votos a alguien, que podría terminar en «abaratarse el precio que debe Madrid a Euskadi y su debilitamiento respecto del poder central»<sup>163</sup>.

El resumen de la crítica al PNV no lo hicieron Albistur al pedir «el voto crítico a los que han gobernado desde la arrogancia, con la creencia de que este País es suyo»<sup>164</sup>, ni Gurrutxaga al negar la posibilidad de colaboración

---

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *El Correo* 28-V-93 (34).

<sup>160</sup> *Deia* 1-VI-93 (7).

<sup>161</sup> Ver *El Correo* 2-VI-93 (28).

<sup>162</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25).

<sup>163</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).

<sup>164</sup> *El Correo* 4-VI-93 (30).

con el PNV, mientras no reconociese que el nacionalismo era plural y que, por tanto, no podía monopolizar el nacionalismo vasco<sup>165</sup>. Más bien, la síntesis está en las palabras de este último orador, cuando dijo: «La única ideología que tiene el PNV no es el nacionalismo, sino la del poder»<sup>166</sup>.

Como era de esperar, el segundo Partido más criticado fue el Partido Socialista (PSOE-EE) con un 41,84% de este apartado. Esto hace que la mitad de la campaña de la coalición EA-EUE, poco más o menos, la acaparasen los dos partidos más importantes del País Vasco. La lucha por el poder llevaba a la censura del uso del poder.

Como ya se ha advertido, en buena medida la censura fue común a ambos partidos. Ahora se trata de destacar lo que hubo de específico en la crítica al Partido Socialista. Así, en materia estatutaria el PSOE era el responsable de que se hubiese roto el pacto de voluntades entre nacionalistas y no nacionalistas, que era el Estatuto, así como también de su paralización. «Esto demuestra la nula voluntad autonómica del Gobierno y la falta de capacidad política para llegar a acuerdos entre el Estado y la comunidad autónoma»<sup>167</sup>.

Se destacaba que el PSOE imponía al final siempre su ley y tácitamente se decía que el gran beneficiario de los entendimientos entre socialistas y nacionalistas era el Partido Socialista<sup>168</sup>.

Aulestia se refirió a la petición socialista del voto, que se basaba en la presentación del PSOE como garante del mantenimiento de las industrias en Bizkaia, y destacó la falta de responsabilidad con que se había comportado sobre aquel tema. La política económica socialista en ningún momento, manifestó Albistur, había «intentado evitar la desindustrialización del País Vasco»<sup>169</sup>.

La crítica en materia económica insistía en el abandono y en el olvido en el que el Gobierno central tenía a la economía y a la industria vasca. El Partido Socialista rechazaba las medidas de incentivos a la inversión, que «hace años, cuando se tomaban estas medidas ni Franco se atrevía a discutir y ahora, los que gobiernan con el PNV están impugnándolas»<sup>170</sup>. Los años de Gobierno socialista habían sido desastrosos para el País Vasco por haber supuesto «con el apoyo sistemático del PNV» un desmante-

---

<sup>165</sup> 5-VI-93 (25). EA anunció acciones contra el hecho de que el PNV hubiese utilizado la figura institucional del Lehendakari para solicitar el voto para el PNV (*El Correo* 5-VI-93, 25).

<sup>166</sup> *Egin* 30-V-93 (16).

<sup>167</sup> *El Correo* 21-V-93 (29).

<sup>168</sup> Ver *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>169</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

<sup>170</sup> *El Correo* 24-V-93 (27).



lamiento «industrial brutal, que ha condenado al desempleo a un importante número de población»<sup>171</sup>.

Euskadiko Ezkerra, integrada en el Partido Socialista, fue acusada de haber servido de «guía comanche para que la caballería del PSOE pudiera entrar en el país»<sup>172</sup>. Sobre ella y sus hombres recayeron más críticas. De Bandrés se dijo que le tenía que producir «vergüenza haber faltado a su palabra ya que, cuando estaba en EE, aseguró muchas veces que mientras él fuera presidente el partido no entraría en el PSOE». El voto a los socialistas era votar «el encarcelamiento de los objetores insumisos», de ahí que se dudara de que los antiguos votantes de EE votaran al Partido Socialista para que 8.000 jóvenes insumisos vascos fuesen encarcelados. Por cierto, como Mario Onaindía también era objetor, estaba «haciendo su prestación social sustitutoria en el PSOE»<sup>173</sup>.

La búsqueda de los votos de los antiguos simpatizantes de Euskadiko Ezkerra llevó a que sus exmiembros trataran de desprestigiar a políticos como Bandrés y Onaindía y afirmar que al PSOE sólo se habían ido unas siglas y unos candidatos. Por otra parte, el Partido Socialista aparentaba ser una izquierda política, que en realidad no existía. Su estrategia de campaña había sustituido el debate político democrático por la estrategia del miedo<sup>174</sup>.

Aunque en principio pudiera pensarse que, dado el interés expresamente manifestado de captar parte, al menos, del electorado de Herri Batasuna, la Coalición EA-EUE se habría dirigido críticamente contra ella, sin embargo, no fue así, ni en sentido positivo ni negativo. No llegó al 10% de este apartado la censura de Herri Batasuna.

Se lamentó, exageradamente, por cierto, que su ausencia del Parlamento hubiese permitido aprobar la Ley Corcuera o el Decretazo. Así mismo, se lamentó que desde el mundo de HB se introdujeran en la campaña perturbaciones, que habían terminado en las «actitudes intimidatorias» manifestadas en los carteles firmados por Jarrai. EA-EUE, que denunciaba a HB por ser rehén de la violencia, se consideraba la única fuerza política, que podía desplazar a HB en Guipúzcoa<sup>175</sup>. «Frente a esos que utilizan los muertos como propaganda electoral, decimos que ya bas-

---

<sup>171</sup> *El Correo* 27-V-93 (35).

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *El Correo* 30-V-93 (41). De Bandrés se dijo en otro momento: «Me da pena Juan María Bandrés. Da la impresión de que en lugar de hacer pública una carta para pedir el voto para el PSOE, lo que ha hecho es pedir perdón. Parece que se ha arrepentido de apuntarse al último vagón de ese tren, aunque no se atreva a decirlo» (*El Correo* 31-V-93, 24).

<sup>174</sup> Ver *El Correo* 1-VI-93 (33); 31-V-93 (24).

<sup>175</sup> Ver *El Correo* 23-V-93 (44); 28-V-93 (31); 4-VI-93 (30).

ta, que ese camino no nos ha traído a todos los vascos más que muerte y divisiones», dijo Koldo Martínez<sup>176</sup>.

Las referencias al Partido Popular fueron insignificantes y tocaron cuestiones como la bipolarización de la campaña o los posibles acuerdos con el Partido Nacionalista para formar Gobierno<sup>177</sup>.

## La campaña de Herri Batasuna

### *Datos básicos*

A diferencia de lo que ocurrió en los demás partidos nacionalistas en la campaña de Herri Batasuna ocupó más espacio la exposición de la imagen o definición de Partido que la crítica, aunque la diferencia fue reducida. La imagen ocupó un 52,36%, mientras que la censura a los Partidos Políticos ocupó el 47,63%.

Siguiendo con el modelo de distribución de contenidos de la definición de Partido o Agrupación o Coalición, se observa que en la campaña de HB se produjeron notables alteraciones. La exposición propagandística de contenidos o motivos esenciales a la ideología nacionalista ocupó el 87,80% de este apartado, destacando hasta alcanzar la cota del 83% de la imagen la cuestión de la independencia y las libertades nacionales. El segundo de los puntos, el de cuestiones programáticas y otras ideologías, sólo ocupó el 10,16% con mínimas apreciaciones en cuestiones tales como la participación parlamentaria, la corrupción, la reinserción o el indulto a Amedo. En realidad no hubo propuestas concretas para resolver problemas. El tercer punto, el de las cuestiones de Gobierno, prácticamente no existió, lo que es absolutamente lógico, ya que el desprecio de la política diaria es esencial a un partido radical del todo o nada. Sólo tuvo 1,8% de espacio, donde se expresó una cierta preferencia por un triunfo del PSOE.

La distribución de la crítica a los Partidos Políticos fue la siguiente: Partido Nacionalista Vasco, 46,40%; Partido Socialista, 21,83%; Partido Popular, 12,15%; Unidad Alavesa, 10,91%; y, por último, Euzko Alkartasuna, 8,68%.

La participación de los actores políticos arrojó estos resultados: Idígoras, 40,18%; Usategi 17,15%; J. Goirizelaia, 11,28%; J. Ruiz de Pinedo, 10,38%. El resto se repartió con cantidades insignificantes desde el 5% hasta el 1% entre Floren Aoiz, Iruin, B.Garmendia, Gorostiaga, Zabaleta y Rafa Díez.

---

<sup>176</sup> *Egin* 25-V-93 (16).

<sup>177</sup> Ver, por ejemplo, *El Correo* 5-VI-93 (25).

## *Desarrollo de la campaña*

### A) La imagen de Partido

#### 1. La ideología nacionalista

Desde el primer día HB hizo un constante llamamiento a la participación en las elecciones —porque «nos jugamos el porvenir»—, y pidió el regreso del voto de aquéllos que se habían ido «por las más diversas circunstancias»<sup>178</sup>, prometiendo hablar durante la campaña de autodeterminación, decretazo, corrupción, negociación y paz, industrialización, pensiones y descentralización. Habló de todo ello desde un punto de vista estrictamente nacionalista, cuya ideología en sentido estricto defiende la independencia nacional como fuente y origen de la solución de todos los problemas de la comunidad nacional.

Según esto, la superación de la crisis económica y el posterior desarrollo económico de Euskadi, que se encontraba en «situación de emergencia nacional», precisamente, por motivos económicos, estaban vinculados a la progresiva ruptura de «lazos con el Gobierno español». Más aún, «no hay futuro económico, que no esté vinculado a la recuperación de nuestra soberanía», manifestó el primer candidato al Congreso por Alava, Iñaki Usategi. Lo mismo manifestó Rafa Díez al defender que sin soberanía política para intervenir en la economía aumentaría el deterioro económico e industrial del País Vasco.

En este sentido ha de entenderse la afirmación de que el voto a Herri Batasuna era «un tesoro para todos los trabajadores», ya que era el apoyo no sólo para mantener las empresas, «sino para sacar la economía adelante».

En la presentación del voto a HB como voto trabajador hay que situar el interés por recuperar la utopía socialista «porque si no, la van a recuperar los de IU desde Madrid».

El mensaje de HB en relación con la paz iba a ser de «mano tendida» a favor de la negociación como camino para la paz. Pero este camino pasaba «por un nuevo marco de relaciones con el Estado español» y, también, con Europa, a donde había que ir sin dependencia del Gobierno de Madrid<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> *El Correo* 30-V-93 (41). En *Egin* 23-V-93 (11) hay denuncias contra el PNV, acusado de enviar cartas a militantes y simpatizantes de HB animándoles a la abstención. El lema de HB era que «abstenerse es dar carta blanca al Estado» (*Egin* 25-V-93, 11). Ver, también, *Egin* 26-V-93 (10 y 11) y 27-V-93 (14 y 15).

<sup>179</sup> Ver para todo esto: *El Correo* 21-V-93 (30); 23-V-93 (44) y 26-V-93 (29). En *Egin* 3-VI-93 (14) se atribuye a Patxi Zabaleta lo siguiente: «Un pueblo es pueblo en tanto en cuanto tiene el derecho de autodeterminación» y «la libertad (independencia) de este pueblo

En una nota enviada a los medios de comunicación Iñaki Ruiz de Pinedo desarrollaba el sentido de las nuevas relaciones entre Estado y comunidad Autónoma, que debía abordarse en próximos años. La nota reconocía la inutilidad del sistema político vigente, que después de varios años de Estatuto, no había permitido «avances para nuestro pueblo en la consecución de auténticas cotas de soberanía política». Por el contrario, en el aspecto económico se habían dado «pasos atrás». El nuevo sistema debía incluir «el reconocimiento del derecho de autodeterminación, si se quiere encontrar una solución de consenso y definitiva al conflicto político que hoy vive nuestro pueblo». Además, como «no hay solución posible sin poner fin a la división territorial de nuestro pueblo, ya que es uno de los hechos más negativos que estamos sufriendo», era objetivo de su formación la consecución de un proyecto, que supusiera «la reunificación de los territorios vascos, hoy, separados por constituciones y estatutos impuestos»<sup>180</sup>.

El derecho de autodeterminación —«nadie que sea demócrata puede negarnos el derecho a la autodeterminación»<sup>181</sup>— debía ser reconocido a los vascos como se había reconocido a naciones europeas como Lituania, Chequia o Eslovaquia. «¿Acaso no es democrático —dijo Jone Goirizelaia— preguntar directamente a los propios ciudadanos y ciudadanas qué es lo que quieren para su país?» La utilización de la autodeterminación, una vez reconocido el derecho, que HB defendería sería para la independencia. «Cuando arranquemos del Estado español ese derecho lucharemos para que la opción que elija este pueblo sea la independencia, porque no somos ni españoles ni franceses, ni queremos serlo». Y a continuación se establecía de acuerdo con el más puro nacionalismo que la paz de Euskal Herria, bien fundamental, llegaría a través de «la paz de la justicia, la libertad, la paz de la autodeterminación». Mientras tanto, el diálogo y la negociación política entre ETA y el Estado, en el que debían estar presentes también los partidos políticos y todos los agentes sociales, constituían el instrumento de la paz, una paz sin vencedores ni vencidos. Herri Batasuna se comprometía a «obligar al Estado español a rectificar y a abrir el camino de la negociación». El voto a HB serviría para demostrar que «Euskal Herria no se rinde y continúa luchando por sus derechos»<sup>182</sup>.

---

es imprescindible para defender nuestro tejido industrial, los recursos naturales, nuestra ecología e incluso para ser solidarios». Herri Batasuna no respondió a la petición de no usar el terrorismo como arma arrojada contra los Partidos Políticos durante la campaña (*El Correo* 22-V-93, 12). En *El Correo* 26-V-93 (29) I. Usategi repite ante la planta de Tubacex en Llodio que «sin la recuperación de la soberanía vasca» no había fórmula para reactivar la economía. Ver *Egin* 26-V-93 (12).

<sup>180</sup> *El Correo* 24-V-93 (26).

<sup>181</sup> *Egin* 30-V-93 (10).

<sup>182</sup> *El Correo* 29-V-93 (31).

En la mesa redonda organizada por *Egin-Irratia*, Karmelo Landa expresó la posición de Herri Batasuna sobre la autodeterminación en términos claros, que repetían el planteamiento de la campaña y exponían una tesis netamente nacionalista: «El Estatuto de Gernika es hijo natural de la Constitución española y, por lo tanto, no hay posibilidad de ejercer el derecho de autodeterminación. Nos parece una cuestión crucial conquistar este derecho y no estamos en democracia porque a los vascos no se nos reconoce la posibilidad de ejercerlo, de ser soberanos, de formar un estado propio y de salir de esta tremenda crisis en la que nos está metiendo Madrid y la supeditación del PNV y otros partidos de aquí»<sup>183</sup>.

La paz sólo podría alcanzarse al término de la violencia estatal y de las injusticias contra el Pueblo vasco. La paz, «justa y verdadera», llegaría cuando se detuviese «la maquinaria violenta del Estado, que es la causa de que existan dos violencias enfrentadas». Herri Batasuna era la alternativa a un sistema político, el que definía las vigentes relaciones entre Estado español y Euskadi, «la democracia española», que permitía «la corrupción, el secuestro permanente de la voluntad popular, el enriquecimiento de unos pocos y la negación de los derechos de los pueblos». Ante la democracia española la «tarea prioritaria» de la izquierda debía ser la defensa de las libertades nacionales. En nombre de estos planteamientos Floren Aoz pidió «la rebeldía y la lucha y también el voto» por ser «instrumentos útiles contra la injusticia y para que Euskal Herria sea libre», y defendió la necesidad de obtener el reconocimiento del derecho de autodeterminación para que fuese la sociedad vasca quien decidiese y «no el poder de Madrid»<sup>184</sup>.

En Alava era el proyecto político de Herri Batasuna el único capaz de «frenar a la derecha españolista»<sup>185</sup>.

En una entrevista realizada por *El Correo* a Jon Idígoras, éste pasó revista a la mayor parte de los temas tratados en la campaña. Era una forma más reposada de enfrentarse con los mismos problemas. Las respuestas eran en algún caso más clarificadoras del fenómeno nacionalista. Sobre la desaparición de la violencia durante la campaña el entrevistador preguntaba si ello se debía a que los defensores dentro de HB de que la violencia debía pasar a un segundo término, al menos, en elecciones habían conseguido imponer sus tesis. Jon Idígoras respondió: «El planteamiento es incorrecto, porque en Herri Batasuna no nos hemos planteado que la violencia esté en primer o en segundo lugar. Cuando nos hemos planteado el tema de las violencias, pluralizo a propósito, entendemos

---

<sup>183</sup> *Egin* 28-V-93 (14).

<sup>184</sup> *El Correo* 22-V-93 (33). Sobre la violencia del Estado, la huelga de hambre de los presos por la soberanía y la autodeterminación, ver, también, *Egin* 25-V-93 (19) y 24-V-93 (16).

<sup>185</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

que no sólo debe pasar a segundo plano, sino que deberían desaparecer. Uno de los ejes de nuestro programa político es precisamente superar cualquier expresión de violencia que se dé en este país. Ese objetivo está en relación directa con las medidas políticas que se tienen que adoptar por el Gobierno del Estado para crear las condiciones favorables. En primer lugar, una toma de contacto con la organización ETA en la búsqueda de acuerdos y compromisos y la creación del clima necesario para que este prospere. Está claro que estoy hablando de negociación política en términos concretos. Hoy no se entiende una desaparición de la violencia sin que existan medidas concretas como un reconocimiento por parte del Gobierno del derecho de autodeterminación. En cuanto se den determinadas condiciones, creemos que las violencias van a desaparecer como la gripe»<sup>186</sup>. Idígoras insistió en que la pluralidad de violencias no era una invención teórica de KAS. «Esto está en la percepción de cualquier ciudadano de este país. Acabamos de asistir a los juicios por los asesinatos de Brouard y de Muguruza; estamos viendo el chantaje y las amenazas que desde Amedo y su entorno se están haciendo a instancias superiores del Estado. Además, se conculcan diariamente un montón de derechos individuales y colectivos. La verdad es que no puede haber una expresión más clara de la violencia del Estado»<sup>187</sup>.

Se negaba en esta entrevista que el ejercicio de la autodeterminación pudiese llevar a la guerra, argumentando, de una manera harto superficial, que en Euskadi no existía un problema de etnias, que históricamente hubiese generado fobias interraciales.

En cuanto a los posibles efectos políticos de la inactividad de ETA durante la campaña electoral, Idígoras manifestó que no había «empujado al estado a adoptar posturas más flexibles. Esta situación, vamos a llamarla de calma chicha, no ha influido en el Estado para buscar un diálogo. Todavía hace poco que ETA hablaba de que está en disposición de ofrecer las treguas que sean necesarias en el camino de buscar el diálogo y la negociación. La verdad es que por parte del Estado no hay ninguna respuesta positiva que yo conozca. Es más, lo que vemos es un endurecimiento, al menos verbal, no sólo del Estado sino de la derecha española. Entienden que eso les da votos en España. Esperemos que cuando termine la resaca del 6 de junio se dé paso a una reflexión más profunda»<sup>188</sup>.

Una de las respuestas más substanciales, por lo clarificadora, es la que dio Idígoras como explicación del slogan tan repetido en la campaña

---

<sup>186</sup> *El Correo* 29-V-93 (35). En *Egin* 4-VI-93 (12 y 13) aparece otra entrevista a Idígoras en la que se manifiestan las mismas ideas recogidas a lo largo del trabajo.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

«contra el paro soberanía». En ella se concentran varios elementos esenciales al nacionalismo: El carácter mítico; la ausencia y rechazo del realismo, no obstante la conciencia sobre algunos puntos objetivos; la inexistencia de programas de praxis política, y la simplificación manifestada en la propuesta final de que la nación libre es la solución de todos los problemas. «En sí mismo —dijo Idígoras— es efectivamente un slogan bonito que no quiere decir nada, pero para que se adopten las medidas necesarias de choque contra la crisis, las instituciones vascas tienen que tener en sus manos verdaderos instrumentos de poder político. No presentamos un programa electoral porque la resolución de los problemas requiere un programa político de aplicación diaria que llevamos defendiendo todo el año. El problema es estructural y en buena parte por culpa del proceso de integración europea y el monetarismo. Nosotros encerramos el problema en tres soluciones concatenadas: medidas de defensa para la economía, el tema de la paz y el derecho a la autodeterminación»<sup>189</sup>. El mismo bagaje ideológico se esconde en la respuesta al tipo de votante de HB. «Lo cierto es que HB tiene el porcentaje más alto de fidelidad de voto. Y es así porque en este momento una gran parte del electorado no ve una salida. Este electorado piensa que hay que mantener una actitud de rebeldía y de compromiso político para obligar a determinados cambios en profundidad»<sup>190</sup>.

La escenificación de esta mixtura de elementos, paro, crisis económica, exaltación de ETA y de sus presos, críticas a la corrupción y a la tortura, petición de voto y proclamación, que no demostración, de que la solución estaba en recorrer el largo camino hacia el proyecto de soberanía de Euskadi, se produjo en el mitín celebrado en el velódromo de Anoeta, que, por primera vez, Herri Batasuna no consiguió llenar<sup>191</sup>.

En resumen, Herri Batasuna encarnaba la izquierda, que necesitaba Euskadi, la izquierda capaz de «organizar la respuesta social que requiere la salvaje ofensiva económica lanzada por el capitalismo contra el pueblo vasco», que, además, era democrática, porque realizaba el ideal de participación universal (Herri Batasuna era «labor de todas y de todos») en defensa de «los intereses de todos y de todas»<sup>192</sup>. Y, lo más importante, Herri Batasuna defendía «un proyecto nacional» frente al «provincianismo de EA y el vascongadismo del PNV». El resultado sería el éxito electoral y especialmente, el liderazgo en Guipúzcoa a pesar de las coaliciones de los demás Partidos políticos<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ibidem.*

<sup>190</sup> *Ibidem.*

<sup>191</sup> Ver *El Correo* 30-V-93 (41) y, especialmente, *Egin* 30-V-93 (10 y 11).

<sup>192</sup> *El Correo* 1-VI-93 (35).

<sup>193</sup> *El Correo* 2-VI-93 (29).

En esta materia la campaña terminó como comenzó, es decir, pidiendo la participación electoral y el voto con la añadidura de la necesidad de agrupar todas las fuerzas de izquierda para hacer frente a la situación de Euskadi. La tarea más importante del momento consistía en «consolidar HB para evitar dividir o dispersar el voto», ya que la abstención siempre había sido «aprovechada por las fuerzas más reaccionarias y por los partidos que en los últimos 14 años no han hecho más que conducirnos a la ruina». Para ello Idígoras pidió a los delegados de LAB que transmitiesen tal «necesidad a todos los compañeros de otros partidos políticos u otras centrales sindicales, tanto en sus centros de trabajo como en la calle» para «sacar a esta sociedad de la indiferencia y hacer del ciudadano y de la ciudadana un elemento activo de esta sociedad». Si se quería hacer frente a la situación laboral y económica, había que reclamar «instrumentos de soberanía política para poder tener en nuestras manos la planificación y la reindustrialización»<sup>194</sup>.

No parece que estaba muy clara la unidad de la izquierda, ya que Idígoras en su última intervención, después de recordar la necesidad de aunar el mayor número de fuerzas en torno a «una alternativa y programa de izquierdas» como el de Herri Batasuna (que dicho sea de paso, nunca se explicitó en qué consistía), manifestó que, aunque se habían cometido muchos errores, era hora ya de «arreglarnos y buscar soluciones, porque son más las cosas que nos unen que las que nos separan». En la jornada electoral había que «ejercer de vascos» diciendo que «esto no es España». La libre y pacífica convivencia con los españoles dependía del «reconocimiento, por parte de éstos, del derecho a la autodeterminación, instrumento que nos puede llevar a la soberanía»<sup>195</sup>. Herri Batasuna se oponía a que Euskal Herria se convirtiese en «un cortijo de los españoles y (a) que las instituciones vascas (fuesen) unos meros consulados de Madrid»<sup>196</sup>. Había que votar a HB, porque «necesitamos paz, soberanía y libertad»<sup>197</sup>.

## 2. Cuestiones programáticas y otras ideologías

Herri Batasuna no comunicó al electorado ningún plan de políticas específicas para actuar desde el poder. Ni podía hacerlo, dado el planteamiento exclusivamente nacionalista que la coalición radical hizo de la

---

<sup>194</sup> *El Correo* 4-VI-93- (31).

<sup>195</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25). En *Egin* 4-VI-93 (13) Idígoras manifiesta: «Ahí todo el que se sienta de izquierdas debe hacer un esfuerzo y apoyarnos con su voto. La izquierda no puede dispersar el voto por pequeñas diferencias».

<sup>196</sup> *Egin* 30-V-93 (10).

<sup>197</sup> *Egin* 2-VI-93 (16).



campaña. Sólo se encuentran en sus intervenciones cuestiones relacionadas con su actitud política general como son la cuestión del indulto a Amedo, la reinserción, la corrupción y la participación parlamentaria, que no son otra cosa que una ocasión para censurar a los Partidos pro sistema. Las afirmaciones solemnes de que HB era el partido de la izquierda, que promovía la utopía socialista, se quedaron en la solemnidad sin ningún tipo de concreción<sup>198</sup>. Es cierto, sin embargo, que HB propuso medidas de muy diverso signo, tanto a corto plazo como a medio plazo, pero todas ellas estaban supeditadas a la previa transformación de las relaciones políticas con España, concretadas en la autodeterminación y en la independencia. Según HB la superación de la crisis económica requería la unidad de acción de todos los agentes sociales desde los partidos políticos hasta los movimientos populares; la retención del dinero, que anualmente se llevaba Madrid; la transferencia de la Seguridad Social, de todas las infraestructuras, de las empresas públicas y la creación de un sector público vasco. Pero «todo lo que hemos señalado —manifestó Idígoras— no es posible hacerlo dentro de las cotas de poder político que tienen las instituciones autonómicas hoy en día. A través de estas instituciones no es posible adoptar estas medidas, porque no hay instrumentos para ello. Hay que constatar una vez más que quien reparte el juego en este terreno es Madrid y los vascos estamos al capricho de sus decisiones. Precisamente por eso pedimos un cambio profundo de nuestras relaciones con el Estado. Necesitamos cotas de poder político suficientes para poder administrar, diseñar y buscar la inversión. Cuando hablamos de la autodeterminación y la necesidad de un Estado vasco estamos hablando de todo ello. No son reclamaciones gratuitas»<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> En un artículo titulado «Una propuesta económica desde la izquierda» de Jon Iñaki Usategui (*El Correo* 2-V-93, 39) se recoge el supuesto programa de HB sobre política económica con los planteamientos de fondo, que se han visto en el apartado anterior. En él se escribe que «desde Herri Batasuna, con el Plan de Emergencia de seis propuestas hemos exigido el replanteamiento de los flujos financieros con el Estado español o el de las relaciones vascas con Europa. Otras aportaciones al debate han sido el Instituto de Empleo propio, la Seguridad Social, la política presupuestaria como instrumento de redistribución de riqueza, el combate al fraude fiscal o la necesidad inaplazable de un diseño territorial para nuestra tierra. Las propuestas son técnicamente fundamentadas, orientadas para dar a la crisis económica una salida progresista y de izquierdas... Nuestro futuro económico aparece cada vez más vinculado a la recuperación de la soberanía vasca, de forma que no es posible analizar con seriedad los graves problemas económicos sin poner en cuestión nuestras relaciones con España, con un ordenamiento jurídico que niega amenazadoramente a los territorios vascos esa capacidad real de decisión, que sólo puede lograrse a través del ejercicio del derecho de autodeterminación».

<sup>199</sup> *Egin* 4-VI-93 (13). Las mismas ideas aparecen en *Deia* 26-V-93 (6) en una entrevista a Begoña Garmendia, candidata de HB al Congreso.

Sobre Amedo se dijo que estaba intentando arreglar su futuro en negociaciones con las instituciones del Estado, pero se rechazó la misma posibilidad de que el Gobierno estudiase la aplicación del indulto. «Pone los pelos de punta —manifestó Usategi— ver cómo han utilizado los aparatos del Estado para golpear sangrientamente al pueblo vasco. Solamente les faltaría que, igual que Garzón, hubiesen entrado (Amedo y Domínguez) en las listas electorales del PSOE»<sup>200</sup>.

La reinserción fue lógicamente interpretada desde la óptica de la legitimidad de la ideología, bajo cuyo amparo se utilizó la violencia. Pero el argumento utilizado es falso, porque la reinserción no exigía renuncia a ideologías políticas, lo cual habría sido anticonstitucional, sino a la violencia. «A mi —dijo Idígoras— la reinserción me parece una medida humillante e ignominiosa para cualquier preso político. Que puedan acogerse a beneficios por razones personales, porque han quebrado física o psicológicamente, esa es otra cuestión. Pero tal como está concebida la reinserción, como renuncia a todas las posiciones políticas que les llevaron a utilizar la violencia, me parece una humillación. El tema de los presos tiene que entrar de lleno en el plan de diálogo con el Estado, porque también son una cuestión de Estado»<sup>201</sup>.

Dada la corrupción, que venían practicando todos los partidos políticos, Herri Batasuna denunciaba el hecho de que todos «nos estamos acostumbrando a vivir un modo de hacer política donde comienzan a pu-

---

<sup>200</sup> *El Correo* 21-V-93 (13).

<sup>201</sup> *El Correo* 29-V-93 (35). La muerte de Pello Mariñelarena en la prisión de Fresnes fue interpretada por José María Olarra «como el noveno preso político asesinado en las prisiones por defender un proyecto, que es la libertad de este país. Ha llegado la hora de decir que basta y parar esto. Nosotros presentamos una alternativa de cambio, de solidaridad con estos gudarís, que diga que Euskadi quiere ser independiente, y que represente un voto abertzale y sobre todo anti-Estado español y anti-Estado francés» (*Egin* 23-V-93, 13). En página 14 del mismo día se dice que esta muerte ha desataado la ira de una población de manera que «Sakana (es) un valle en pie de guerra». *Egin* 31-V-93 (16) recoge las intervenciones en el homenaje a los presos en huelga de hambre, en las que se trata de manifestar la identificación de los presos con el análisis y proyecto político de HB: «La política de exterminio que contra ellos se aplica es parecida a la que practican contra nuestro pueblo en la calle»; «ellos saben que viven por su pueblo y que su pueblo vive por ellos»; «éste es un momento político de gran trascendencia, en el que lo que está en juego no son uno o varios programas electorales sino nuestra propia supervivencia como pueblo»; «de esta forma, el colectivo de presos y presas resitúa el elemento sobre el que pivota todo el conflicto actual y que no es otro que el derecho universal a la autodeterminación que le corresponde a todo pueblo»; «con su decisión el colectivo no sólo resitúa la situación sobre el concepto de autodeterminación sino que, frente al intento constante de instrumentalización política del colectivo para conseguir una salida falsa y artificiosa, manifiesta con la contundencia de una huelga de hambre que la amnistía es la única salida política real a su propia situación y para lograr la paz que este país y ellos mismos anhelan».

dirirse las ideas para más adelante pudrirse las personas, como consecuencia de su llegada al poder». La corrupción consistía en anteponer los intereses personales a los generales. Ante tal situación había que «hacer frente a la sensación generalizada de corrupción porque es la carcoma que va degradando a toda la sociedad»<sup>202</sup>.

Sobre la participación parlamentaria de Herri Batasuna, Idígoras afirmó que se pensaba utilizar el voto en las Cámaras, no todos los días, pero sí cuando le interesase a la Coalición. «Vamos a ocupar todos nuestros escaños y utilizarlos sin cortapisas cuantas veces sea necesario». Ya verían, añadió, si acudirían más de tres veces, como parece que había ocurrido en la legislatura anterior. Y, usando una argumentación muy habitual, concluyó: «Yo conozco un montón de parlamentarios que no han ido ni siquiera tres veces en toda la legislatura a Madrid»<sup>203</sup>.

### 3. Cuestiones de Gobierno

Un partido nacionalista, que oficia de tal, no necesita un programa, que vaya más allá de sus tesis nacionalistas, entre otras razones, porque la ideología nacionalista, que fundamentalmente es ideología de poder, necesita ocultar para sus fines de captación y movilización cualquier otra ideología, que pueda dividir la unidad del pueblo, la unidad de la nación, proclamada por el nacionalismo como unidad social total. De la misma manera, un partido nacionalista, en cuanto tal, no tiene nada que decir sobre cuestiones de gobierno, es decir, sobre la política como dirección real de una sociedad. Y esto es lo que ocurre con Herri Batasuna. Si se exceptúan dos intervenciones de Idígoras, sobre las que no me atrevo a decir si son interpretaciones personales o del Grupo político al que pertenece, no hay nada más que la afirmación de que el modo de hacer política de Herri Batasuna se basa en «el trabajo colectivo, tomando como base las propuestas y aportaciones que parten de la iniciativa social»<sup>204</sup>. En estas dos cuestiones, el líder de HB rechazaba para su agrupación la estrategia del «cuanto peor, mejor» y parecía inclinarse sobre una victoria del PSOE en lugar del Partido Popular. Sus palabras fueron éstas: «Es difícil precisar. A priori, se puede decir que el PSOE tiene una experiencia, la de Argel. Ya se han sentado con ETA, lo cual le da una cierta ventaja. De la derecha española, no sé. Si nos tenemos que atener a lo que están diciendo en campaña, la verdad es que pocas esperanzas podemos

---

<sup>202</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).

<sup>203</sup> *El Correo* 29-V-93 (35).

<sup>204</sup> *El Correo* 1-VI-93 (35).

tener. En primer lugar porque a la derecha española hay que echarle de comer aparte. No es homologable a cualquier derecha europea. Tiene un “pedigree” que yo no lo quiero para mí»<sup>205</sup>.

## B) Crítica de los Partidos Políticos

Al Partido Nacionalista Vasco le correspondió un 46,40% del apartado de censura. «Si quieres ser —dijo Idígoras en Anoeta— medio vasco o medio español, vota al PNV, que es quien más veces ha inclinado la cabeza ante Madrid»<sup>206</sup>. Todo cuanto se criticó se hizo desde tres claves: La ausencia, más bien renuncia, a un proyecto nacional vasco, en donde se encajaron las acusaciones de colaboracionismo y de proespañol; la utilización del apoyo al Estado español para acceder a las instituciones políticas y desde ellas construir un «peneuvismo» económico y social; y, por último, la responsabilidad de la crisis económica, que se hace desde el mito de la expropiación del País por el centralismo estatal y desde la voluntad de arruinar a Euskal Herria.

Todos los partidos importantes, entre ellos el PNV, eran culpables de la situación de bancarrota económica, en la que se encontraba el País Vasco. Al comienzo de la campaña se les decía que ocultarían a sus electores «el desvío de fondos de Euskadi al Estado: un billón de pesetas en los tres últimos años»<sup>207</sup>. Siendo auténticos «politiqueros» tanto los del PNV como los del PSOE, aquéllos, sin embargo, habían hecho de «magnuillo» del Partido Socialista en las reconversiones industriales realizadas en el País Vasco. Unos y otros querían «arruinar Euskal Herria»<sup>208</sup>.

El funcionamiento del PNV era como el de «la “cosa nostra” en su acción política e institucional». Todos los que no se sometían a sus intereses iban «a la hoguera de las discriminaciones», lo cual les deslegitimaba para hablar de democracia. Los que, por otra parte, culpaban a HB de ser responsable de las escasas inversiones, que se realizaban en Guipúzcoa, carecían de «vergüenza, porque en Vizcaya, donde son la primera fuerza el índice de producción industrial ha bajado y en la margen izquierda la tasa de paro llega al 33%»<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> *El Correo* 29-V-93 (35). Opinión distinta manifestó Begoña Garmendia en *Deia* 26-V-93 (6), al decir: «Como vascos, no debemos caer en el juego de si va a ser mejor el PSOE o el PP». Sin embargo, Patxi Zabaleta afirmó que «por sensibilidad histórica los verdaderos militantes del PSOE deberían ser un sector social más dispuesto a entender nuestras reivindicaciones» (*Deia* 2-VI-93, 9).

<sup>206</sup> *Egin* 30-V-93 (10).

<sup>207</sup> *El Correo* 21-V-93 (30).

<sup>208</sup> *El Correo* 3-VI-93 (32).

<sup>209</sup> *El Correo* 23-V-93 (44). Ver, también, *Egin* 23-V-93 (6).

Por todo ello se afirmaba que el voto al PNV, y también al PSOE, era «para el cierre de empresas»<sup>210</sup>.

El PNV era, además, reponsable de permitir la política de dispersión de los presos y de cerrar los ojos ante el problema. La invitación de Arzalluz hecha a la Mesa Nacional de HB para que secundase la huelga de hambre promovida por los presos de ETA fue respondida con estas palabras. «No sería la primera vez que los militantes de HB hemos hecho huelgas de hambre para denunciar la situación vivida por los presos»<sup>211</sup>.

Otro tema echado en cara al PNV y a su coaligado Partido Socialista, en íntima relación con la acusación de utilización de procedimientos mafiosos, fue el de la corrupción política y social. «El trabajo de los partidos convencionales —dijo Begoña Garmendia— se está convirtiendo en el control de los puestos de trabajo, tanto en la política como en la economía». Lo grave del tema era que semejantes comportamientos creaban la costumbre entre la gente de interpretar la política como la corrupción de las ideas y de las personas, una vez alcanzado el poder. O, dicho con otras palabras, el fin de la política era únicamente el poder; las ideas, el camino e instrumento para acceder a él, no para realizarlas desde el poder<sup>212</sup>. En el escenario de Anoeta, Idígoras, con modos mitineros vehementes, teniendo como telón de fondo las actuaciones del Consejero de Interior contra ETA, dijo: «Hace falta una limpieza a fondo y fumigar y limpiar las instituciones de delincuentes. Atutxa, comienza por limpiar tu casa, el PNV, de delincuentes y sinvergüenzas»<sup>213</sup>. Lo mismo dijo con otras palabras Gorostiaga, esta vez, refiriéndose a todos los Partidos Políticos y añadiendo una dosis de crítica a la democracia representativa, al afirmar que el voto era una buena inversión para el negocio de la política, ya que producía «buenas poltronas, enchufes, negocios, chanchullos, corrupción y miles de voluntades secuestradas para cuatro años, para vender al mejor postor los intereses de este pueblo»<sup>214</sup>.

Herri Batasuna consideraba que el pueblo vasco había optado claramente a favor del derecho de autodeterminación. No obstante, «los dirigentes de esos partidos que se autodenominan nacionalistas no están por la labor»; ni siquiera clarificaban su modelo de relaciones de Euskadi con el Estado<sup>215</sup>. Esta valoración de Jone Goirizelaia la corroboró Jon

---

<sup>210</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>211</sup> *El Correo* 27-V-93 (34).

<sup>212</sup> *El Correo* 28-V-93 (31). Ver, también, 30-V-93 (41).

<sup>213</sup> *El Correo* 30-V-93 (41).

<sup>214</sup> *El Correo* 1-VI-93 (35). Ver *Egin* 26-V-93 (12), donde Idígoras pide la «desinfección» de las instituciones, y 21-V-93 (3), donde utiliza los términos de «mangantes» y «chorizos».

<sup>215</sup> *El Correo* 29-V-93 (31).

Idígoras, recurriendo, en parte, a argumentos manifiestamente falsos, cuando respondió así a la pregunta de si pensaba, como lo hacía Arzalluz, que ir a la autodeterminación en aquel momento sería como ir a la guerra: «Yo opino que no. En el caso de Euskadi no tenemos un problema de etnias que han generado históricamente unas fobias interraciales. El problema de Euskadi es mucho más simple, partiendo de que la situación de los Estados de cara a Europa no tiene razón de ser. Los Estados tienen que dar paso a representaciones de las naciones que los componen. Cuando Arzalluz habla de eso, lo hace porque él y su partido no están dispuestos a reclamar del Estado esa reivindicación. Si lo han hecho alguna vez, es como juego electoral y en este momento están agitando el fantasma del miedo, del pánico, de Yugoslavia»<sup>216</sup>. En lugar de política de autodeterminación, lo que defendía el PNV era «el vascongadismo»<sup>217</sup>, es decir, la ausencia de «proyecto nacional en Euskadi», porque, en definitiva, el PNV era «un partido proespañol que está colaborando directamente con todos los planes del Gobierno de Madrid»<sup>218</sup>.

Lo que en los últimos años había cambiado era «la mentalidad del PNV. Mediante el Pacto de Ajuria Enea pretenden liderar un movimiento de opinión con el que transmitir a la sociedad que entre el Estado y Euskadi no hay ningún contencioso y que el conflicto es entre vascos. Pretenden comunicar que hay un conflicto entre vascos buenos, que son los que aceptaron el Estatuto de Autonomía y vascos malos que somos los que no lo aceptamos. Es un planteamiento falso, programado por el Gobierno español y desarrollado por el PNV. Los jeltkides necesitaban esa cobertura para limpiar su conciencia por la traición que han cometido contra la soberanía vasca. Ellos renunciaron a reclamar un proyecto nacional vasco y pactaron con el Estado un papel de gestor sumiso y bien pagado a cambio de hacer todo lo posible para combatir a los vascos que trataran de superar los límites que ellos aceptaron»<sup>219</sup>.

Joxe María Olarra, que participó en los actos de homenaje a los presos, militantes de ETA fallecidos y a sus familiares organizados en Rentería, dijo a Atutxa y Arzalluz que no se ilusionaran, porque el «proceso de lucha no está en saldo ni lo vamos a cambiar por un plato de lentejas»<sup>220</sup>.

En el tema de los presos de ETA, Arzalluz fue acusado de «hacer el trabajo sucio al Estado»<sup>221</sup> y de defender la política de dispersión y de

---

<sup>216</sup> *El Correo* 29-V-93 (35).

<sup>217</sup> *El Correo* 2-VI-93 (29).

<sup>218</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25).

<sup>219</sup> *Egin* 4-VI-93 (13).

<sup>220</sup> *El Correo* 31-V-93 (26).

<sup>221</sup> *El Correo* 1-VI-93 (35).

reinserción, acusaciones comunes a todos los Partidos firmantes del Pacto de Ajuria Enea<sup>222</sup>.

Iruin interpretó que el crecimiento del PNV se debía «al voto español y conservador». Este apoyo suponía la hipoteca del PNV, que para seguir conservándolo se veía obligado a desarrollar «una política de sumisión muy clara a los intereses del Gobierno de Madrid». Una prueba de esto la daba el miedo «a dar pasos adelante en el diálogo político con ETA, si antes no lo autorizaba el señor Corcuera». El nerviosismo del PNV ante el ascenso del Partido Popular se debía a que tenía «miedo de perder el voto español y conservador». Iruin hacía suyas las palabras de Arzalluz de que los vascos no necesitaban al Estado: «Por supuesto que no, pero usted no suelta amarras ni las va a soltar, porque sus intereses de partido están ligados a ese Estado»<sup>223</sup>.

El 21,83% de este apartado lo ocupó la crítica al Partido Socialista, que coincidió en buena parte con la realizada a otros Partidos Políticos y, especialmente, con la realizada al PNV, que no es necesario repetir.

Según HB no había diferencias substanciales entre el Partido Popular y el Partido Socialista. Ello explicaba que sus líderes estuviesen condenados a insultarse durante la campaña<sup>224</sup> y que la alternancia, que se pretendía aparentar con la bipolarización, fuese absolutamente falsa<sup>225</sup>, porque la opción entre el PSOE y el PP era la opción entre «el sida y el cáncer»<sup>226</sup>. Partido centralista<sup>227</sup> y máximo responsable de la crisis económica, el Partido Socialista utilizaría los votos para cerrar más empresas<sup>228</sup>. En un afán de presentar al PSOE como antiobrero, principalmente con los que se mostraban laboralmente beligerantes (la crítica iba, también, contra el PNV), se dijo que la comarca de Ayala había sido «elegida como una zona de desindustrialización y un castigo para los trabajadores que tradicionalmente han tenido una posición de lucha contra los planes de los gobiernos central y vasco»<sup>229</sup>.

Sus planteamientos para conceder el indulto a Amedo lo deslegitimaban para hablar de paz, así como la «evidente falta de voluntad política» para atajar el tráfico de estupefacientes lo hacía culpable del problema de

---

<sup>222</sup> *El Correo* 29-V-93 (35). Ver en *Egin* 31-V-93 (16) las intervenciones en el homenaje a los presos.

<sup>223</sup> *El Correo* 2-VI-93 (29).

<sup>224</sup> *El Correo* 21-V-93 (30).

<sup>225</sup> *El Correo* 24-V-93 (26).

<sup>226</sup> *El Correo* 28-V-93 (31).

<sup>227</sup> *El Correo* 22-V-93 (33).

<sup>228</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

<sup>229</sup> *El Correo* 26-V-93 (29).

la droga. «No bastaba con poner a Garzón en las listas electorales, sino que hay que crear instrumentos de prevención»<sup>230</sup>.

Se le acusó, también, de utilizar a los GAL, a Amedo y a Ynestrillas para acabar con ETA en un contexto, en el que se identifica a ésta con Herri Batasuna<sup>231</sup>.

Se exigió, como si la cosa no estuviera claramente manifestada, al Partido Socialista, como también al PNV (aunque esto resultaba más problemático), que explicase definitiva y claramente su oposición al reconocimiento al País Vasco del derecho de autodeterminación<sup>232</sup>.

Del Partido Popular (12,15% de este apartado) se criticó su colaboración a través de la UPN en el desvío de fondos de Euskadi al Estado; de ocultar los grandes problemas durante las elecciones por ausencia de diferencias importantes con el Partido Socialista; de ser culpable de la injusticia que sufre el pueblo vasco; de ser centralista, falsa alternativa y «cáncer» de la política; de no ser homologable con los demás partidos europeos conservadores y de corrupción<sup>233</sup>.

De Unidad Alavesa (10,91%), además de dirigirle todas las críticas hechas a la derecha española y a los partidos del sistema en general, se dijo que había que tener cuidado, en concreto, en Alava con sus intentos de «ocultar la fuerza de HB mediante trucos y juegos sucios». La campaña en tal territorio histórico sería una confrontación entre «las fuerzas más reaccionarias de la derecha, representadas por UA y el proyecto abertzale y de izquierdas de Herri Batasuna»<sup>234</sup>.

Unidad Alavesa era «un mal sueño». Recordaba según Antón Morcillo «al pasado, a las noches negras del nazismo, a la quema de libros y satanización de lo vasco, al españolismo puro y duro de los tiempos del caudillo». UA se manifestaba contraria al euskera, «nuestra única lengua nacional». Según Morcillo, «sólo el alma vil y retorcida de los fascistas puede lograr regocijo en la desaparición cultural de los pueblos». Las elecciones en Alava era cosa de dos: Herri Batasuna o Unidad Alavesa. Los demás partidos habían quedado apartados de las mismas. Por eso cualquier desviación del voto hacia partidos como Euzko Alkartasuna era puramente «testimonial y una zancadilla al abertzalismo, porque el único beneficiario va a ser UA»<sup>235</sup>.

<sup>230</sup> *El Correo* 27-V-93 (34).

<sup>231</sup> *El Correo* 31-V-93 (26).

<sup>232</sup> *El Correo* 29-V-93 (31).

<sup>233</sup> Ver *El Correo* 21-V-93 (30); 22-V-93 (33); 23-V-93 (44); 24-V-93 (26); 28-V-93 (31); 29-V-93 (35); 1-VI-93 (35); 2-VI-93 (29); 4-VI-93 (31).

<sup>234</sup> *El Correo* 23-V-93 (44).

<sup>235</sup> *El Correo* 31-V-93 (26).



Euzko Alkartasuna-EUE (8,68%) tuvo el mismo modelo de censura que el Partido Nacionalista, si se exceptúa lo relativo a la gestión de Gobierno y a la coalición con el Partido Socialista, que no se dieron en este caso. En esencia, el rechazo y condena de esta agrupación se basó en la ausencia de un proyecto nacional vasco y su sustitución por el «provincianismo». Hablar de «nacionalismo constitucional», como lo hacía la coalición según Idígoras, era no decir absolutamente nada. Por eso, se le criticó su «indefinición política» y se le pidió que concretara sus posturas sobre el nacionalismo. Su presentación como la primera fuerza en Guipúzcoa era un mensaje «para animar a la clientela de un partido que se encuentra en situación de drama»<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> *El Correo* 5-VI-93 (25). Ver también *El Correo* 2-VI-93 (29). En *Deia* 5-VI-93 (7) Idígoras califica a EA de «uniprovincialista».



# JOVENES Y RELIGION EN ESPAÑA\*

Javier Elzo

Índice: Introducción. 1. Situaciones singulares vividas por la juventud española actual. 2. El universo de valores de la juventud actual: algunos rasgos idealtípicos. 3. Rasgos dominantes de la religiosidad de los jóvenes españoles. 3.A. Algunos datos de los parámetros socio-religiosos relevantes. 3.B. Factores relacionados con los diferentes niveles de los parámetros socio-religiosos. 4. Reflexiones finales.

## Introducción

No hay un solo Informe —menos aún una Investigación— dedicado íntegramente a la religiosidad de los jóvenes españoles. Los únicos Informes, en base a datos empíricos, se refieren, sea a estudios relacionados con la juventud, sea a estudios relacionados con el ámbito de los valores en los cuales hay algún capítulo, o epígrafe, consagrado a aspectos de la religiosidad de los jóvenes<sup>1</sup>. En la presentación que vamos a efectuar so-

---

\* Texto presentado en las Jornadas «I giovani e le religioni in Europa» en Trento los días 9-10 de octubre de 1992.

<sup>1</sup> He aquí algunas referencias seleccionadas:

—*Jóvenes españoles 1989*. P. GONZÁLEZ BLASCO, F. ANDRÉS ORIZO, J. J. TOHARIA CORTÉS, J. ELZO IMAZ. Fundación Santa María. Ed. S.M. Madrid 1989, 380 pp.

—Los datos de la encuesta europea del European Value Systems Study Group están en fase de elaboración, sin que hasta el momento presente se haya publicado el informe europeo. El informe español que ya está en la calle, ha sido elaborado por Francisco ANDRÉS ORIZO y lleva por título *Los nuevos valores de los españoles: España en la encuesta europea de los valores*. Fundación Santa María, Ed. S.M. Madrid 1991. También se ha publicado el Informe vasco que lleva por título *Euskalerrria en la encuesta europea de valores: ¿son los vascos diferentes?* ELZO (coordinador), ANDRÉS ORIZO, BARRE-

bre algunas características centrales de la religiosidad de los jóvenes españoles nos basaremos, esencialmente, en el trabajo que llevamos a cabo hace dos años en el marco del último estudio de la Fundación Santa María, donde teníamos la responsabilidad del capítulo sobre la religiosidad de los jóvenes españoles. Asimismo incluiremos algunos datos y observaciones en base a las encuestas omnibus que he dirigido sobre la juventud vasca, en cuyos Informes he redactado los capítulos correspondientes al ámbito de lo religioso.

Siempre hemos partido de la hipótesis de la íntima relación entre el ámbito de los valores y el de los comportamientos, actitudes y creencias religiosas. También sostenemos que hay una estrecha relación entre estos valores, creencias, actitudes etc. y los «datos estructurales» en los se inscriben. Ya decía Karl Mannheim que sólo la vivencia de experiencias comunes puede producir «situaciones generacionales». En consecuencia a la hora de abordar el presente trabajo distinguiremos en él diferentes apartados. En un primer momento, y de forma telegráfica, enumeraremos algunas experiencias y datos estructurales singulares de la actual generación de jóvenes (entre 15 y 24 años, aunque nosotros en nuestros trabajos sobre la juventud vasca situamos el límite superior en los 29 años, por mor del retraso tanto en la inserción en el campo del trabajo/paro, como en la selección del compañero/a, estable, de vida). Después presentaremos, en un segundo apartado, algunos de los valores dominantes de esta misma juventud española. En el tercer apartado incidiremos, de forma más concreta, en algunos aspectos relevantes de la religiosidad de los jóvenes españoles, poniendo de relieve determinados factores que se correlacionan con los diferentes niveles que se constatan en los parámetros socio-religiosos.

Para terminar, ofreceremos algunos elementos de interpretación de los datos obtenidos así como de prospectiva.

---

DA, GARMENDIA, GONZÁLEZ BLASCO y SANTACOLOMA. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao 1992.

—«*Les jeunes européens*». Informe de la Commission des Communautés Européens. Septiembre de 1988.

—*The New Generation: The McCANN-ERICKSON European Youth Study 1977-87*. London 1988.

—*Juventud Vasca 1986*. Deiker. Universidad de Deusto. J. ELZO (dir.), ANDRÉS ORIZO, AYESTARÁN, AZURMENDI, GONZÁLEZ DE AUDÍCANA, GONZÁLEZ BLASCO, JIMÉNEZ BLANCO, TOHARIA CORTÉS. Ed. Gobierno Vasco (Consejería de Cultura y Turismo). Vitoria-Gazteiz 1986, 597 pp.

—*Jóvenes vascos 1990*. Deiker. Universidad de Deusto. J. ELZO (dir.), ANDRÉS ORIZO, AYESTARÁN, AZURMENDI, GONZÁLEZ DE AUDÍCANA, GONZÁLEZ BLASCO, ITZA, TOHARIA CORTÉS, DEL VALLE LOROÑO. Ed. Gobierno Vasco. Vitoria-Gazteiz 1990, 715 pp.

Presentaremos un número no muy elevado de cifras y tablas, remitiendo al lector interesado en los datos estadísticos, a la bibliografía que ofrezco en la primera nota de este trabajo, a la que haré referencia concreta, donde corresponda, en el cuerpo del artículo.

## 1. Situaciones singulares vividas por la juventud española actual

En este apartado, como acabamos de indicar, vamos a presentar algunas situaciones, tanto estructurales como nómicas, inéditas y únicas, esto es situaciones que solamente estos jóvenes han vivido. Aunque estas situaciones son perfectamente aplicables al conjunto de los jóvenes, hemos puesto, también, el acento en algunos rasgos situacionales que van a presentar mayor importancia a la hora de comprender la impronta de la valencia socio-religiosa de los jóvenes españoles.

1. Los jóvenes son muchos. El año 1991 había en España, 6.487.000 jóvenes de 15 a 24 años, 1.700.000 más que hace 30 años<sup>2</sup>. Y dentro de otros treinta puede haber un millón y medio menos que hoy, en la misma franja de edad, si persiste el actual índice de natalidad, que ha sufrido un gigantesco descenso, iniciado el año 1975 y que todavía no es seguro se haya detenido en su caída.

2. Los jóvenes son muchos y el mercado del trabajo escaso. El paro juvenil es de los más elevados de Europa. Así entre 16 y 19 años el paro juvenil al año 1990 ascendía al 35,5%, y entre los 20 y 24 años al 30,6%<sup>3</sup>. Y juntamente con estos dos datos hay que señalar el creciente aumento de universitarios españoles. Así el curso académico 1991-92 se matricularon en España 1.182.717 jóvenes, 46.000 más que el curso precedente y casi medio millón más que hace 10 años<sup>4</sup>. No es exagerado decir que, en más de un caso, la Universidad cumple una función que no es la originaria suya: hacer descender las estadísticas de jóvenes que de otro modo engrasarían la de los parados o buscadores del primer empleo.

3. Otro fenómeno de gran importancia es la progresiva aunque aún incompleta instauración social de la mujer al 100% en algunas carreras universitarias y en proporciones absolutamente desconocidas en el ámbito del trabajo/paro hace solamente 20 años.

4. Los jóvenes que ahora tienen entre 18 y 25 años son los de la generación de Reagan, Thatcher, Mitterand, Kohl, Felipe González y tam-

---

<sup>2</sup> Ver José Juan TOHARIA, *La mitad de la explosión*. Fundación Banco Exterior. Madrid 1989, capítulo 1.º.

<sup>3</sup> Fuente: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (en el Anuario *El País*, 1991).

<sup>4</sup> En *El Mundo*, 18 de septiembre de 1991.

bién de Gorvatchov. Líderes todos ellos pragmáticos, posibilistas, algunos desde siempre, otros al poco tiempo de acceder al poder. Franco para ellos es pasado y poco, o nada saben de la historia de la dictadura. En el caso español cabe apuntar a un creciente desinterés de los jóvenes por «lo» político. Así, por ejemplo, la política es juzgada como lo menos importante en sus vidas frente a otras opciones como la familia, el trabajo, etc. e incluso la religión<sup>5</sup>. Además los escándalos relacionados con la financiación de los partidos políticos, profusamente aireados por la prensa y la radio han alimentado, aún más, este desinterés de los jóvenes —y no tan jóvenes— por la política. En este sentido la diferencia con la generación precedente, la que luchó contra el franquismo y que en gran parte se simboliza con el ascenso al poder del Partido Socialista el año 1982, es muy grande.

5. Los sistemas de legitimación comúnmente admitidos, antaño en la sociedad, no lo son en los últimos tiempos. Nos referimos a la instancia religiosa, en la sociedad preindustrial y que dio paso, en la era industrial, a la racionalidad científico-técnica (propia de la era del desarrollismo) y del marxismo como elemento aglutinante y referente en la crítica al capitalismo, propugnando la transformación del capitalismo en el socialismo comunista. Antes, bastante antes, del derrumbe del muro de Berlín, esta última instancia había dejado de surtir efecto y en cuanto a la racionalidad científico-técnica, parecer que, al fin, se va a limitar a su propio campo: el técnico-científico, justamente. La consecuencia de todo ello es que no hay, hoy, explicación holística, referente universal que aglutine los sistemas de valores de los jóvenes. Quizás cabe hablar de un culto a lo natural, a lo ecológico. En efecto la constatación de la degradación del medio ambiente<sup>6</sup>, es sentida con fuerza por los jóvenes, presentándose como uno de los escasos argumentos movilizadores (aunque no tanto en asociaciones formalizadas y con compromisos durables sino en movimientos sociales de corta duración, incluso esporádicos y circunstanciales, como asistir a una manifestación o a un concierto en defensa del medio ambiente en el bosque amazónico, por poner un ejemplo).

6. Estos jóvenes han entrado en la edad de la razón con un aparato de televisión en casa. Gil Calvo los ha definido como los «depredadores audiovisuales». Eric Chevallier reponsable del Centro Internacional de la Infancia en París, ligado a la Unesco, señala que «sobre un año un niño pasa más tiempo delante de la televisión que en la escuela...»<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Véase Francisco ANDRÉS ORIZO, en *Los nuevos valores de los españoles o.c.* p. 42.

<sup>6</sup> Puesto de relieve en tantos Foros internacionales. Véase por ejemplo, en A. KING y B. SCHNEIDER, *La primera revolución mundial*, Informe del Consejo al Club de Roma, ed. Plaza y Janés. Barcelona, 1991, pp. 47 y ss. especialmente.

<sup>7</sup> En *Le Monde*, Suplemento de TV. 14-15 de octubre de 1990, p. 7.

7. Las drogas ilegales han hecho su aparición en España a finales de la década de los 70, incidiendo su consumo abusivo y no autocontrolado principalmente en los jóvenes, aunque parece que su prevalencia está estabilizada e, incluso, pienso yo que para el País Vasco al menos, puede ir descendiendo, en más de un producto. Además la lectura social de la droga ha evolucionado sensiblemente en los últimos años pasando de un permisivismo —especialmente en la «intelligentsia»— a un rechazo y marginación social, especialmente en las capas más desfavorecidas de la sociedad<sup>8</sup>.

8. Hay otra relación con la sexualidad. De ser el cuerpo, el de la mujer sobre todo, antesala del infierno o poco menos, a convertirse el cuerpo en objeto banal y, a la postre esclavizante, de culto, cultivo e intercambio epidérmico.

9. Y hablando de culto y cultivo no hay que olvidar el del cuerpo, tanto desde una perspectiva estética como la relacionada con la salud. Cabe decir, sin temor a equivocarse, que una de las notas dominantes de la sociedad de las próximas décadas, será la preocupación, cada vez mayor, por la salud y el bienestar físico de las personas, que se convertirá para los ciudadanos de las clases medias como uno de los primeros objetivos de su vida.

10. La Iglesia española, que durante largos períodos del franquismo había estado asociada al mismo, desde el Vaticano II y durante todo el proceso de transición democrática adoptó una política de separación de lo político, manifestada, singularmente, por no apoyar los intentos de creación de partidos políticos de «signo democristiano» como los existentes, por ejemplo, en Alemania, Italia y Bélgica. Después de la subida al poder del Partido Socialista el año 1982 y elegido Presidente de la Conferencia Episcopal Española el cardenal Suquia el año 1987 las relaciones entre la Iglesia y el poder civil se hacen más tirantes, dadas las posturas encontradas de la Conferencia Episcopal con algunas decisiones del gobierno en temas relacionados con la enseñanza, el divorcio, el aborto, así como la financiación de la Iglesia Católica. Lo importante es constatar que la imagen social que se traduce de esta confrontación es la de una Iglesia a la defensiva, tachada de conservadora, cuando no de reacciona-

---

<sup>8</sup> Para el País Vasco puede consultarse nuestra última publicación *Drogas y Escuela IV*, J. ELZO (dir.), S. AYESTARÁN, J. CERRATO, N. GARCÍA, M. GONZÁLEZ AUDÍCANA, L. ITZA, A. VEGA y M. ZULUETA. Escuela de Trabajo Social. San Sebastián 1992 y *Euskadi ante las drogas 92*, J. ELZO (dir.), M. GONZÁLEZ AUDÍCANA, L. ITZA, T. LAESPADA, M. J. SIERRA. Gobierno Vasco. Vitoria-Gazteiz 1992. Para España, por ejemplo, D. COMAS *El Síndrome de Haddock: alcohol y drogas en enseñanzas medias*. Ed. Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1990.

ria frente a un gobierno y, más aún, una sociedad civil, que es tenida como moderna y liberada del yugo secular de la Iglesia, por primera vez en la Historia de España.

A grandes rasgos esta es la imagen dominante que, de la Iglesia Católica, podía leer un joven que hoy tiene entre los 18 y 24 años en los últimos años en la gran mayoría de la prensa española, especialmente la tenida por progresista<sup>9</sup>.

## 2. El universo de valores de la juventud española actual: algunos rasgos idealtípicos

Después de haber presentado algunas situaciones estructuro-valorativas en las que ha crecido el joven español, vamos a detenernos ahora en algunos valores (e incluso sistemas de valores) relevantes de la generación actual<sup>10</sup>.

### 1.º *De la revolución a la reforma: de la transformación radical de la sociedad a la demanda de inserción crítica en ella*

Esta es una de las notas que más llaman la atención en la generación de jóvenes de finales de los años 80 y de comienzos del 90, sobre todo si se la compara con la de los jóvenes de la generación anterior, la del emblemático Mayo de 1968. La generación de Mayo de 1968 quería transformar radicalmente la sociedad, por la violencia si fuera preciso. Hoy, la inmensa mayoría, lo que desean es insertarse, aún críticamente, en ella. E incluso el inciso que acabamos de hacer —«insertarse críticamente»— no ha de entenderse tanto en el sentido de demandas de cambios socio-estructurales cuanto exigencias de acceso a los niveles de bienestar existentes, o propuestos como necesarios para ese bienestar, por «la sociedad

---

<sup>9</sup> La descripción anterior pretende ser lo más neutra posible, constativa y no valorativa. Uno de los estudios pendientes, y que nos parecen más importantes a realizar, es el Análisis de Contenido, riguroso, de las informaciones aparecidas durante los años 1975 a 1990, en la prensa española, en relación con la Iglesia, y con todo lo referido al ámbito religioso. Análisis de Contenido cuantitativo y cualitativo.

<sup>10</sup> Este apartado sigue, con diversas variantes, la parte central de una conferencia que pronuncié ante los Directores y Responsables de los Colegios Mayores de España, en el Aula Magna de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea el 19 de septiembre de 1991, bajo el título *La juventud universitaria y los Colegios Mayores*. Esta Conferencia no está impresa aunque sí recogida en la Memoria de las XIV Jornadas de los Colegios Mayores. Se puede obtener un ejemplar en el Colegio Mayor Deusto, apartado 20037. 48080 Bilbao. España.



de los mayores». Por dar un dato en este punto retengamos el siguiente: los Eurobarómetros llevan preguntando a los jóvenes europeos desde hace más de 20 años sobre el modo como piensan que se debe actuar en la sociedad ofreciendo tres alternativas de respuesta que cito textualmente:

- A. El modo entero en que nuestra sociedad está organizada debe cambiarse radicalmente a través de una acción revolucionaria.
- B. Nuestra sociedad debe mejorarse poco a poco a través de reformas.
- C. Nuestra sociedad debe ser defendida esforzadamente contra todas las fuerzas subversivas.

En la sociedad española, aún más que en la europea, la postura «reformista», la del cambio paulatino, paso a paso, es claramente mayoritaria: el 74% de los jóvenes se pronunciaban así al año 1989 frente a un 70% en 1982. Estas cifras son del 67% y 60% entre los jóvenes europeos de la CEE, como media, en los años 1987 y 1982, respectivamente, sobresaliendo su, neta, mayor aquiescencia hacia las posturas más conservadoras y la menor hacia las posturas revolucionarias, en comparación con las respuestas dadas por los jóvenes españoles. Y limitándonos a los jóvenes españoles, cabe añadir, que esta postura mayoritaria hacia el «reformismo» —término que así dicho, muy probablemente, ellos no aceptarían— no solamente ha aumentado en estos últimos años sino que se ha extendido muy notablemente entre los jóvenes que se autoposicionan como de la «izquierda y la extrema izquierda», lo que quiere decir que la evolución se ha producido, principalmente, entre los sectores más proclives a las posturas revolucionarias<sup>11</sup>. Señalemos, también, que estas posturas que son mayoritarias para todo el conjunto europeo, presentan serias divergencias tanto entre los diferentes países de la CEE como entre las autonomías dentro del Estado Español.

Estamos, pues ante unos jóvenes que lo que desean es ingresar en una sociedad, entre cuyas características está la de privilegiar más el ocio y los derechos de la persona (hasta cierto punto) que el trabajo y los deberes y obligaciones de los ciudadanos. En la sociedad de la protección social (más en las intenciones y proclamas que en las realidades todavía, pero eso indica y vehicula la ideología dominante) hay una mayoría de ciudadanos que opina que es «el Estado el que debería asumir más responsabilidades en cuanto a asegurarse de proporcionar medios de vida a todo el mundo», siendo minoría los que opinan que «las personas deberían

---

<sup>11</sup> Fuentes: Para la juventud española, el colectivo *Jóvenes Españoles 1989*. o.c. pp. 244 y ss. Para los europeos *Les Jeunes europeens en 1987*, o.c. pp. 40 y ss.

asumir individualmente más responsabilidades en cuanto a proveerse de medios de vida para sí mismos». Lo importante a señalar es que este planteamiento es defendido, aún en mayor proporción, por los colectivos cultural e ideológicamente líderes en nuestra sociedad; por los que más impronta tienen en los medios de comunicación social y en todo el tejido social.

Esta tendencia es más acusada entre las personas de 25 a 40 años que en los más jóvenes, los que tienen menos de 25 años, que son los que nos interesan en este momento. Así algunos estudios europeos de la juventud (los de McCann-Erikson reseñados en la nota 1) distinguen entre los «baby boomers» (la última generación del «baby boom» de la década de los 60 y comienzos de la siguiente, hasta la crisis del petróleo de 1973), de los jóvenes de la «new wave», inmediatamente posteriores a ellos. Esta separación también se da entre los jóvenes españoles aunque los años bisagra no sean exactamente los mismos sino retrasados en aproximadamente 7 u 8 años. Pero los resultados son los mismos. Los «baby boomers» (por seguir la nomenclatura del trabajo del equipo McCann-Erickson) los que hoy tienen entre nosotros más de 25 años son los que más desean la participación del Estado tanto en las empresas como, en general, en la organización de la vida social, tienen una actitud más colectivista, son los más liberales, tolerantes y permisivos, de forma particular en lo que se refiere a las costumbres sexuales, y miran el éxito social con cierto desdén y sospecha de corrupción. La dimensión religiosa es juzgada alienante y reflejo de épocas ya pasadas y sus agentes sociales (los curas y Obispos) y su organización (las Iglesias) reductos de períodos obscurantistas de la Historia en trance de extinción, o marginación, en sectores sin capacidad de liderazgo en la sociedad actual. Estos jóvenes tendrían una fuerte preocupación por el ámbito de la política, y de modo particular los jóvenes universitarios, aunque sin asumir plenamente aquello de los universitarios de finales de los sesenta de que «todo es política».

Los jóvenes de la «nueva ola», los de menos de 25 años, se caracterizan en este orden de cosas, por un cierto desinterés y recelo por lo político y por los políticos, en el doble sentido de que no confían en ellos como personas honestas ni confían en que les vayan a resolver los problemas. Entre todas las asociaciones y agrupamientos puestos a su consideración son los partidos políticos los que menor nivel de confianza reciben de parte de estos jóvenes. Hay como un desencanto por la solución pública de las cosas y un refugio en un círculo más intimista, interindividual (no digo interpersonal), de juego de relaciones entre amigos, camarillas, que en confluencia de interés van a intentar resolver sus propias e individuales necesidades. Esto no quiere decir que no sigan apostando por exigir del Estado protector, y de la Administración en general, que ga-

rantice el bienestar general de los ciudadanos, pero primero: lo hacen en tono menor, sobre todo si los comparamos con sus inmediatos predecesores en edad, y segundo y más significativamente, lo hacen por despecho, porque dicen que «a ellos también les debe de tocar parte del pastel» pero no tanto porque confíen en su eficacia, y mucho menos porque esa sea la ideología dominante, como hace un par de décadas.

## 2.º *El valor utilitarista del trabajo*

Los trabajos europeos hablan de estos jóvenes como más preocupados que sus antecesores por el trabajo. Los datos españoles avalan esta afirmación pero hay que analizar lo que para ellos supone el trabajo, y cual es la significación profunda de su mayor aceptación del ámbito del trabajo. Digámoslo netamente: para la mayoría de estos jóvenes el trabajo tiene una finalidad, fundamentalmente, utilitarista, y no es visto como fuente de satisfacción, menos aún como situación de realización. El trabajo es «eso» por donde hay que pasar para poder disfrutar y realizarse... fuera del trabajo. La realización de la persona rara vez se lleva a cabo a través del trabajo. Es preciso hacer un inciso en este punto: los jóvenes universitarios, comparados con sus coetáneos que ya están trabajando, tanto por cuenta ajena como por cuenta propia, valorizan algo más el trabajo, aunque hay un 41% de universitarios que responden afirmativamente a un ítem que dice así: «una vez cumplido el mínimo necesario de estudio o trabajo, por lo que hay que preocuparse es por pasárselo lo mejor posible». (Y aquí permítasele al profesor de Técnicas de Investigación añadir que este es el «ítem» perfecto en el que se responde más en razón de lo que se estima deber responder que por lo que, realmente, se piensa y actúa). Claro que este sentimiento no es privativo de los jóvenes, pues las personas de edad adulta piensan lo mismo.

## 3.º *Igualitarismo y meritocracia*

Hemos dicho que los jóvenes de «nueva ola» recurren menos al Estado que sus inmediatos predecesores, aunque siguen viendo en él, en gran medida todavía, al Ente Protector. En este punto se entremezclan diferentes actitudes de difícil traducción en un solo valor dominante y que es preciso distinguir con tiento. El llamado Estado del Bienestar —que yo sostengo que antes de querer derrumbarlo en España lo que hace falta es instaurarlo, eso sí, sin cometer los errores que podemos constatar en otros lugares donde nos llevan años de adelanto— puede tener unos «efectos perversos», y son los de hacer de una sociedad activa y con ca-

pacidad de hacerse a sí misma (lo que el primer Touraine llamaba la historicidad de una sociedad) en una sociedad pasiva, exigente con la Administración, falta de iniciativa etc. Algo de esto me temo puede pasar con no pocos jóvenes. La multiplicación de ofertas de todo tipo a los jóvenes (desde fines de semana subvencionados para ir a esquiar, becas y ayudas para la investigación, participación en congresos, desplazamientos al extranjero, reducciones en viajes, etc.) cosas todas ellas, probablemente necesarias, y en todo caso paliativas de la situación real del paro juvenil y de la incertidumbre ante su futuro, tienen el, repitámoslo «efecto perverso» de fomentar un joven «asistido» y que se cree puro sujeto de derechos, a quien la sociedad «debe» apoyar, casi sin pedir nada a cambio.

Frente a esta actitud empieza a emerger otra, tímida pero claramente, en la que algunos jóvenes quieren coger el futuro en sus propias manos. Desean participar más en las decisiones de su vida, no abogan tanto por la igualdad y el igualitarismo, cuanto por la libertad y la competitividad lo que se traduce, por ejemplo, por un aumento de la propia afirmación, exigencia del derecho a la diferencia, a reivindicar el propio mérito lo que puede conllevar —y conlleva de hecho en la media poblacional— a un aumento de la insolidaridad, de la intolerancia vecinal, del individualismo o del corporatismo. Este deslizamiento del igualitarismo hacia la meritocracia, con la ambigüedad y ambivalencia de ambas posturas es uno de los rasgos definitorios del transcurrir actual de la juventud ante nuestros ojos de adultos.

#### 4.º *La ruptura del tiempo*

Y aquí nos introducimos en otra nota dominante de la juventud actual (y de la sociedad adulta también): la lógica del fin de semana. Muchos de nuestros jóvenes tienen una jornada de estudio-trabajo que va de lunes a la tarde de los jueves (algunos universitarios) y hasta el viernes a la tarde los demás. Yo veo aquí, en este hecho, aparentemente banal, uno de los factores más importantes en el final de siglo: la doble lógica del tiempo. Un tiempo para el trabajo, que es visto como anodino, aburrido, un tiempo en el que se pueden soportar las normas (se deben soportar, incluso) pensando en el tiempo de fiesta que es visto como el tiempo que realmente cuenta, al cual todo el resto del tiempo está y debe estar abocado, tiempo de diversión, de despreocupación, tiempo que no debe estar normativizado, pero que de hecho lo está tanto o más que el tiempo de trabajo, e incluso más, pues es una normatividad sentida como propia y personal y no impuesta. El tiempo de fiesta no es el complementario del tiempo de trabajo, sino *el* tiempo por excelencia al que toda actividad va orientada.

### 5.º *Permisividad versus rigor ético*

Se ha dicho que los jóvenes de la generación anterior eran hedonistas y que los de ahora lo son menos. Nosotros pensamos, más bien, que los jóvenes de ahora son también hedonistas como sus, inmediatos, mayores, pero sin hacer del hedonismo una «filosofía», una bandera de emancipación y autonomización de los adultos (y de sus normas). Entre otras razones porque, en más de un caso, no necesitan de esa bandera que ya ha sido esgrimida por sus propios padres. Los jóvenes de hoy en día son hedonistas (los que lo son, pues toda generalización es abusiva) sencillamente porque es placentero y no gozar, se les antoja, algo totalmente estúpido. Además, se preguntan, en virtud de qué, en base a qué ética, moral o principio no hacer en cada momento lo que a uno le apetezca. Pero, insisto, no se trata, para ellos, de revolverse contra una moral juzgada tradicional, caduca o vieja, no se trata de oponerse a la moral de los mayores, sino, simplemente, disfrutar del momento presente, sin mayores preocupaciones.

¿Quiere esto decir que estos jóvenes son permisivos en todo, que nada les importa, que todo les da igual? Ciertamente, no. Desde el año 1981, y tomando como base el cuestionario de una Encuesta Internacional (bajo los auspicios del European Value Systems Study Group), los estudios de la Fundación Santa María sobre la juventud, en el ámbito español, y los nuestros en el ámbito vasco, vienen analizando los niveles de justificación de una serie de comportamientos. Disponemos pues de abundante, fiable y contrastable información sobre este punto<sup>12</sup>. Retengamos aquí algunas indicaciones centrales.

Los mayores niveles de permisividad y tolerancia se dan en los comportamientos relacionados con la moral familiar, matrimonial, sexual y con los comportamientos relacionados con la interrupción voluntaria de la vida propia y ajena. Nos referimos, y por orden de justificación de más a menos, y para los datos de 1989, referidos a los jóvenes españoles, a los siguientes comportamientos:

- Divorcio.
- Homosexualidad.
- Aborto.
- Relaciones sexuales entre menores de edad.
- Eutanasia.
- Prostitución.
- Tener una aventura fuera del matrimonio hombres y mujeres casados.

---

<sup>12</sup> Ver, para la juventud española, *Jóvenes españoles, o.c.* p. 117. Tabla y comentarios.

Por contra se justifican en menor grado los comportamientos de orden cívico o de moral pública (aunque hay en la lista que presentamos más abajo algún caso de interrupción voluntaria de la vida como el suicidio). Nos referimos a los siguientes comportamientos comenzando por el que menos se justifica:

- Coger y conducir un coche que pertenece a alguien que no conoces.
- Aceptar un soborno en el cumplimiento de tus obligaciones.
- Suicidio.
- Comprar algo que sabías que era robado.
- No informar de los desperfectos que hayas podido provocar accidentalmente a un coche aparcado.
- Tomar drogas (marihuana o hachís).
- Oponerse violentamente a agentes de la policía.
- Mentir en tu propio interés personal.
- Evitar pagar el billete en algún transporte público.
- Engañar en el pago de los impuestos, si se puede.

Unos breves comentarios:

1. Los niveles de permisividad no están correlacionados con la gravedad del comportamiento. Nadie discutirá que es más grave, se mire de donde se mire, la eutanasia, por ejemplo, que el hecho de «no informar de los desperfectos que se hayan podido provocar accidentalmente a un coche aparcado». Sin embargo la eutanasia es justificada en mayor proporción (aún así de forma minoritaria) que darle un topetazo a un coche y no informar al perjudicado. La explicación, además del hecho arriba reseñado de que se es más laxo con la ética privada que con la pública —aunque se puede discutir si la eutanasia responde a la ética privada—, la explicación decimos, hay que verla, a nuestro juicio, simplemente, en el hecho de que mientras la eutanasia es un acto que concierne menos a los jóvenes, un desperfecto en el coche forma parte de su vida cotidiana. Y la ética, para muchos jóvenes, es la ética de todos los días, allí donde pueda provocar alguna distorsión en su vida cotidiana.

2. Esta tendencia a justificar en menor grado la moral pública que la privada, el hecho de ser más laxo con la moral de los grandes principios y más estricto con la moral de lo cotidiano (aún asumiendo lo arriesgado de tal distinción que haría fruncir el ceño a más de un moralista) se ha mantenido a lo largo de los últimos diez años en la juventud española. Cabría, no obstante anotar las siguientes variaciones y diferencias:

2.1. Ha aumentado, últimamente, entre los jóvenes la tolerancia y permisividad en lo referente a asuntos económicos. Así en el

engaño a la hora del pago de los impuestos, no pagar en un autobús público, en la aceptación de un soborno etc. Pedro González Blasco señala, comentando estos datos, que «hoy se ve “menos mal” o se acepta como “más normal” hacer “lo que sea” para procurarse dinero, posición y placer»<sup>13</sup>.

- 2.2. En el ámbito de la moral más privada las cosas son algo más complejas. Aumenta la tolerancia y permisividad ante las relaciones sexuales entre jóvenes, así como ante el aborto (especialmente en los mayores entre los jóvenes, apuntándose ligeramente un cambio de tendencia en los más jóvenes entre los jóvenes). También aumenta la tolerancia y la permisividad ante la eutanasia, pero se es más rigorista, en 1989 respecto a 1981, a la hora de justificar el divorcio y ante el hecho de que «hombres y mujeres casados tengan una aventura fuera del matrimonio». Nosotros interpretamos estos datos en el sentido de una cada vez mayor liberalidad en las relaciones sexuales, mientras no haya un compromiso adquirido, al par que un mayor rigor una vez formalizada la relación. Con esto se pretende aliar la más absoluta libertad en las relaciones interindividuales mientras se da una soterrada demanda de referentes en las pautas de comportamiento en los adultos o, si se prefiere, una demanda de modelos referenciales.

## 6.º *Inmediatez y presentismo*

Es la imposibilidad, o gran dificultad, de diferir en el futuro el logro de sus ansias, deseos, proyectos (no necesariamente tematizados). Es, también, la gran dificultad de situarse en su futuro. Su vida se centra en el hoy y aquí, y toda proyección futura tendrá solamente sentido en tanto venga a ayudarles, a ser útil, para su vida actual. Lo que se entronca muy bien con su lectura del más allá religioso. En efecto, les importa el más allá religioso (pero liberado de las cargas condenatorias, como el infierno en el que creen el 16% de jóvenes españoles) pero para dar algún tipo de sentido y salida a su inmediatez y empirismo. La apertura a lo metaempírico —¿trascendencia?— la necesitan para el más acá. Creen en el más allá, pero para su vida aquí, para el más acá.

Nosotros interpretamos este auge y prevalencia del presentismo en la situación estructural en la que se encuentran estos jóvenes, como hemos señalado en los dos primeros puntos del apartado primero de este trabajo

---

<sup>13</sup> En *Jóvenes españoles 89*, o.c. p. 112.

(son muchos en un momento en el que el mercado de trabajo es escaso), por un lado, y en la ausencia de proyectos holistas, sistemas de legitimación globales, por el otro.

### 7.º *La impronta de lo cotidiano y de las relaciones personales*

Es la consecuencia ineludible de lo anterior. Solo interesa lo que es útil en la vida cotidiana, y en ella la relación personalizada. Lo que más valoran los jóvenes de hoy en día es, sencillamente, la amistad, la relación personal, la convivencia y gratuidad de la relación (especialmente a medida que esta se va haciendo, en la generalidad de las relaciones, menos gratuita, más «interesada»). Es una juventud deseosa de relaciones (pero no necesariamente que estas entrañen compromisos, máxime si suponen una obligación prolongada), juventud con necesidad —y dificultad— de comunicación, extrovertida hacia los otros aunque esto no excluya, cada vez más, una cierta desconfianza en los demás que, lógicamente, se hace mayor con los culturalmente más alejados<sup>14</sup>.

Se entiende, en este contexto, que la familia sea un valor en alza (aún cuando se difiera cada vez más el momento de crear la propia) y que la fidelidad en la pareja aparezca como el factor más importante para el éxito en el matrimonio. El 74% de los jóvenes españoles así lo señalan, porcentaje superior al de los que señalan como muy importante, el «mutuo aprecio y respeto» (68%), la «comprensión y tolerancia» (64%) etc. (En «Jóvenes españoles», p. 229).

---

<sup>14</sup> Los problemas de racismo, xenofobia, todavía, no tienen entre la juventud española la extensión que parece darse en otros lugares. Según pudimos leer en *Le Figaro Magazine* del 21 de septiembre de 1991, p. 54, donde se hacían eco de una Encuesta de Sofres realizada entre el 23 y 27 de agosto del mismo año, el político J. M. Le Pen aparece, para el conjunto de los franceses, como la personalidad pública que «propone las soluciones más satisfactorias al problema de la inmigración». Pero, en el marco de este trabajo, lo más significativo a señalar es que son los jóvenes de 18 a 24 los que en más alta proporción aprueban las iniciativas y propuestas de Le Pen. Ciertamente en España no se da, todavía, el porcentaje de inmigrantes que tiene Francia, y el franquismo está demasiado cercano para que personalidades como Le Pen, y su movimiento, se instauren con fuerza entre nosotros. Pero los que llevamos varios años estudiando el universo cultural de los jóvenes, constatamos, que los niveles de intolerancia y segregacionismo, todavía escasos en valores absolutos, están aumentando. Así la intolerancia vecinal —«les molestaría tenerlos como vecinos»— ha subido de un 5% a un 7% entre los jóvenes vascos, para con la gente de otra raza, en solo cuatro años, de 1986 a 1990. Sube también un punto, del 3% al 4%, la intolerancia vecinal para con los trabajadores inmigrantes, pasa del 23 al 34% para con las personas que tengan antecedentes penales, del 30% al 46% para con los drogadictos etc. Y así sin excepción alguna para todos los colectivos puestos a su consideración. Ver *Jóvenes Vascos 1990*, o.c. p. 543.



### 3. Rasgos dominantes de la religiosidad de los jóvenes españoles

Es bien sabido lo difícil que resulta delimitar cual es el campo específico de lo religioso. No vamos a entrar aquí en este debate que ha sido tratado en otros lugares<sup>15</sup>. Nosotros desde nuestros primeros trabajos hemos seguido la distinción practicada por Dobbelaere entre una definición exclusiva y excluyente de la religión de otra inclusiva<sup>16</sup>. Una definición exclusiva privilegiaría la autoadscripción religiosa y los aspectos más institucionales de la pertenencia religiosa. Es lo que fundamentalmente tiene en cuenta J. Stoetzel al comentar los resultados de la Encuesta Europea de Valores de 1981<sup>17</sup>. Pero es posible adoptar otra dimensión de la religión cual es su aspecto más existencial, funcional, no sustantivo que Fox, siguiendo a Geertz, delimita como todos los «powerful, pervasive and long lasting moods»<sup>18</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente apartado del texto, distinguiremos dos niveles. En un primer momento presentaremos algunos datos básicos de los siguientes aspectos de la religiosidad del joven español: la práctica religiosa, el nivel de creencias, el asociacionismo religioso, la dimensión existencial de lo religioso, y la actitud ante la Iglesia. Después nos interrogaremos sobre algunos factores relacionados con los diferentes niveles de los parámetros socio-religiosos arriba presentados, dejando para el apartado siguiente la enumeración de algunas claves de interpretación y análisis.

#### 3.A. Algunos datos de los parámetros socio-religiosos relevantes

(Salvo indicación contraria todos los datos que presentamos están extraídos del Informe «Jóvenes Españoles 1990»).

Respecto de *la práctica religiosa* cabe decir que, aún teniendo en cuenta las limitaciones que conllevan, las series estadísticas sobre las prácticas religiosas (medidas como asistencia a la Iglesia con exclusión de bodas, bautizos y funerales, luego prácticamente la asistencia a la eucaristía dominical) muestran un continuado descenso en la práctica religiosa hasta el año 1984, aproximadamente. Asimismo el alejamiento to-

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, D. HERVIEU-LEGER, «Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse», en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n.º 63.1, 1987, pp. 11-30.

<sup>16</sup> Ver, publicado por R. REZSOHAZY y J. KERKHOFS, *L'univers des belges. Valeurs anciennes et valeurs nouvelles dans les années 80*, ed. Ciaco, Louvain la Neuve, 1984, pp. 69-70.

<sup>17</sup> *¿Qué pensamos los europeos?*, ed. Mapfre 1982, pp. 93 y ss.

<sup>18</sup> Citado por DOBBELAERE en *L'univers des belges*, o. p. 69.

tal —no ir nunca a la Iglesia— habría seguido un aumento constante y generalizado. Por contra, como puede comprobarse a la lectura de la Tabla 1, la práctica religiosa semanal el año 1989 es similar a la de 1984 y el alejamiento completo es menor en 1989 al que encontramos el año 1984, situándose en los niveles de 1981. Parece, pues, producirse un cierto estancamiento y clarificación en la práctica religiosa, lo que —aunque con niveles de práctica diferentes— parece darse también en otros países europeos<sup>19</sup>.

Tabla 1

**Evolucion de la práctica religiosa de los jóvenes españoles (porcentajes)**

	Edades					
	1960 Varones	1968 15-29	1975 15-25	1981 18-24	1984 15-24	1989 15-24
Van todos los domingos	42,6	53	25,3	23	17	18
No van nunca	10,1	15	23,2	40	47	40
N	1.214	1.931	2.642	543	3.943	4.548

Fuentes: Ver «Jóvenes españoles», p. 257.

Un aspecto particularmente interesante es constatar, también, el aumento de la práctica religiosa «con ocasión de determinadas fiestas concretas, “así como” una vez al año». Nuestra hipótesis en este sentido, además de abundar en lo que otros han señalado sobre el «ocaso de la civilización parroquial»<sup>20</sup> es que estamos asistiendo a una forma de práctica

<sup>19</sup> Ver Y. LAMBERT, para Francia en «Retour ou recul du religieux chez les jeunes?», en *L'Année Sociologique*, 1988, p. 55. También Y. LAMBERT en «La religión y la recomposition du symbolique chez les jeunes Français», en *Social Compass* 38(4), 1991, pp. 366-368. Para Bélgica *Jeunes et religiosité*, de Liliane VOYÉ y Jean REMY, en *La Belgique et ses dieux*, Cabay, Louvain la Neuve, 1985, p. 285. Para el conjunto europeo solamente podemos presentar, actualmente, los resultados de la Encuesta del European Value System Study Group de 1981, pues los datos del «survey» de 1991 todavía no podemos publicarlos. Para los de 1981 nos remitimos al trabajo de S. HARDING y D. PHILLIPS con M. FOGARTY, *Contrasting Values in Western Europe*, MacMillan Press, London 1986, p. 42. He aquí algunas cifras sobre los porcentajes de jóvenes entre los 18 y 24 que dicen «no ir nunca a la Iglesia», en diferentes países europeos: Francia (63%), Gran Bretaña (59%), Dinamarca (53%), Holanda (44%), Bélgica (41%), España (40%), Alemania Occidental (31%), Italia (26%), Irlanda del Norte (20%), Eire (5%).

<sup>20</sup> Así J. GONZÁLEZ ANLEO en *Vida Nueva*, noviembre de 1988, p. 33, en España. Datos que se confirman en la obra de GONZÁLEZ BLASCO y GONZÁLEZ ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María. Ed S.M. Madrid 1992, p. 68. Para Francia puede leerse de D. HERVIEU-LEGER et F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme?*, Ed. du

religiosa más evenemencial, más ligada a un momento o circunstancia concretos, a fechas determinadas —la fiesta de la localidad, por ejemplo— que nos hace pensar en una puesta en valor de determinados aspectos de la religiosidad popular, que sirven, también, como elementos de autoidentificación colectivos (ir a misa en la fiesta local, asistir a tal romería tradicional, participar en determinada travesía de carácter lúdico-religioso, concentraciones de jóvenes con ocasión de terminar el curso escolar, etc.). El 20% de jóvenes españoles manifiestan que su práctica religiosa presenta esas características.

Los niveles de *las creencias religiosas* los presentamos en Tabla 2 reproducción —con una ligera variante— de una de tablas que presentamos en «Jóvenes españoles 1990».

Tabla 2

### Creencias religiosas de los jóvenes españoles en relación a otros jóvenes europeos

Creencia	Edad						
	España 89 18-24	España 84 18-24	España 81 18-24	Irlanda 81 18-24	Bélgica 81 18-24	Francia 85 15-25	Europa 81 - 30 años
Dios	71	71	78	92	72	43	61
Vida después de la muerte	42	42	44	67	33	—	38
Alma	48	50	52	73	45	—	49
Demonio	18	17	21	44	14	—	19
Infierno	16	15	20	39	12	—	—
Cielo	32	27	34	71	25	—	—
Pecado	38	36	41	80	39	—	46
Dios personal	46	45	41	61	—	—	—
Espíritu o fuerza vital	27	29	32	21	—	—	—
No sabe	18	16	16	15	—	—	—
Ni espíritu, ni Dios, ni fuerza vital	9	10	7	2	—	—	—

Fuentes: En «Jóvenes Españoles» o.c. p. 268.

El nivel de creencias de los jóvenes españoles es, ligeramente, superior al de la media de los jóvenes europeos, pero entre estos hay notables diferencias. Entre los propios jóvenes españoles lo más importante es

Cerf, París 1986, el primer capítulo, cuya conclusión titulan las autoras *La fin de la civilisation paroissiale*.

constatar que el nivel de creencias desciende en los últimos años para estabilizarse alrededor del año 1984 (los datos de la Encuesta del EVSSG de 1990, para España, confirman los obtenidos en «Jóvenes Españoles 89»)<sup>21</sup>. Es la creencia en Dios la más extendida, pero ya desciende notablemente cuando se trata de «creer en un Dios personal». En este tipo de cuestiones es donde más se nota la ausencia de investigaciones centradas en el aspecto religioso, pues habría posibilidad de cuestionarios más amplios que permitieran perfilar más las preguntas. ¿Qué supone Dios tanto para los que dicen creer en Dios como para los que dicen que no creen? ¿Quién es Dios para ellos?<sup>22</sup>.

Por lo demás cabe anotar el escaso porcentaje de jóvenes que dicen creer en el demonio y en el infierno, como ya hemos señalado más arriba. Esto hay que relacionarlo con la importancia concedida a la vida cotidiana. Lo que vaya a pasar después de la muerte no es «rentable», «útil» —máxime si adopta las formas de una condena eterna, que suena a caduco. Pero además si ya la propia Iglesia Católica, en su mensaje cotidiano, ha arrinconado el principio de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», la vieja lógica de la salvación se derrumba totalmente. De ahí, entre otras razones, que la práctica de la confesión sea casi inexistente en los jóvenes (y en los no tan jóvenes).

Anotemos para terminar este epígrafe que la creencia en la reencarnación adquiere relieves importantes entre los jóvenes. Así entre los jóvenes vascos (no se introdujo el ítem en la encuesta «Jóvenes españoles») hay un 20% que dicen creer en la reencarnación, cuando los que

<sup>21</sup> Ver ANDRÉS ORIZO, *Los nuevos valores de los españoles*, o.c. p. 117.

<sup>22</sup> En nuestro último Informe sobre la juventud vasca, quisimos indagar algo más estas cuestiones. Se les presentaba una serie de frases y se les preguntaba (sin limitación de respuestas) cual o cuales respondían mejor al Dios en el que ellos creían. He aquí los resultados. «Para mí Dios no existe» (13%); «Yo paso de Dios» (4%); «No sé si existe o no, pero no tengo motivos para creer en él» (29%); «Creo en Dios revelado en Jesucristo y su evangelio» (16%); «Dios es algo superior que creó todo y de quien depende todo» (24%); «Dios en nuestro Padre bondadoso que nos cuida y nos ama» (12%); «Dios es el Juez Supremo, de él dependemos y el nos juzgará» (7%). En el mismo cuestionario les presentábamos una serie de afirmaciones sobre la figura de Jesucristo, y les pedíamos que entre ellas escogieran la que mejor expresara lo que Jesucristo supone para él mismo (una sola respuesta). He aquí las respuestas que conseguimos en el conjunto de jóvenes vascos: para el 23% Jesucristo es el «Hijo de Dios que murió por salvarnos», para el 18% es «Dios hecho hombre, resucitado y presente y actuante entre nosotros»; para el 35%, Jesucristo es «un personaje histórico extraordinario, un gran líder religioso, revolucionario en su sociedad y en su época, pero no es Dios». Para el 11% «es un mito, no creo que realmente existiera», en fin para el 12% «no supone nada en mi vida, simplemente lo ignoro». Parece claro que la socialización religiosa, en un país que hasta hace 30 años arrojaba los más elevados valores en los parámetros socio-religiosos católicos, tiene una más que escasa incidencia en la población juvenil.

dicen creer en la «resurrección de los muertos» se sitúa en el 19%<sup>23</sup>, y ambos ítems estaban situados en la misma pregunta y el de la reencarnación inmediatamente después del de la resurrección de los muertos. Esto quiere decir dos cosas: por un lado, como ya señalaran Stoetzel y Harding<sup>24</sup>, comentando los resultados de la Encuesta Europea de Valores de 1981 que se trata de una introducción de nuevas creencias en el campo religioso europeo, indicador de una demanda no satisfecha por las ofertas de las confesiones religiosas tradicionalmente implantadas en el Viejo Continente. Pero, y es la segunda observación a realizar, la capacidad de socialización religiosa de la Iglesia católica entre los jóvenes españoles es muy escasa. Véase la Tabla 3 que, pensamos, es suficientemente clara y no requiere mayores comentarios.

Tabla 3

**¿Dónde se dicen las cosas más importantes para orientarse en la vida?  
(En porcentajes\*)**

	En general	En cuanto a interpretación del mundo	En cuestiones de trabajo y estudios	En la vida cotidiana
En casa, en la familia	57	23	28	48
Entre amigos	41	31	26	44
En los libros	20	28	12	9
En prensa, radio y televisión	21	34	14	12
Centros de enseñanza (profesores)	14	14	47	5
Partidos Políticos	7	16	4	4
En la Iglesia (sacerdote, parroquia, obispo)	7	16	2	7
En ningún sitio	9	8	7	8
En otro sitio	—	—	—	—
N.S./N.C.	3	4	5	8

\* Respuestas múltiples.

Fuente: «Jóvenes españoles» o.c. p. 302.

El asociacionismo es particularmente escaso entre los jóvenes españoles, por término medio inferior al de los jóvenes europeos, aunque el *asociacionismo religioso* es el que agrupa el mayor porcentaje de jóvenes (5% para el conjunto español), después de los clubs y asociaciones

<sup>23</sup> En *Jóvenes Vascos 1990*, o.c. pp. 382 y ss.

<sup>24</sup> STOETZEL, *¿Qué pensamos los europeos?*, o.c. pp. 102-103, Harding et alí, o.c. pp. 46-50.

de signo deportivo, y en idéntica proporción a la de los jóvenes asociados en «grupos educativos y culturales», así como en grupos de «scouts, guías, clubs juveniles etc.», y en proporciones netamente superiores a la de los jóvenes asociados en grupos políticos o sindicales (en proporciones rondando el 1%), pero también a los jóvenes asociados en grupos ecologistas, por la defensa de la naturaleza etc., que, como hemos visto más arriba, son los que aparecen como los valores en alza, y en algunos casos, cabe pensar, que como referentes holísticos para toda una generación. Sin embargo, todavía, la Iglesia Católica, en gran parte a través de sus propios Centros Educativos, regentados por diferentes Ordenes religiosas, pero también, en sus estructuras diocesanas, sin olvidar recientemente la fuerza del asociacionismo de orientación religiosa en algunas universidades, tiene una, relativamente importante, capacidad de convocatoria entre los jóvenes. Otra cosa muy distinta es su capacidad de socialización y el tenor de esta última (dónde se sitúan los acentos, dónde las lagunas).

Detengámonos un momento en la *religiosidad existencial*. Un indicador, que nosotros juzgamos válido a diferencia de otros<sup>25</sup>, y que proviene del Estudio de Valores de 1981, y que, tras diversos debates, se logró mantener en el cuestionario de 1990, es el que dice así: «Tienes momentos de oración, meditación o contemplación o de algo parecido». Hay un 44% de jóvenes españoles que responden afirmativamente a esta cuestión. Conviene recordar aquí que el porcentaje de practicantes regulares está en el 19% de los jóvenes españoles, que los asociados en organismos de signo religioso son el 5%, que si bien los creyentes en un Dios personal conforman el 45%, los que dicen creer «Dios revelado en Jesucristo y su evangelio» son el 16% (entre los jóvenes vascos esta vez). Realizados, con detalle, los cruces estadísticos pertinentes (ver «Jóvenes Españoles», pp. 283-290) donde analizamos esta cuestión y otras referidas al sentido y significado de la vida, concluimos que entre la religiosidad institucionalizada y la de carácter más existencial hay, ciertamente, una correlación positiva clara, pero no un solapamiento total. De hecho hay un 18% de jóvenes que aún autoposicionándose como «ateos» dicen «tener momentos de oración, contemplación, meditación etc.». Es entre los jóvenes que calificaríamos de «católicos sociológicos» donde se da el

---

<sup>25</sup> Así, por ejemplo, J. SUTTER plantea sus dudas a esta cuestión, como pertinentemente religiosa, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 61.2, Avril-Juin 1986, p. 194). En nuestra opinión Sutter se limita a una definición sustantiva de lo religioso. Además trabaja con una traducción francesa de la pregunta que no nos parece adecuada. El texto inglés habla de *contemplation*, traducido lógicamente —por ANDRÉS ORIZO— al castellano por *contemplación*, pero no sabemos porqué han traducido al francés por *recueillement*.

más bajo nivel de religiosidad existencial. Pensamos que esta forma de religiosidad, no necesariamente ligada a las formas de las confesiones religiosas tradicionales —aunque no en contraposición con ellas— debe estudiarse con más detalle en el futuro. Así se constata que «la religiosidad existencial está más fuertemente presente en el campo intelectual, y cuanto más elevado sea el nivel intelectual, mayor es la presencia entre los jóvenes de este modo de religiosidad» (En «Jóvenes españoles», p. 285).

En la Tabla 4 presentamos la evolución de los jóvenes españoles en sus niveles de confianza hacia determinadas instituciones. Es un indicador de la *actitud ante la Iglesia* como institución y asociada a otras instituciones.

Tabla 4

**Evolución de los porcentajes de jóvenes de 18 a 24 años que dicen tener mucha y bastante confianza en diferentes instituciones**

	1981	1984	1989	Diferencias entre 1989-81
Prensa	45	40	43	- 2
Policía	45	34	39	- 6
Fuerzas Armadas	43	30	29	- 14
Sistema de leyes y códigos	36	40	38	+ 2
Sistema de enseñanza	35	41	44	+ 9
Parlamento del Estado	34	37	32	- 2
Parlamento autónomo	—	30	32	+ 2*
Iglesia	29	28	33	+ 4

\* Centre 1989 y 1984.

Fuente.: «Jóvenes españoles 1990» o.c. p. 291.

Tres principales constataciones tras la lectura de la Tabla 4. 1.<sup>a</sup>: Uno de cada tres jóvenes españoles dicen tener «mucha» o «bastante» confianza en la Iglesia, luego dos de cada tres «escasa» o «nula». 2.<sup>a</sup>: Los niveles de confianza en la Iglesia, que los años 1981 y 1984 arrojan, comparativamente hablando con los niveles de confianza en otras instancias, los niveles más bajos, el año 1989 se sitúan a la par de varias instituciones: las de signo marcadamente político, y las Fuerzas Armadas, y 3.<sup>a</sup> constatación, el nivel de confianza en la Iglesia ha subido 4 puntos cuando la generalidad de las instituciones pierden puntos (con la notable excepción del Sistema de Enseñanza). Pero este «juego» de porcentajes que de todos modos no hay que infravalorar, pues permite situar la percep-

ción social que tiene los jóvenes de determinadas instituciones —poco nos dice de la demanda explícita o implícita de los jóvenes hacia las Iglesias, tampoco nos dice de qué están hablando cuando hablan de Iglesia— si de la Iglesia universal, si de la Iglesia del Vaticano, si de la Iglesia local, si de los movimientos de iglesia en las Iglesias etc. En estos campos, brevemente, apuntaríamos los siguientes datos y un comentario global:

- Para el 27% de jóvenes españoles la Iglesia está dando respuesta adecuada a las necesidades espirituales del hombre de hoy (50%, responde que no y el 22% no se pronuncia), mientras que solamente el 16% piensa que responde adecuadamente a los problemas sociales (80% responde que no y el 23% no se pronuncian). Ahora bien, este juicio severo a la acción concreta de la Iglesia no hay que entenderlo como una «invitación» o lectura de que la Iglesia deba limitarse al ámbito estrictamente espiritual. En la Encuesta Europea de Valores y en el Informe español podemos leer que el 74% de los jóvenes españoles estiman apropiado que las iglesias hablen sobre «los problemas del Tercer Mundo», el 70% sobre «la discriminación racial», el 53% sobre la eutanasia, el 50% sobre el aborto etc., hasta llegar al punto mínimo de aprobación o aquiescencia de los jóvenes a que la Iglesia se pronuncie: 17% solamente aprueban que las iglesias hablen sobre la política del Gobierno<sup>26</sup>. Parece, pues, claro que no hay rechazo a que la Iglesia se pronuncie sobre una serie de temas. Los jóvenes no dicen que las iglesias deban encerrarse en las sacristías. Pero tampoco están de acuerdo con la forma y contenidos de lo que dice y, recuérdese la Tabla 3 de este trabajo, no es precisamente en la Iglesia donde encuentran mayor orientación y ayuda para orientarse en la vida (afirmación que también es válida para los autodenominados «católicos practicantes». Ver «Jov. Españoles», p. 303).
- Los jóvenes cuando hablan de Iglesia parece que se refieren a la Iglesia Universal más que a la Iglesia particular de su diócesis o de su entorno más inmediato. De hecho en nuestro último trabajo sobre los jóvenes vascos hemos llevado a cabo la distinción entre la Iglesia universal y la Iglesia local, la propia Iglesia Vasca, y los resultados son muy divergentes, manifestando un mayor nivel de confianza en la Iglesia local que el expresado hacia la Iglesia Uni-

---

<sup>26</sup> Para ambos conjuntos de datos, ver *Jóvenes Españoles*, o.c. pp. 298 y ss. y ANDRÉS ORIZO, *Los nuevos valores de los españoles*, o.c. p. 131, respectivamente.



versal. En ese estudio sosteníamos como hipótesis de base que «los jóvenes sintiéndose más cercanos a lo próximo (y conociéndolo más fidedignamente, añadiríamos ahora) no ven en la Iglesia vasca la imagen y representación social de la Iglesia del poder, del dinero, del fasto, de la intolerancia etc., que muchas veces se da de la Iglesia en general»<sup>27</sup>.

- En ese mismo trabajo sobre los jóvenes vascos sosteníamos, en nuestras conclusiones, que «la Iglesia es, cada vez más, vista y requerida como espacio de libertad, de intimidad, de no competitividad y sobre todo de gratuidad». Pensamos que es en ese sentido hacia el que se está decantando la demanda social juvenil sobre las iglesias, y más en general su relación con el ámbito de lo religioso. Volveremos a este punto en el apartado final de este trabajo.
- La hipótesis anterior no se aplica de forma similar a todo el conjunto juvenil. Respecto de la actitud hacia la Iglesia distinguiríamos tres tipos de jóvenes:
  1. los más próximos a ella, a los que se les aplicaría, de forma principal, las líneas anteriores. Y aún entre ellos cabría hacer una subdivisión, extremadamente importante: por un lado los más afines a una Iglesia y religión de orden sensitivo y emocional, con fuerte acento en lo psicológico, que buscan en las Iglesias espacios de no competitividad, de refugio incluso. Por el otro aquellos que ponen el acento en los aspectos más «sociales» de la fe cristiana, y que sin renunciar a los aspectos arriba mentados, ponen más el acento en temas relacionados con el pacifismo (especialmente en el País Vasco), la acogida a los más necesitados, la desigualdad social y racial etc. Yo situaría aquí a no más del 15% de la juventud española.
  2. la gran mayoría la conforman los que «pasan» de la Iglesia y que tienen hacia ella una actitud entre indiferente y un tanto negativa en sintonía con la tónica dominante, hasta hace poco, en la mayoría de los medios de comunicación españoles.
  3. un tercer núcleo, muy reducido —entre el 5% y 10% como máximo— claramente hostil hacia la Iglesia Católica pero con esquemas periclitados —teología de la muerte de Dios— y que siguen atacando a una Iglesia que, en gran medida, ya no existe más que en la memoria colectiva de los... adultos. (Este tercer grupo es, particularmente, notable en el País Vasco).

---

<sup>27</sup> Ver *Jóvenes Vascos 1990*, o.c. p. 445.

### 3.B. *Factores relacionados con los diferentes niveles de los Parámetros socio-religiosos*

En este epígrafe vamos a presentar, sucintamente, algunos factores que se correlacionan con los diferentes niveles socio-religiosos a los que nos hemos referido en el epígrafe anterior.

Respecto de la *edad*, cabe decir que, aunque todavía sea cierto que los menos jóvenes (21 a 24 años) dan índices de religiosidad más bajos que los más jóvenes (los de 15 a 18 años), las diferencias entre ellos se van haciendo cada vez menores. Lo mismo cabe decir —y de forma más rotunda— de las diferencias en razón del *sexo*. Todavía las mujeres dan índices de religiosidad más elevados que los hombres, pero las diferencias se van acortando. En algunos parámetros, como en el de la práctica religiosa, mientras que el descenso de la misma en los chicos se ha detenido, cuando no ha cambiado de sentido, en las chicas, este descenso no se ha interrumpido totalmente, aunque sí el alejamiento total de la práctica religiosa. Consideraciones similares cabría hacer en las creencias religiosas, donde las diferencias en razón del sexo se están acortando.

Los parámetros socio-religiosos son más elevados en las poblaciones pequeñas que en las grandes urbes, pero las regiones socio-culturales (o las autonomías) pueden explicar más que el *tamaño poblacional*.

En general la pertenencia a las clases sociales altas se correlaciona positivamente con los más elevados parámetros socio-religiosos, pero aquí también hay grandes diferencias según las diferentes regiones socio-culturales. Así, por ejemplo, en la Catalunya actual la práctica religiosa es más elevada entre las clases populares que entre la burguesía, así como el alejamiento de toda práctica religiosa es más elevado entre la burguesía en comparación con la de las clases bajas<sup>28</sup>. Por contra, si nos referimos a otro territorio de muy distinta historia socio-religiosa, como Navarra, constatamos un desdibujamiento de las tesis unilaterales (cuanto más alta es la clase social, más altos los parámetros socio-religiosos, y la contraria: cuanto más baja es la clase social, más bajos son los parámetros religiosos). En efecto, la autoadscripción religiosa del joven navarro (estadísticamente muy correlacionada con los parámetros socio-religiosos de la práctica, creencias, asociacionismo.. etc.) es más elevada en el estrato social «medio» y «medio-alto» para descender, y situarse en el mismo nivel, tanto en el estrato social «bajo» como en el estrato social «alto». Por contra la autoadscripción de jóvenes en la denominación de

---

<sup>28</sup> Ricard ROMERO DE TEJADA y colaboradores en *Estudi sociologic de la Joventut de Catalunya*, Instituto Gallup. Ed. Generalitat de Catalunya. Direcció General de Joventut. Barcelona 1985, p. 147.

«ateos» aumenta a medida que ascendemos en el estrato social<sup>29</sup>. Este es un ejemplo claro de que, solamente el estudio de las unidades socio-culturales, a lo largo de la historia, puede dar cuenta de los datos socio-religiosos.

La tesis de que a mayor *nivel de estudios* los parámetros socio-religioso son más bajos no se cumple en las investigaciones que estoy manejando. La realidad es más compleja. Así los jóvenes que están en los cursos terminales de Universidad presentan niveles de creencias religiosas más elevados que los que están en el primer ciclo universitario (Magisterio, Turismo, Enfermería, Trabajador Social etc). Asimismo la autodenominación religiosa como «ateos» es superior entre los jóvenes que solamente tienen estudios primarios que los que tienen estudios universitarios de rango superior *incluso controlando la edad*. No se puede, en consecuencia sostener la idea del joven católico como el menos instruido y el que menos estudios tiene, especialmente entre los universitarios, aunque sigue siendo exacto que los autodenominados ateos leen más prensa y libros que los autodenominados católicos practicantes si nos atenemos al conjunto juvenil español.

La relación entre el *posicionamiento político* y los parámetros socio-religiosos sigue la tónica dominante de las últimas décadas, aunque se observan cambios tendenciales. Ciertamente los jóvenes, cuanto más a la derecha se posicionan, más altos parámetros de religiosidad dan. Pero en este terreno, y de forma creciente, las excepciones dejan de ser excepcionales. Hay altos porcentajes de jóvenes autoposicionados en la extrema izquierda que se dicen creyentes. Pero insistimos: la correlación positiva entre parámetros religiosos y «ser de derechas» es neta. Nuestra hipótesis apunta, principalmente, a la propia actitud defensiva y a contracorriente de la Iglesia —y su jerarquía— desde la reforma protestante hasta nuestros días hacia todo lo novedoso que los hombres y las mujeres iban generando en el ámbito de la cultura, de las formas políticas y organizativas de la sociedad, etc.

El *factor familiar*, aunque no ha sido convenientemente estudiado todavía entre nosotros, pensamos que es clave importante a la hora de explicar los datos socio-religiosos<sup>30</sup>. Ciertamente allí donde hay una so-

---

<sup>29</sup> G. HUALDE y colaboradores en la *La situación de los Jóvenes de Navarra. II.ª Encuesta sobre la Juventud de Navarra*. Fundación Bartolomé de Carranza. Pamplona 1987, capítulo VII. En el estudio de *Los jóvenes navarros 91. III Encuesta sobre la juventud de Navarra*, también de la Fundación Bartolomé de Carranza, los resultados son algo diferentes, pero la escala utilizada para la clase social es más confusa, «burguesía industrial y comercial» en el punto superior y «madre soltera (?), parados y pensionistas(?)» en el inferior. Pamplona 1992, p. 107.

<sup>30</sup> Faltan estudios que comparen los datos socio-religiosos de los jóvenes con los de sus propios padres. Para ello no basta con preguntar a los jóvenes acerca de la religiosidad de sus padres —lo que hacemos en nuestras encuestas con algún indicador indirecto, como el grado de

cialización religiosa los parámetros socio-religiosos de los hijos son, estadísticamente hablando, superiores a los de las familias donde esta socialización es escasa o nula. En este punto son ya muchos los autores que han reflexionado sobre la importancia del descenso en los niveles de religiosidad de las madres, que hasta hace pocos años han sido los principales agentes de socialización religiosa (o de trasmisión de la fe si se habla en clave teológica)<sup>31</sup>.

Anotemos, por último, la *red escolar* en la que han cursado, o están cursando, sus estudios, bien si se trata de un «centro público», o bien un centro «privado religioso» o «privado no religioso». Aquí también se constata una correlación importante, aunque no tan elevada como en el factor familiar (que además puede ser antecedente, pues algunos padres pueden enviar a sus hijos a centros de orientación religiosa, precisamente por su orientación religiosa, aunque este factor no suele ser el primero a la hora de optar por una u otra red escolar para sus hijos). Los jóvenes que han realizado *todos* sus estudios en centros «privados religiosos» son los que más elevados parámetros socio-religiosos ofrecen, pero no son los que cursan sus estudios en centros «públicos» los que dan los valores más bajos sino, sea los que estudian en centros «privados no religiosos» sea los que han pasado de centros «privados religiosos» a otros centros. En cualquier caso, la impronta de la red escolar a la hora de la socialización —no solamente la religiosa— aún no apareciendo como uno de los factores más importantes —véase una vez más la Tabla 3 de este trabajo— está siendo cada vez más notable.

#### 4. Reflexiones finales

Al termino de este trabajo vamos a ofrecer algunos elementos interpretativos, entendidos como espacios analíticos que, pensamos, deben ser tenidos en cuenta para una comprensión, más en profundidad, de los datos arriba ofrecidos.

1. Ciertamente, volviendo a Mannheim, solo la vivencia de experiencias comunes puede producir situaciones generacionales. Pero esto no

---

compenetración religiosa entre padres e hijos, en los estudios de juventud, o si han sido educados religiosamente en casa, en los estudios sobre valores— sino que hay que hacer directamente las preguntas a los propios padres. Es lo que realiza, por ejemplo, el profesor R. REZSOHAZY en *La religión des jeunes* en el colectivo «La Belgique et ses dieux». Cabay, Recherches Sociologiques. Louvain la Neuve, 1985, p. 278.

<sup>31</sup> Por ejemplo Juan GONZÁLEZ ANLEO en su artículo «Los jóvenes y la religión lighth» en *Cuadernos de Realidades Sociales* 29/30, enero de 1987.

quiere decir que todos la vivan de la misma manera. En efecto, como señalan Remy y Zylberberg «Youths do not exist as a univocal, biological, social or cultural category capable of serving as comparative schema in space or in time»<sup>32</sup>. Si hablamos de la religiosidad de los jóvenes, en un momento y espacio determinados, es evidente que procedemos a generalizaciones, por lo demás inevitables. En el caso español hay, por lo menos, un aspecto central a tener en cuenta a la hora de hablar de la religiosidad juvenil. Aún dentro de un telón de fondo común, cual es la realidad española en su conjunto, dentro del Estado español, la realidad de las comunidades autónomas, más allá de ser una división administrativa refleja, en más de un caso, diferencias importantes en el ámbito de las relaciones Iglesia-sociedad, o más simplemente, la forma como la religiosidad es asumida por las gentes de las diversas comunidades autónomas y las evoluciones que se han dado, recientemente, en estos campos. Nuestra hipótesis que esperamos haber probado en el Informe Jóvenes Españoles<sup>33</sup>, señala que la «región socio-cultural» —por seguir con la terminología, ya clásica, de Boulard y Remy— es más discriminante y explicativa que muchos factores estructurales básicos como la clase social, el status ocupacional, el hábitat, etc. e incluso, en no pocos casos, más explicativo que la edad y el sexo, a la hora de comprender los datos socio-religiosos.

2. Pero dentro de cada región socio-cultural la realización de tipologías de jóvenes, en base a parámetros socio-religiosos, además de permitir afinar el análisis, nos descubre la variopinta realidad juvenil en relación con lo religioso. Es lo que realizamos en el caso vasco mediante una Análisis Factorial de Correspondencias Múltiples, procediendo después a una clusterización<sup>34</sup>. Así llegamos a seis grupos de jóvenes en relación a su religio-

---

<sup>32</sup> *Social Compass*, 38 (4), 1991, p. 342.

<sup>33</sup> Ver en concreto el apartado 6, titulado *El dato autonómico*, o.c. pp. 304-310. En el caso vasco, que es el que más hemos analizado, hemos tenido ocasión de estudiar, con más detalle, cómo ha sido el proceso de secularización, y cuales los factores propios al País Vasco. Así hemos podido constatar que en los treinta últimos años el País Vasco ha pasado de ser una zona en la que los emigrantes aumentaban sus parámetros socio-religiosos respecto de sus cifras en sus lugares de origen, a una situación en la que los hijos de esos emigrantes, en la actualidad, presentan cifras de religiosidad superiores a las de los autóctonos. Solo el estudio de los movimientos sociales (especialmente en su dimensión cultural) en el País Vasco y sus relaciones con la Iglesia-Institución pueden dar cuenta de este fenómeno, propio al País Vasco (Cf: nuestros capítulos sobre la religiosidad juvenil en *Juventud Vasca 1986* y *Jóvenes vascos 1990*. También en el Informe Vasco sobre la Encuesta Europea de Valores en el capítulo sobre el dato religioso nos referimos a este punto. Cf: *Euskalerría en la Encuesta Europea de Valores*).

<sup>34</sup> Para la construcción del Análisis Factorial de Correspondencias Múltiples nos hemos servido de 25 variables activas con 96 modalidades diferentes, todas de signo religioso (auto-

sidad que definimos como «Católicos transcendentales» (21% de los jóvenes), Agnósticos (10%), «No creyentes» (22%), «Católicos immanentistas» (13%), «Increyentes e Indiferentes» (13%) y, por último, los que he denominado «Católicos sociológicos» o «Católicos nominales» (21%).

3. Aunque hay una correlación positiva entre las prácticas religiosas y las creencias en un análisis sincrónico, cuando este se vuelve diacrónico tal correlación desaparece. Así mientras el descenso en la práctica religiosa dominical —ir a misa— está descendiendo, los niveles de creencias religiosas se mantiene e incluso aumentan. Este hecho, entre otros, apunta a la necesidad de distinguir la desafección institucional de lo religioso de la pérdida de los valores religiosos. Los datos estadísticos miden la primera dimensión —que además es la más fácil de controlar— pero olvidan la segunda, ciertamente más difícil de medir científicamente. Pero el descenso en las prácticas religiosas, y en general en la religiosidad institucionalizada, hay que enmarcarlo en:

- a) La demanda de una religiosidad más simbólica que normativista. Más religión y menos ética (aunque como veremos más adelante no hay divorcio entre ambas).
- b) La práctica religiosa ha estado tradicionalmente ligada a cierto control social. Hoy este control ha desaparecido por completo en España.
- c) La propia Iglesia Católica, después del Concilio Vaticano II, a través de sus principales agentes de pastoral —los sacerdotes— no han valorado suficientemente, y mucho menos privilegiado, la práctica religiosa.
- d) La lógica del tiempo a la que hacíamos referencia en el 2 apartado de este trabajo: la dimensión del domingo en la sociedad actual no tiene nada que ver con la de la sociedad tradicional. El domingo sigue siendo para muchos jóvenes ocasión de descanso, pero no necesariamente del trabajo de la semana cuanto de las fiestas nocturnas del viernes y sábado.

4. El papel de la iglesia-institución es complejo en la sociedad española en sus relaciones con los jóvenes. Por un lado, parece claro que lo que dice la Iglesia resulta de escaso interés para los jóvenes y que la capacidad de la Iglesia, no digamos para socializar a los jóvenes, sino incluso para conectar con sus inquietudes es, también, escaso. Hay como un divorcio entre los centros de interés de los jóvenes —¿solamente de

---

posicionamiento religioso, creencias religiosas, actitudes ante la Iglesia, religiosidad existencial, imagen de Dios y de Jesucristo etc.) y de 9 variables pasivas (o de posición) con otras 47 modalidades. Para el detalle, véase *Jóvenes vascos 1990, o.c.* pp. 414-441.

los jóvenes?— y los temas de los que habla la Iglesia. En gran parte, como ya muchos han señalado, debido al carácter holista del discurso de la Iglesia que choca de frente con el inmediatismo e individualismo de los jóvenes<sup>35</sup>. Pero junto a ello no hay que olvidar lo que acabamos de señalar en el epígrafe anterior: una Iglesia muy preocupada por determinadas normas morales (especialmente en los ámbitos de la sexualidad y de la defensa de la no intervención en la vida física: aborto, eutanasias etc.), y con grandes dificultades para responder a las demandas de sentido, demandas simbólicas de nuevos grupos de referencia, por parte de los jóvenes.

En efecto, este es el otro lado de la moneda. Es la «chance» de la Iglesia, en un momento en el que puede ser más libre que nunca, pues cada vez menos entrelazada con los poderes establecidos, para ofertar un discurso y una estructura de solidaridad, de gratuidad, de libertad en una sociedad cada vez más competitiva, cada vez más agresiva y cada vez más mediatizada por el dinero. Pensamos que desde la perspectiva juvenil —y no tan juvenil, en muchos casos— ello exige, al menos:

- a) aceptar entrar en la sociedad como un interlocutor entre otros interlocutores, sin la pretensión de ser el poseedor de la única verdad.
- b) una aceptación real de la mujer en la estructura eclesial para que pueda ejercer las mismas funciones del hombre, sin excepción.
- c) abandonar la estructura gerontocrática de la jerarquía eclesial, estableciendo nombramientos episcopales y papales, temporales.
- d) superar la situación de casi ghetto en el que se encuentra la cultura católica española donde, por dar un botón de muestra, sus publicaciones se distribuyen en librerías diocesanas —a las que sólo acuden sacerdotes y religiosas y algún que otro seglar— con ausencia casi total de publicaciones de la Iglesia oficial en las librerías comerciales.

5. La tesis de la pérdida de la impronta de la dimensión religiosa en la vida de los ciudadanos españoles, luego también en la de los jóvenes, exige no pocas matizaciones<sup>36</sup>. En términos clásicos en la sociología empírica diríamos que si entendemos la variable religiosa como variable a explicar, en efecto, lo religioso es calificado, por la gran mayoría de los

---

<sup>35</sup> Ver, por ejemplo, J. H. SCHLEGEL, «Croyances et savoirs religieuses des jeunes», en *Esprit*, septiembre de 1988, p. 46. También de la revista *Esprit*, abril-mayo de 1986, Gerard DEFOIS, «L'Eglise catholique est-elle capable d'imagination?», p. 247.

<sup>36</sup> Ver P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO en *Religión y Sociedad en la España de los 90*, o.c. capítulo 6.º, pp. 111-121.

jóvenes españoles, como algo que se sitúa en la indiferencia, lo que no tiene interés, lo irrelevante en sus vidas etc. Así la dimensión religiosa es poco valorada por los jóvenes españoles como cualidad importante a desarrollar en los niños. Tampoco es considerado como requisito importante a la hora de seleccionar el futuro «partenaire» matrimonial. Otros aspectos son considerados, por los jóvenes, más importantes que la dimensión religiosa. Por ejemplo, en la educación de los niños, los buenos modales, el sentido de la responsabilidad, la cortesía y pulcritud, el gusto por el trabajo, la paciencia etc. Y a la hora de decidirse por el compañero/a de su vida, el que tenga carácter agradable, el atractivo físico, la inteligencia, la posición económica, entre otros, se sitúan en el «ranking» de prioridades muy por encima de la dimensión religiosa.

Pero si tratamos de ver, en esos mismos jóvenes, cuales son las consecuencias, en el ámbito comportamental, en razón de su autodenominación religiosa, y en general en razón de sus parámetros socio-religiosos, entonces descubrimos la gran importancia del «factor religioso» —siguiendo la terminología de Lenski— como elemento discriminante, apareciendo, en más de un campo, como uno de los factores más predictores<sup>37</sup>. Aún controlando la edad, el joven autodenominado «católico practicante» —que, insistimos, se correlaciona positivamente con los parámetros socio-religiosos de práctica, creencias religiosas, actitudes favorables hacia la Iglesia, religiosidad existencial etc.— justifica en menor grado que el autodenominado «ateo» comportamientos tales como «evitar pagar el billete en un autobús público», «aceptar un soborno», «comprar algo sabiendo que es robado», «oponerse violentamente a los agentes del orden», «emborracharse», «tomar drogas», «el suicidio», «relaciones sexuales entre menores de edad» etc, etc. Y si analizamos la secuencia completa de «católico practicante» hasta «ateo», pasando por «católico no muy practicante», «católico no practicante» e «indiferente» la correlación estadística es perfecta: el nivel de permisividad aumenta a medida que nos alejamos de los

---

<sup>37</sup> Permítasenos citar aquí algunos trabajos nuestros en otro campo, el de la drogadicción juvenil, donde hemos introducido el factor religioso como elemento explicativo de los diferentes niveles de consumo de las drogas ilegales así como del tabaco y alcohol, y que avalan lo que señalamos. Así en J. ELZO *Los jóvenes y su relación con las drogas*. Servicio central de publicaciones del Gobierno Vasco. Vitoria. Gasteiz, 1989, en particular las pp. 25-36. Más recientemente en otro trabajo nuestro, todavía no publicado, y que presentamos en el XVI Congreso Internacional de Escuelas de Trabajo Social en Washington en julio de 1992, titulado *Los valores en toxicómanos escolares*, ofrecemos un Análisis Discriminante, predictor de diferentes niveles de consumo de cannabis entre escolares de Enseñanzas Medias de la ciudad de San Sebastián, resultando ser el factor religioso el que mayor poder de discriminación presenta, entre una serie de factores que, en los análisis de tablas bivariantes, habían arrojado fuertes correlaciones con el consumo del cannabis.



parámetros socio-religiosos. ¿Estamos ante subculturas distintas en razón de la autoadscripción religiosa? No lo pensamos, aunque el fondo común de valores al que hace referencia Y. Lambert<sup>38</sup>, aún siendo también aplicable al caso español, no lo es tanto como en la sociedad francesa. Y lo es mucho menos en la sociedad vasca.

6. Un valor puede ser entendido como un criterio de acción social al cual se adhiere la persona y de la que resultan niveles de justificabilidad diversos, según los tipos de acciones considerados. Es lo que acabamos de considerar en el punto anterior, donde hemos señalado la importancia del factor religioso. Pero hay otra acepción del término valor en sociología que se refiere a aquello que es juzgado importante por las personas, sea como objetivo final a alcanzar o como procedimiento estimado importante para lograr determinados objetivos. (Es la conocida distinción de Rokeach entre valores finales y valores instrumentales). Si nos referimos ahora a esta acepción del término valor —«eso» que consideran los jóvenes importante en sus vidas— y lo relacionamos con sus parámetros socio-religiosos constatamos que la valencia religiosa mantiene, también, su importancia aunque no en todos los campos. En la Tabla 5 ofrecemos unos datos referidos a los jóvenes vascos, esta vez.

Tabla 5  
Consideran muy importante en su vida (en porcentajes)

	Católico practicante	Católico no muy practicante	Católico no practicante	Indiferente	Ateo	Creyente pero no de una Rel. determinada	Todos
Trabajo	62	62	60	54	63	64	60
Familia	87	87	82	61	66	72	78
Amigos y Conocidos	60	55	55	54	56	64	55
T. Libre	31	32	44	45	54	41	41
Política	4	1	4	4	10	9	4
Religión	24	5	3	—	3	—	6
N	116	187	235	144	72	55	825

Fuente: Trabajo de campo enero 1992. Jóvenes Vascos de 15 a 30 años. Tabla inédita. Elaboración personal.

<sup>38</sup> «Une plate-forme minimale de valeurs collectives de base (democratie pluraliste, droits de l'homme —a los que añade más adelante— la prise de conscience écologique», en *La religion et la recomposition du symbolique chez les jeunes Français* en *Social Compass* 38 (4), 1991, pp. 360-361.

Obsérvese que en el ámbito del valor trabajo no se dan apenas diferencias en razón de los parámetros religiosos. Tampoco en el ámbito de la importancia concedida a amigos y conocidos. Por contra los jóvenes con elevadas valencias religiosas valoran principalmente la familia, mientras que los jóvenes no creyentes valorizan más que los creyentes la disponibilidad para el tiempo libre así como el campo político. Allí donde sea aplicada la escala de valores de R. Inglehart (valores materialistas y postmaterialistas) se constata que los jóvenes «más religiosos» se destacan por su mayor presencia en la elección de los valores materialistas —«mantener el orden», «luchar contra la subida de los precios»— mientras que los menos creyentes se destacan en los valores más post —materialistas— «dar a la gente más voz en las decisiones del Gobierno», «proteger la libertad de expresión»<sup>39</sup>. La profundización en la relación entre el ámbito de los valores dominantes de la juventud, y el de sus valencias religiosas, nos parece un campo de análisis sumamente fértil para estudiar la implicación de lo religioso en el universo nómico del joven de hoy, así como para detectar, de facto, cuales son los dominios en los que la socialización religiosa «marca» al joven religioso, lo que viene a decir que es un indicador, aunque indirecto sumamente válido, de cuales sean los valores que las Iglesias estimen dominantes y prioritarios para transmitir a la sociedad de hoy.

---

<sup>39</sup> Dos pares de datos: el 41% de los jóvenes autodenominados «católicos-practicantes» valoran como objetivo importante a conseguir «mantener el orden». Esta cifra desciende al 12% entre los autodenominados ateos. Por contra entre los primeros encontramos un 56% que consideran objetivo importante a conseguir la protección de la libertad de expresión mientras que entre los «ateos» esta cifra sube al 75%. Estos datos, no utilizados en el Informe *Jóvenes vascos*, luego no publicados hasta este momento, provienen del trabajo de campo realizado en enero y febrero de 1990 con una muestra de 2.282 jóvenes vascos en edades comprendidas entre los 15 y 29 años, y que sirvió de base al Informe reiteradas veces señalado en estas páginas.

## EL DERECHO A VIVIR EL MORIR

Pedro Garín

El enunciado de este artículo es traducido por nuestra sociedad como derecho de la persona a morir con dignidad.

Este derecho lo reclama el Congreso Mundial de Enfermería en sus conclusiones, recientemente celebrado en Madrid (*El País*, 26 de junio de 1993, 25).

Nadie pone en duda, sea creyente o no creyente, que debe respetarse dicho derecho.

Esta constatación social en el enunciado, no la encontramos en su concepción (el sentido de la vida), cuyo enfoque está condicionado a las doctrinas filosóficas y políticas dominantes.

Si vamos a la historia, observaremos la evolución conceptual de este derecho. Desde la «muerte dulce», entendido lo «dulce» como lo más «bello» posible, contrapuesto a lo feo (valores estéticos) en la cultura griega, hasta el presente: «el derecho de la persona a morir con dignidad» (valores éticos), entendido como un derecho de la persona a disponer *erga omnes* de su propia vida y, por ende, de su muerte (Magno A., *Eutanasia. Profili canonistici e civilisti per una soluzione del problema*. Ed. Cenaculo Albertino. Bologna (1988), 14 y ss.).

Adentrándome en esta película de la vida real, brotan muchos interrogantes, pues comprobamos que no podemos prescindir de los diversos sujetos actores íntimamente involucrados (el enfermo, que es el protagonista, alrededor del cual gira la historia, el personal sanitario, la familia, la sociedad) y sus respectivos factores concomitantes endógenos y exógenos (v.g., creencias, dolores insoportables, enfermedad incurable, fase terminal, problemas económicos, sociales, etc.).

Este dato (la imposibilidad de prescindir de los sujetos y factores concomitantes) nos conduce a pensar que no debemos permanecer en el terreno de lo abstracto.

Más, por otra parte, en orden a una respuesta digna del caso concreto, se impone previamente la leal y sincera aceptación de los valores éticos, que tienen la virtualidad de crear actitudes universales, válidas para todas las situaciones particulares (Vidal M., *Moral Fundamental I*. Madrid (1990), 414 y ss.).

Creemos que esta imposición nace del mismo enunciado, que transciende el campo de lo jurídico y exige internarnos en el mundo de la axiología; es decir, en el mundo de lo ético y religioso.

### **El derecho del hombre a disponer de su propia vida**

Opinamos que esta tesis: el derecho de la persona *in se ipsum*, postulado de la ideología liberal, es la que subyace en los movimientos en pro de la *legalización* de la eutanasia.

Ejemplo confirmatorio de esta opinión lo encontramos en las manifestaciones de D. Ramón Sampredo, tetrapléjico: «cada uno debe hacer con su vida lo que quiera. Creo en el derecho a decidir mi muerte cuando quiera y yo lo quiero ahora» (*El País*, 10 de julio de 1993, 26).

En virtud de este derecho, en algunos países (Estado de California) se practica el sistema conocido del *testamento vital*, por el que una persona, en la previsión de encontrarse en un futuro en tales condiciones, suscribe un documento, en el que declara conscientemente que se somete a la práctica de la eutanasia, eximiendo de toda responsabilidad al que lo practica o en que en tales circunstancias se suspenda el tratamiento, cuando no exista esperanza de vida (Lega, *Manuale de bioética e deontología médica*. Ed. Giuffrè. Milano (1991), 280).

Este deseo se ha hecho realidad en Holanda, antes por la vía de los hechos (la admisibilidad práctica) (*Eutanasia*, Ed. Paulinas (1993), 26), ahora por la vía legal, poniendo como exigencia la petición expresa de muerte por parte del paciente (*ABC*, 31 de julio (1993), 61): *la eutanasia solicitada*.

Más aún, en Suecia, al menos por parte de Asuntos Sociales, se tiende a instaurar el derecho de permitir a los médicos interrumpir el mantenimiento artificial de la vida de pacientes irrecuperables o la de recién nacidos con malformaciones irreversibles: *la eutanasia impuesta* (*El País*, 29 de mayo, 1991).

En Inglaterra, este permiso se obtuvo por la vía judicial (Sala de la Familiar de la High Court), interrumpiendo la alimentación artificial del joven de 21 años, Tony Bland, que se encontraba en coma (*El País*, 20 de noviembre, 1992, 30).

Otros, sin llegar a exigir su legalización, alzan sus voces en pro de la *despenalización*: no debe sancionarse a aquel que *por piedad* provoca la muerte del paciente: *la eutanasia involuntaria*.

Leemos en nuestros medios de información que en el Estado de Michigan se instauró en febrero de este año la ley del suicidio: ayudar a morir a los enfermos (*El País*, 18 de agosto (1993), 15).

Esta tendencia a la despenalización la vemos plasmada en nuestro proyecto del Código penal, en cuanto se intenta a *atemperar* notablemente la *pena* a quien «causara o cooperase activamente con actos necesarios a la muerte de otro, por la petición de éste, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que hubiera conducido necesariamente a su muerte, o que produjera graves padecimientos permanentes y difíciles de soportar» (lib. IV, art. 149, n.º 4).

Estas voces se dejan sentir en el Consejo de Europa, a través de la Comisión de Salud del Parlamento Europeo, que, por el momento, no han sido legalmente aceptadas por el Parlamento (Lega, *o.c.*, 299 y ss.).

El Card. Martini, haciéndose eco de este rechazo, afirma que las leyes no pueden ser «licencias de muerte» (*Viaggio nel Vocabolario de l'Etica*. Ed. Piemme. Milano (1993), 102).

### La eutanasia solicitada

¿El hombre tiene derecho a disponer de la vida a su arbitrio?

¿La acción más digna de la persona, llegado a esta última etapa de su vida, sometida a dolores insoportables, es el de pedir (exigir) la muerte?

Desde nuestra creencia, nuestra respuesta es negativa, en cuanto partimos que el hombre no es dueño de la vida, sino un administrador sometido a la soberanía de Dios (Haering, *Etica médica*. Ed. Paoline. Roma (1972), 119).

La vida es un don de Dios, por lo que nadie puede pedir la propia occisión a otros. Dicha petición constituye «el rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor hacia ellos mismos». Se trata, por lo tanto, de una violación de la ley divina (Instr. de la Doctrina de la Fe, «Donum vitae» (1987), n.ºs 4 y 5; Declaración de la Doctrina de la Fe, «Iura et bona» de euthanasia (1980), en EV., 7, 355-357).

Dejando, por el momento, nuestras creencias, nos preguntamos: ¿de la lectura de la Constitución española podemos deducir su posible legalidad? ¿Es posible constitucionalmente su despenalización en determinadas circunstancias?

El constitucionalista prof. Alzaga, comentando el artículo 15: «Todos (se refiere a las personas) tienen derecho a la vida y a la integridad física

y moral», se pregunta si «de la constitucionalización del derecho a la vida se puede colegir la existencia de un derecho al suicidio o debe, antes al contrario, deducirse la obligación del Estado a prohibirlo».

«Lo cierto es que de la redacción de este precepto constitucional el bien que se intenta proteger jurídicamente es el “derecho a la vida”, sin que ello afecte a la anómala voluntad de morir» (*Const., Esp. de 1978*. Ed. Foro. Madrid (1978), 185).

A la luz de este comentario lo que expresamente se deduce es la protección jurídica del derecho a la vida frente a terceros, e, implícitamente, dado el silencio constitucional: «sin que ello afecte a la anómala voluntad de morir» su posible admisión, bien legalizándola, bien despenalizándola, quedando, en última instancia, la decisión legal en manos de la supuesta aprobación por parte de la mayoría social de las Cortes Generales (*la ética del consenso*).

Creemos que esta ventana abierta contrasta con el actual Código penal, que considera el suicidio como conducta ilícita, y por eso se castiga penalmente la inducción y el auxilio al suicidio (art. 409).

Confesamos, no obstante, que la sentencia del Tribunal Constitucional del 27 de junio de 1990 (caso, la alimentación forzosa a los huelguistas de hambre de los Grapo) refrenda el comentario del prof. Alzaga. «El derecho fundamental a la vida, en cuanto derecho subjetivo —leemos en la sentencia— da a sus titulares la posibilidad de recabar el amparo judicial frente a los ataques de terceros, sin contar para ello con la voluntad de sus titulares.» «Tiene, por consiguiente, el derecho a la vida un contenido de protección positiva que impide configurarlo como un derecho de libertad que incluya el derecho a la propia muerte» (*La Ley* (T. 1990-4), 18).

La sentencia nos dice que la ley no prohíbe (no existe en nuestro ordenamiento una regulación legal del supuesto) que el sujeto se prive de la vida propia. Esa disposición de su propia muerte constituye una manifestación del «*agere licere*».

Según parece, el Juzgado de Primera Instancia de Barcelona mantiene el mismo argumento del Tribunal Constitucional (*El País*, 9 de julio de 1993, 30).

Ahora bien, la eutanasia exige la intervención de un agente externo al paciente, por lo que, a tenor de la sentencia citada, el amparo constitucional para «vencer la resistencia que se oponga a la voluntad de morir» carece de fundamento legal.

Si el legislador accediera a dicha voluntad vulneraría el contenido esencial del derecho garantizado en su artículo 15 CE.

Hacemos nuestras las manifestaciones del portavoz de la Asociación Profesional de la Magistratura, Sr. A. Calderón: «La Constitución contempla en su artículo 15 el derecho a la vida. La vida es un valor protegido por

el Estado y autorizar la petición de este señor (se refiere al Sr. Sampedro) sería un precedente *peligrosísimo* (el subrayado es nuestro), pues el Estado no está facultado para privar de la vida a ningún ciudadano aún en las circunstancias más precarias» (*El País*, 18 de julio de 1993, 20).

Comprendemos, en consecuencia, que se afirme el derecho a la vida frente a la limitación de la voluntad a morir.

Aceptando el silencio constitucional al respecto y la inexistencia de una regulación legal del supuesto, se lee en la citada sentencia que el hecho de privarse el sujeto de su propia vida es una manifestación del «agere licere».

¿Es admisible que la disposición de la vida y, consecuentemente, de la muerte, por parte del hombre, quede anclado en la esfera de la moral?

Todos sabemos que el mundo del derecho tiene su existencia en la esfera relacional, por lo que la afirmación de mi derecho es legítima en tanto y en cuanto no lesione el derecho de los demás.

Somos del parecer que si hay algún derecho que implica una inevitable responsabilidad «versus» la humanidad es el derecho que tratamos (Haering, *o.c.*, 28).

Consideramos que el derecho de vivir y el derecho de morir es un derecho que se proyecta en la sociedad y compromete a la misma, por lo que la sociedad y sus instituciones no pueden ni deben permanecer al margen del ejercicio de este derecho.

El hombre, nos enseña Sto. Tomás, es parte de la comunidad, y, por lo tanto, todo lo que es él pertenece a la sociedad (II-II, q. 64, a. 5). El Vaticano II nos indica que el hombre «no es un elemento anónimo de la ciudad humana» (GS., n.º 14).

La sociedad, en consecuencia, está comprometida frente al pretendido derecho del hombre a la vida. No puede sustraerse al deber de protegerse a sí misma, porque a la larga su permisividad conllevaría a su propia negación existencial. Si la sociedad hiciese dejación de este deber, firmaría su sentencia de muerte.

No cabe, por ello, disociación entre este pretendido interés de la persona y el interés social. Lo que daña a la persona, daña a la sociedad y viceversa, pues toda vida humana es vida coexistente (existencia compartida). Como explica Zubiri «Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en cuanto vivientes» (*El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado histórico*, filosófico en Nat., Hist., Dios. Madrid (1944), 434).

Por eso Sto. Tomás afirma que el suicidio es una injuria a la comunidad (*o.c.*) y la Iglesia considera delito la eutanasia (GS. n.º 27) y sostiene que su implantación, además de una violación divina, es un atentado contra la humanidad: la destrucción de la misma sociedad (*o.c.*, en EV., 7, 354-357).

Su legalización son cesiones a la violencia, ofensas al derecho e injusticias contra la persona y, por ende, contra la sociedad (*Catecismo*, n.º 2.277).

La sociedad se protege a sí misma buscando los cauces, a través de sus instituciones, que hagan realidad la vida personal; es decir, todo lo que el hombre necesita para llevar una vida dignamente humana (GS. n.º 26), pues no debemos olvidar que el principio, sujeto y fin de toda institución social es la persona humana (GS. n.º 25). El ser humano —formula Kant— ha de ser tratado como fin en sí mismo, nunca como medio.

La realización de esa vida personal la consigue el hombre en sus relaciones reguladas por normas que respeten la dignidad de toda persona y sus derechos inviolables.

La fuerza del derecho está en la bondad de sus leyes, en el bien común que las leyes deben perseguir y conservar (Martini, *o.c.*, 102). Está —dice el mismo Cicerón— en la bondad, en el amor fraterno, como fruto de la recta razón, de la que emerge la ley inmutable, universal, válida para todos los tiempos, la cual manda las acciones rectas y prohíbe las contrarias (*De re Publica*, 3, 33).

Una ley que legitime o tolere la pretensión de una persona a morir, pierde la razón de su existencia, pues, en realidad, socaba la dignidad de la persona (art. 10 CE) y anula sus derechos de modo definitivo.

La vida, en su dimensión objetiva, dice el Tribunal Constitucional es «un valor superior del ordenamiento jurídico constitucional» y «supuesto ontológico sin el que los restantes derechos no tendrían existencia posible» (STC. 53/1985).

## La libertad

¿Impedir el ejercicio de este derecho no es un atentado a la libertad de la persona, constitucionalmente reconocida como derecho de la persona (art. 1, 1 CE) y una violación de lo preceptuado en el artículo 9, 2 CE?

La sentencia citada del Tribunal Constitucional nos indica que el contenido del derecho a la vida no se configura como un derecho de libertad que incluya el derecho a la propia muerte, por lo que desde la perspectiva del bien que se intenta jurídicamente proteger (la vida frente a terceros), la oposición a la voluntad de morir no implica la vulneración del derecho fundamental de la libertad.

Aceptando la parte expositiva y decisiva de la sentencia (se trata de defender el valor de la vida frente a terceros), creemos que el auténtico fundamento humano de la libertad está íntimamente unido al de la responsabilidad ante la naturaleza, que nos hace ver no sólo la repercusión



social del valor de la vida, sino también su incidencia negativa a nivel personal, pues, como señala el mismo Tribunal, la vida es el supuesto ontológico de la existencia de los restantes derechos, entre ellos, el derecho a la libertad (art. 17, 1 CE).

Por ello, no entendemos que el pretendido derecho a morir no afecte a bienes constitucionales («Voto particular del Sr. Leguina Villa», *o.c.*, 22-23).

Creemos que el derecho a la vida en su dimensión humana se encuentra indisolublemente unido a la dignidad de la persona, pues es inconcebible una dignidad humana sin la plena existencia física, por lo que ésta tiene el carácter de la inviolabilidad (art. 18 CE).

En la medida en que la vida quede a merced del sujeto que la posee, la dignidad personal se degrada, haciendo inalcanzables los objetivos de la paz social y de la estabilidad del orden político (art. 10 CE).

### *El uso honesto de la libertad*

El Tribunal Constitucional nos dice que el uso de la libertad es para conseguir *lo lícito legal*, supuesto que este «lícito legal», añadimos por nuestra parte, se asiente en esos valores éticos válidos para todas las situaciones particulares.

Una cultura de la legalidad debe enraizarse en un profundo «ethos» personal y social. Las leyes deben respetarse no sólo por su valor formal o por las sanciones que conllevan su inobservancia (si así sucediera, entraríamos en el puro legalismo), sino también, y, sobre todo, por su valor y significado *intrínseco*, por su capacidad de representar los ideales y fines de la colectividad (Martini, *o.c.*, 100-102), que no puede ser otros que el desarrollo integral de la persona (legitimidad material).

«La ley, si es ella puramente humana —nos dice Setién— no puede ser el principio fundante del orden ético, ya que ella misma está postulando unos principios metajurídicos de legitimación» («Valores éticos para el actual momento cultural vasco», en el *BOD*, abril, n.º 500, (1993), 535 y ss.).

Esta exigencia de reclamar tales principios metajurídicos nace del hecho de que «*omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur*» (Sto. Tomás, *Summ. Theol.* I-II, q. 95, a. 2).

Esta transcendencia del derecho como hecho, hace que el derecho, sin perder su carácter existencial, no pueda reducirse jamás a una realidad, por así decirlo, material e inmediata del orden sociológico (legitimidad formal).

Hecha esta observación, es verdad que la libertad, en cuanto estructura de la persona, es ilimitada: el hombre es libre de aceptar o aniquilar la vida. No cabría hablar de libertad si se negara a la persona la posible elección de lo opuesto.

Mas tan cierto es también que desde dentro de esa libertad nacen unas libertades limitadas en el orden operativo, que brotan del centro de la personalidad: «*no todo lo que puede hacerse, se debe hacer*». Zubiri nos dirá que la libertad humana es una libertad «encarnada» («El hombre, realidad personal». *Revista de Occidente I* (1962), 21).

*Puede hacerse* —ser— si el hombre es conceptuado como objeto de laboratorio (una máquina de relojería), cuyo desguace está al servicio de parciales intereses, ajenos a su propia dignidad. En esta dinámica todo es posible (si Dios no existe todo es posible, lo dijo Dostoyevski).

*No debe hacerse* —deber ser— (a beneficio personal y ajeno), si consideramos que el hombre es el fin de la creación, y entonces no es posible atribuir a la naturaleza, si de verdad queremos respetarla, nuestros particulares intereses, valorados «éticamente» bajo el plisma de la mera subjetividad.

Desde la óptica trascendente (el Dios que nos crea y nos ama), la libertad del hombre está en función de hacer «nuevas todas las cosas» (libertad para). La persona se encuentra implantada en el ser (en la vida) para realizarse. «En el designio de Dios —enseña Pablo VI— todo hombre está llamado a desarrollarse, porque cada vida es una vocación» (*Populorum progressio*, n.º 15). Esta llamada es obediencia a la naturaleza, pues, la personalidad no nace, se hace.

La presencia de esta llamada a la plena realización de sí mismo, constante y dinámicamente abierta al futuro, exige no encerrarse en circuitos de valores totalmente subjetivos, que nos llevaría a vaciar nuestra libertad de toda su dignidad («En busca del verdadero rostro del hombre. Carta pastoral de Cuaresma», 1987, en el *BOD*, marzo (1987), 153 y ss.).

El modo de realizarse el hombre es haciendo el Bien.

El Bien («bonitas entis»), al que el hombre es llamado, es una realidad ontológica previa a toda opción personal, que se impone por sí mismo. Ninguno, por lo tanto, incluida la voz de las mayorías, tiene libertad para *denominar* bien (el homicidio) o lo que es mal (privación del bien) o viceversa.

El bien o el mal se fundamentan en la ley moral objetiva, descrita por Cicerón como «razón suprema escondida pero real en la naturaleza» (*De leg.* 1, 6).

En esta ley se revela un orden objetivo (supraindividual) de valores, intrínseco a la persona humana, que vincula en conciencia al hombre —a todo hombre— en su actuación libre y responsable. Este orden de valores, en virtud de su connotación personalista se impone por sí sólo y frente a todos; por lo que no puede ser *manipulado* por ninguna

intervención (poder) humana, en cuanto es anterior y superior a dicho poder.

Este orden de valores (el bien, el amor, la justicia, etc.) se concreta, en el espacio y tiempo, en el respeto de los derechos-deberes fundamentales humanos, definibles como «exigencias ínsitas en el ser humano y derivadas del mismo, que se ponen ante la conciencia como obligatorias de ser legalmente reconocidas y tuteladas» (AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, I. Univ. Lateranense. Roma (1988), 8 y ss.).

Uno de esos valores es el valor de la vida (la vida en sí) reconocido por el mismo Tribunal Constitucional como «valor superior del ordenamiento jurídico constitucional» y «supuesto ontológico sin el que los restantes derechos no tendrían existencia posible».

Es un valor que se impone por sí mismo, en virtud de una exigencia objetiva, si en realidad pretendemos una vida auténtica y plenamente humana.

Por ello, no comprendemos que en nombre de la libertad se considere como bien jurídicamente a proteger la solicitud de la eutanasia (*El País*, 18 de julio, 1993, 20), ni que pueda ser objeto de un compromiso nominal, en que el valor de la vida sea vivido como algo producido por el hombre, transformable y, en cierta manera, relativo.

Entre las libertades que brotan de la libertad está para el creyente la libertad (liberadora) para aceptar el hecho de que la vida natural no tiene derecho en sí misma, sino en Dios. La libertad dada al hombre en la vida natural, la libertad para la muerte, sufre *un abuso*, (un uso deshonesto) cuando no se la emplea con fe en Dios (Bonhoeffer D., *Ética*. Ed. Estela. Barcelona (1968), 115-120).

## La libertad religiosa

No negamos que entre los valores éticos de rango universal, consideremos el derecho de la persona a su libertad en lo religioso. Derecho que se consagra en la Constitución (art. 16, 1).

Si bien el fundamento del derecho a la vida y el derecho a la libertad religiosa es el mismo: *la dignidad de la persona humana*, no debemos olvidar que el derecho a la libertad religiosa no es un derecho ilimitado, como se desprende de su objeto: «inmunidad de coacción que tiene la persona en materia religiosa en lo civil y social frente a toda potestad humana».

El Tribunal Constitucional reconoce que la libertad ideológica no se agota en una dimensión interna del derecho, sino que comprende una dimensión *externa* del «agere licere».

Dada esta dimensión externa del «agere licere», ésta queda garantizada constitucionalmente, sin más limitaciones que las necesarias para el mantenimiento del orden público protegido por la ley (art. 16, 1 CE).

La Declaración conciliar «Dignitatis humanae» nos pone también como límite del derecho a la libertad religiosa el «orden público». Mas, por evitar toda arbitrariedad conceptual del término «orden público», juzgó pertinente señalar el contenido del mismo: «el derecho a tutelar los derechos de los demás, el derecho a promover la honesta paz pública y el derecho a la custodia de la moralidad pública». (n.º 7).

La defensa de tales derechos (parte fundamental del bien común) es necesaria para la existencia misma de la sociedad.

A tenor de esta clarificación conciliar, creemos que podemos aplicar al caso lo afirmado por los Obispos españoles, referente a la legalización del aborto: «(...) el inviolable respeto a toda vida humana es un principio fundamental que debe ser legalmente salvaguardado. Una sociedad en la que el derecho a la vida no está legítimamente protegido es una sociedad *intrínsecamente* (el subrayado es nuestro) amenazada. Por ello, aun siendo verdad que el legislador no está obligado siempre a penalizar toda infracción moral, es deber suyo, en razón del bien común la defensa y protección de toda vida humana» (Comisión permanente. Nota 13).

Opinamos que dentro de este contexto cabe interpretar el artículo 31 del Código deontológico médico (31 de marzo de 1993), en el que se establece que el médico respetará la libertad del enfermo, persuadiéndole que deponga su conducta; mas, llegado al caso límite, aplicará previo requerimiento judicial, la imprescindible asistencia médica.

En la guía europea de ética médica y conducta profesional de los médicos (diciembre de 1982), refiriéndose al acto suicida, se afirma que la obligación del médico es ayudarle y prestarle asistencia necesaria, sobre todo, cuando el suicida ha perdido completa lucidez. El médico no está obligado a respetar las razones (v.g., las religiosas) del suicida.

En parecidos términos se manifiesta con respecto a los huelguistas del hambre: Cuando aparecen signos de perturbación mental, juristas, moralistas y médicos interrogados retienen que el médico deba socorrer e intervenir inmediatamente (*Documenti di deontologia y ética médica*. Ed. Pauline. Milano (1985), 71).

Todas estas citas revelan que ese pretendido derecho del hombre a decidir cuando y cómo quiere morir en nombre de una pretendida libertad (incluida la religiosa) sobrepasa su legitimidad frente al derecho cierto de la vida, por lo que en lugar de afirmar un derecho, tenemos que hablar de un *abuso* de derecho (un uso deshonesto), en cuyo caso el derecho a la libertad pierde su relevancia jurídica (Dabin J., *Le droit subjetif*. París (1952), 268-304).

## El acto humano

Al margen de nuestras reflexiones jurídicas, éticas y religiosas, nos detenemos en los elementos configuradores del acto humano.

Consideramos necesario preguntarnos si una persona en tales condiciones penosas goza de conciencia y libertad para tomar tal decisión. ¿Podemos afirmar que existe un acto consciente y libre?

La Declaración de la Doctrina de la Fe nos pone en guardia al decir que las súplicas de los enfermos no deben entenderse como expresiones de una *verdadera voluntad de morir* (el subrayado es nuestro) (o.c. EV., 7, 357) ¿Por qué?

No debemos olvidar que todo acto humano exige discernimiento (*valoración*) de lo que se va a elegir (*autodeterminación*).

¿Cabe esta autodeterminación en el titular de este pretendido derecho, cuando se encuentra psíquicamente incapacitado de realizar una valoración de su decisión?

Creemos que este interrogante es válido también en el supuesto del *testamento vital*, entendido como mandato hecho a una persona para que acabe con la propia vida en caso de estar gravemente enfermo, impedido o con fuertes dolores.

¿Es que el hombre lo que pensó y quiso en un tiempo de bonanza física y mental, no puede cambiar de parecer en el momento del ocaso de sus días? ¿Se puede dictaminar la voluntad del enfermo en esa fase aguda?

¿No experimentamos el vertiginoso y constante cambio mental de nuestra sociedad, de forma que lo que un día fue imposible concebir, hoy lo aceptamos como normal?

¿Tenemos certeza moral que el paciente, llegado a esta última etapa de su vida, mantiene aquella actitud testamentaria de exigir la muerte?

En la citada guía europea de ética médica, refiriéndose al suicida, leemos que no es inconcebible que durante la trama del suicidio, la persona experimente en el último momento un sentimiento de angustia, incluso de remordimiento por su actitud, de forma que en el subconsciente brote el instinto de conservación y el deseo de vivir (Documenti, o.c., 71).

## Eutanasia involuntaria

Un principio de nuestra moral es que el fin (aliviar el dolor) no justifica los medios (el cese directo de la vida).

Uno de los argumentos de los defensores de la eutanasia, quizá de buena fe, es que mantener a un ser humano en tal situación angustiosa, más que un acto de protección es un acto de tortura.

Opinamos que esta defensa de la eutanasia, por el motivo alegado, carece de base, pues, aparte que sería deseable una matización del término «tortura» (Véase su significado jurídico en el STC, 120/1990 de 27 de junio), los datos de la ciencia médica revelan que, sin necesidad de provocar la muerte, existen en poder de los médicos los apropiados remedios analgésicos que eliminan todos los sufrimientos físicos y psíquicos, aún a sabiendas que su uso prolongado abrevie la vida, cuya licitud, en casos límites, es admitida por la misma Iglesia (EV, 7, 362).

Por ello, consideramos que no se sustenta los motivos «de piedad» o «compasión».

Independientemente de los datos de la ciencia médica, no podemos negar las graves consecuencias que acarrearía una conducta fundamentada sobre criterios (sentimientos) subjetivos, pues, como señala el Comité episcopal para la defensa de la vida, «no habría posibilidad de establecer normas generales de comportamiento y estaríamos en la ley de la selva, donde impera la ley del más fuerte» (Eutanasia, *o.c.*, 54). Recordemos la eutanasia eugenésica de la Alemania nazi (Lega, *o.c.*, 278-279).

La aceptación de la muerte «por piedad» en el fondo, infravalora el cuerpo (el cuerpo como objeto), ignorando que el cuerpo, aún disminuido, es parte constitutiva de la persona, y, como tal, exige respeto (el hombre es también cuerpo) (GS., n.º 14), o bien, lo hipervalora, como se desprende del interrogante formulado en la editorial del País (11 de julio de 1993, 10): ¿Puede calificarse de vida la de una persona que se siente como una cabeza pegada a un cuerpo que es incapaz de satisfacer la más elemental función humana?

¿Qué sería del hombre —nos preguntamos— si todo se resolviera en el breve ciclo de su vida biológica?

La vida humana no es un resultante de una relación equilibrada entre la mente y el cuerpo. El hombre es un ser «unitario en su dualidad de cuerpo y alma» (GS., n.º 14). Todo acto del ser humano es al mismo tiempo una actividad psicósomática.

La vida humana nos dice el Comité episcopal para la defensa de la vida, «en su dimensión corporal participa de la dignidad de la persona», razón por la que al hombre no le está permitido despreciar su propia vida corporal, sino que está obligado a considerar su cuerpo como «bueno y digno de honor» (GS., n.º 14).

El cuerpo, por otra parte, «no se identifica con esta dignidad». La persona humana es cuerpo, pero es también más que cuerpo (Eutanasia, *o.c.*, 98). Por eso, la vida humana no puede reducirse a la corporeidad de su ser. Participa de la luz de la mente divina (GS., n.º 15), capaz de discernir lo bueno de lo malo.

El recordado prof. Rahner en breves palabras condensa la dignidad del ser humano: «el hombre es persona que consciente y libremente se posee» («Dignidad y libertad del hombre». *Escritos teológicos II*. Madrid (1962), 256).

Sería degradante considerar al ser humano como un «computer», que por muy sofisticado que sea, sólo puede operar sobre datos suministrados por su programador.

El hombre creado a «imagen de Dios» (GS, n.º 12) puede asumir responsablemente unas decisiones, «de modo que sepa buscar espontáneamente a su Creador» (GS, n.º 17). Posee un modo de sentir y de actuar que le pone en contacto a nivel de conciencia con los valores y con la verdad (DH, n.º 1).

Se podrá programar el cerebro electrónico para que «diga la oración», pero no podrá jamás vivirla en un actitud de apertura hacia la humanidad. Sólo el hombre puede darse libremente por amor. Y esa donación la realiza en el cuerpo y a través del cuerpo. Como explica Haering, el cuerpo no es un objeto, sino una palabra encarnada, un mensaje y una llamada. El hombre es un espíritu encarnado; es un cuerpo vivo (*o.c.*, 88-92).

### **Relaciones médico-enfermo y viceversa**

Dentro de esta temática opinamos de «obligado cumplimiento» resaltar las relaciones específicas de estos sujetos que, a nuestro juicio, merecen especial atención.

El recurso a un profesional revela un gesto de confianza, y, si el recurrente es un paciente, este gesto entraña un calado muy particular.

El enfermo se abre al médico, confiando plenamente que éste acierte en el diagnóstico y le dé una solución «de vida» (Código médico, art. 22, 1). Afirmar lo contrario, sería un caso patológico.

Pues bien, si aceptamos como legítima la muerte «por piedad» (a veces la situación penosa que se intenta eliminar afecta al mismo sujeto que practica la eutanasia), la confianza que debe imperar en las relaciones médico-enfermo desvanece al otorgarle al médico el poder de matar.

Leemos en un diario nacional que «los ancianos holandeses temen la eutanasia al ser hospitalizados». Apoyándose en un estudio realizado por la Unión Protestante Cristiana de Ancianos, se dice que el proyecto de ley de despenalización de la eutanasia otorga la facultad de decisión al médico de practicarla, si «el paciente es incapaz de hacerlo: demencia senil, perturbación mental, personas en coma o recién nacidos con malformaciones» (*ABC*, 31 de julio de 1993).

Contemplamos, desgraciadamente, lo sucedido en Albano (Italia), al provocar la muerte de un enfermo terminal de cáncer, no por poner fin a sus dolores, sino por razones pecuniarias, previo acuerdo con una agencia funeraria, que se obligaba, como contraprestación, a publicar su defunción (*OR*, 30 junio-1 de julio de 1993, 3).

Creemos que la muerte «por piedad» abre aún más las puertas de la degradación del hombre, convirtiéndose en infrahombre.

Quienes la defienden en aras de la dignidad humana, aparte de arrogarse un juicio de valor, erróneo a nuestro entender, al considerar que la persona en esas condiciones deja de ser sujeto (persona), hace que esa dignidad que proclaman, quede a la valoración arbitraria del más fuerte.

Como prueba de este juicio erróneo, resaltamos el hecho de una joven británica de 19 años en coma profundo, conectada a un sistema de respiración artificial. Se le descubre que está embarazada. Los padres de la joven pidieron a los médicos que la mantuvieran con vida para salvar al feto. El embarazo siguió desarrollándose con normalidad, pero la madre no daba muestras de recuperarse. Merlanie dio a luz, y a los 10 días «para sorpresa general», abrió los ojos. «A la mañana siguiente, la joven es capaz de reconocer a su familia y de mantener conversaciones simples mediante signos» (*El País*, 28 de junio de 1993, 30).

Terminamos este apartado recordando la afirmación de Juan Pablo II, en su alocución a los miembros de la Academia europea de anestesia (8 de setiembre de 1988): «Ninguno puede ser árbitro de la vida humana, sea médico, sea cualquier persona» (*Lega, o.c.*, nota 28, 295).

## Ortotanasia

De la «recta ratio» emerge para el creyente un conocimiento que Dios es Señor de la vida, que al hombre le es confiada la altísima misión de protegerla, recibida en don y que esta misión ha de cumplir de modo humano (EV, 7, 364-371).

¿Qué entendemos por «*modo humano*»?

La Declaración de la Doctrina de la Fe nos ilumina al respecto, al decir que no debe maravillarse si algunos cristianos desean moderar el uso de los analgésicos para aceptar voluntariamente al menos una parte de sus sufrimientos y asociarse así de modo consciente a los sufrimientos de Cristo crucificado.

No sería, sin embargo, prudente imponer como *norma general* (el subrayado es nuestro) un comportamiento heroico determinado. Al contrario, la prudencia humana y cristiana sugiere para la mayor parte de los enfermos el uso de las medicinas que sean adecuadas para aliviar y/o su-



primir el dolor, aunque de ello se deriven como efectos secundarios entorpecimiento o menor lucidez (EV, 7, 360).

En conformidad con lo que precede, deducimos que el enfermo no está obligado a recurrir en todas las circunstancias a toda clase de remedios.

La vida humana no es un valor absoluto al que todos los demás se deban subordinar. *Valor absoluto es la dignidad de la persona humana*, que está hecha, según nuestras creencias, a imagen y semejanza de Dios.

El enfermo cumple con su misión de buen administrador de su vida, ateniéndose a los medios normales que la medicina le ofrece, aún a sabiendas que la renuncia a otros medios terapéuticos conlleve el acortamiento de su vida.

Esta renuncia puede ser motivada no sólo por su valoración religiosa del dolor, sino también por solidaridad a la familia.

Dice Haering: Figurémonos un padre que ha trabajado duramente y aprovechando toda su vida para asegurar una buena educación para sus hijos, qué terrible sufrimiento tiene que ser para él ver que la breve prolongación de su vida, ya desahuciada, disipe todos los ahorros y recursos necesarios para el futuro de sus hijos (*Moral y medicina*. Madrid (1972), 130).

El motivo de esta renuncia puede extenderse en beneficio de la colectividad, en cuanto el supuesto uso de tales medios desproporcionados redunde en cargas para los contribuyentes, bien de índole económica (Seguridad Social), bien de índole ocupacional (Centros hospitalarios).

La renuncia a tales medios no equivale al suicidio; significa asumir la muerte inevitable (no la provoca intencionadamente) por hacer el bien por una causa superior (v.g., el martirio, la responsabilidad, la solidaridad, etc.), dejando a la ley de la naturaleza que siga su curso (EV, 7, 353).

## **Distanasia**

Esta renuncia se impone moralmente en aras de la misma dignidad humana, si el uso del medio desproporcionado tiene como único resultado el de retrasar artificialmente la vida, ocasionando en el enfermo inútiles sufrimientos. Es lo que llamamos *obstinación terapéutica* (*Catecismo*, n.º 2.278).

En el Código deontológico médico se establece: «en el caso de enfermedad incurable y terminal, el médico debe limitarse a aliviar los dolores físicos y morales del paciente, manteniendo en todo lo posible la calidad de una vida que se agota y evitando emprender o continuar acciones terapéuticas sin esperanza inútiles u obstinadas. Asistirá al enfermo hasta el fin, con el respeto que merece la dignidad del hombre» (art. 28, 2).

En el octubre de 1983, la Asociación médica mundial afirmó: «El médico se abstendrá absolutamente de todo encarnizamiento terapéutico, es decir, de todo tratamiento extraordinario del que nadie puede esperar beneficio alguno en favor del paciente» (Lega, *o.c.*, 287).

La Declaración tantas veces citada de la Doctrina de la Fe considera lícita la suspensión terapéutica, cuando dicho tratamiento tiene como único objetivo la prolongación precaria y penosa de la vida (EV, 7, 371).

Viene a la memoria la carta del Card. Villot, secretario de Estado, dirigida en nombre del Papa (1970) al secretario general de la Federación Internacional de las Asistencias Médicas Católicas: en muchos casos, ¿no sería una tortura inútil (trato inhumano y degradante) imponer la reanimación vegetativa en la última fase de una enfermedad incurable? ¿El deber del médico consiste más bien en hacer lo posible por calmar el dolor en vez de alargar el mayor tiempo posible, con cualquier medio y en cualquier condición, una vida que ya no es del todo humana y que se dirige naturalmente hacia su acabamiento? (en Vidal M., *o.c.*, 282).

El interrogante es ¿a quién corresponde la decisión de esta suspensión terapéutica?

Creemos que la decisión debe partir del sujeto paciente, siempre y cuando, previamente informado, sea capaz de entender y querer.

Esta decisión es signo manifestativo de una voluntad operativa de dejar que la naturaleza se encargue del resultado (EV, 7, 370).

En el caso que el sujeto paciente sea incapaz de esta decisión, ¿corresponde a los familiares o al médico?

Recordamos el caso de Ana Karen encerrada durante muchos años en un pulmón de acero en el hospital de New Jersey (USA). Los padres obtuvieron la orden de suspensión por la vía judicial.

El cardiólogo Barnard en el Congreso internacional celebrado en Niza, año 1984, mantuvo la tesis que sólo a los médicos («bonus vir sanandi peritus») corresponde esta decisión, dado que sólo ellos poseen los conocimientos para enjuiciar la desproporción del resultado con las técnicas terapéuticas puestas en acto (Lega, *o.c.*, 295).

La Declaración de la Doctrina de la Fe resalta también la figura del médico, quien mejor puede juzgar la desproporción del resultado que se prevee, y si la terapia en uso impone al paciente mayores dolencias que beneficios (EV, 7, 369).

Ahora bien, la suspensión del tratamiento no implica la ausencia de asistencia moral y de la terapia razonablemente útil por mantener todo lo posible la calidad de una vida humana que se agota (Código deontológico, *o.c.* art. 28, 2).

¿Qué entendemos por *calidad* de una vida humana?

Creemos que el término «calidad» encierra cierta ambigüedad, pues, si entendemos «calidad» como sinónimo de «salud» como bien absoluto, abrimos la posibilidad de colocar la frontera del derecho a la vida con arreglo a controles de calidad cada vez más exigentes, según el grado de egoísmo que impere en la sociedad (Eutanasia, *o.c.*, 56).

Opinamos que el vocablo «calidad» en la terminología médica debe leerse en clave *personalista*: el vivir (que abarca mucho más que el mero vivir biológico) es preferible a no vivir. Un vivir en el que se haga factible la espiritualización del elemento corpóreo del hombre y la personalización encarnada del componente espiritual (Haering, *Ética médica, o.c.*, 254). Un vivir entendido y valorado desde la alteridad (Vidal M., *o.c. II*, 177).

La confirmación y extinción de esa calidad corresponde al «bonus vir sanandi peritus», en cuanto es él quien posee a ciencia y conciencia las «armas del arte» (Pío XII, *Alocución circa quaestionem de reanimatione*, 24 de noviembre de 1957 (AAS, 49 (1957), 1027-1033).

## El derecho de morir humanamente

Hoy hablamos de una ética civil de los derechos humanos. Una ética que recoja como referentes sustanciales los valores proclamados en la declaración de diciembre de 1948 por parte de las Naciones Unidas. Estos valores se centran en un contenido esencial: *la dignidad de la persona*.

En pro de esa dignidad se argumenta que el hombre en ese estado de prostración angustiada, sea originada por los sufrimientos insoportables, sea por su enfermedad incurable, sea por su estado comatoso, sea por su situación terminal, deja de ser persona humana.

A lo largo de nuestras reflexiones, hemos intentado plasmar que la dignidad humana tiene valor por ella misma; posee una inviolabilidad axiológica de carácter apriorístico; que en virtud de esa dignidad, la vida humana participa de esa inviolabilidad y que no pierde valor ético por situarse en condiciones de aparente «disminución» física y/o mental; que la vida humana es la base fundamental de los derechos socio-políticos de la persona, por lo que la posible legalización y/o despenalización de la eutanasia conllevaría a consecuencias nefastas para el hombre y, por ende, para la misma sociedad.

Es cierto que el hombre tiene derecho a morir humanamente. Es un derecho que dimana de su propia dignidad «*erga omnes*», que se encuadra dentro de los derechos de la persona o de la personalidad.

El derecho a esta dignidad se respeta, no con la provocación directa de la muerte, sino creando el clima de serenidad y solidaridad que demanda el enfermo en esos momentos de angustia y ansiedad, haciendo

posible que el hombre libre y conscientemente acepte su condición humana y pueda a un tiempo valorarla ética y religiosamente.

Uno de los valores de la ética que pregonamos es el de la *solidaridad*.

La solidaridad no es cuestión de comprensión, sino de justicia, y antes que todo, un imperativo ético.

Una solidaridad abierta, no selectiva, que es lo opuesto a la fraternidad, donde cada miembro de la familia humana debe sentirse comprometido y responsable, máxime ante el necesitado (Etchegaray R., «Il rispetto integrale dei diritti della persona come fondamento di un nuono concetto di sviluppo», en el *OR*, 22.5.93, 5).

Solidaridad que, en el caso concreto, se traduce en la prestación al enfermo de los medios que le liberen de la angustia y, llegado el caso, de morir con tranquilidad.

La respuesta efectiva a la demanda del enfermo a morir en paz revela el respeto del derecho a la dignidad de la persona.

Esta paz se concreta en cuidar y aliviar cuando ya no es posible curar. Es lo que llamamos la «*medicina paliativa*» (*Catecismo*, n.º 2.279) a realizarla bien en los centros hospitalarios, bien en la asistencia domiciliaria (XVII Jornadas Nacionales de Pastoral de la Salud. Comunicado final).

«Asistir paliativamente a un paciente —dice Wilson Astudillo— implica proporcionarle una atención eficaz de sus síntomas molestos, problemas psicológicos y espirituales, a la vez que se da soporte emocional a los familiares y a todo aquello que afecte al enfermo y a su entorno». (¿Para qué sirven los cuidados paliativos?, en el *Diario Vasco*, 17 de junio de 1993, 26).

Esta medicina paliativa se plasma en la parábola evangélica del buen Samaritano: dondequiera exista un enfermo, el hombre está llamado a acogerle y curarle (aliviarle), incluso, a expensas suyas. «Se puede afirmar —dice Juan Pablo II— que (el hombre en este “compartir” los dolores de sus semejantes) se da a sí mismo, su propio “yo”, abriendo ese “yo” al otro» (Carta Apost. «Salvifici Doloris» de Juan Pablo II sobre el sentido cristiano del sufrimiento, 11 de febrero de 1984, parte VII, n.ºs 28-30). El modo de humanizarnos es saliendo de nosotros mismos, en cuanto encontramos fuera la fuente que nos humaniza.

Consideramos que no se trata de un privilegio, sino de un derecho del enfermo (Declaración de los derechos del paciente, artículos 1; 7; 10; Asociación Norteamericana de Hospitales, 6 de febrero de 1973; Carta de derechos y deberes del paciente, artículos 1; 16 (Instituto Nacional de la Salud. España. 1984), por lo que debe ser protegido a tenor de los artículos 15; 18,1; 24, 1; 53, 1 CE.

Recordamos lo dicho por el Tribunal Constitucional en su sentencia de 8 de abril de 1981: «Se rebasa o se desconoce el contenido esencial (de un derecho fundamental) cuando el derecho queda sometido a limitaciones que lo hacen impracticable, lo dificultan más allá de lo razonable o lo despojan de la necesaria protección» (en AA. VV., «La ley del aborto». Univ. Deusto (1985), 33).

En lugar de la solidaridad, ¿en los defensores de la eutanasia no prevalece el criterio de la «utilidad» y su derivado «la eficacia»?

¿Si nos atenemos al criterio del utilitarismo (llámese individualismo) no estamos construyendo una sociedad en la que los valores de comunión y de participación desaparecen de acuerdo con una visión puramente mercantil de las relaciones personales y comunitarias? En realidad, como nos recuerda el Papa en Denver, nuestra civilización contemporánea considera «lo bueno» sinónimo de «lo útil» (*OR*, 17-18 agosto 93, 7).

Dentro de este contexto, ¿en lugar de defender la dignidad humana, en realidad no estamos socavándola, hasta el punto que el hombre sienta hastío de su vida? ¿Para qué sirve mi vida?

Sin apenas darnos cuenta, estamos construyendo la «cultura de la muerte».

La paradoja de nuestra historia es que una sociedad que alardea ser defensora de los derechos humanos, se sumerge cada vez más en un hedonismo (la vida es digna de vivirla, siempre y cuando no exista espacio al dolor) y en un relativismo, en el que la valoración de la vida se mida a tenor de mis propios intereses.

En razón de ello, se pide a las instituciones que legalice una «ética» que vele por nuestros particulares intereses y, a ser posible, elimine los elementos destructivos del «bienestar» (consumista).

## **El creyente ante el dolor y la muerte**

Esta paz que demanda el enfermo, para nosotros, los creyentes, adquiere una nueva dimensión.

Esta dimensión, por una parte, nace del principio de que el hombre tiene el deber de ser un buen administrador del don recibido del Creador (el hombre no es dueño de la vida) y, por otra, de la valoración del dolor, dato objetivo de la condición humana, dentro del misterio Pascual.

Por el Crucificado, hecho símbolo de la Buena noticia del amor de Dios al hombre, el hombre ha sido liberado de la opresión del dolor físico y moral: dondequiera exista un enfermo, éste es llamado, pública o secretamente, a unirse a la Cruz del Salvador, colaborando al designio redentor de Dios.

Esta llamada impulsa al doliente a no sentirse aniquilado. La cruz para el hombre contemporáneo más onerosa consiste en la dificultad e incapacidad de percibir el valor humano y cristiano del dolor; podríamos decir, aunque parezca una paradoja, que la «cruz» más gravosa es la de no reconocer la Cruz («Nel segno della croce e dell evangelizazione», en *OR*, 4.7.93).

El enfermo debe sentirse gozoso de ser parte activa de la redención del mundo, al transformar el dolor en amor al hombre.

Esta es la raíz de la liberación cristiana: que el dolor se abra en actitud reverencial y amorosa a Dios, que le ha concedido estar unido a la Cruz de Cristo, camino de resurrección para la resurrección de todos (Montanari F., «Il dolore suprema forma di amore e di partecipazione alla Redenzione del mondo», en *OR*, 17.7.92, 4).

Con su fe en Cristo Redentor, el creyente manifiesta un firme «sí» a la vida, sin que haya lugar a considerar el dolor y la muerte como enemigos de la verdadera vida. «Deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor» (Phil. 1, 23).

El creyente evangeliza motivando la esperanza de querer ser seres vivos con Cristo. «No la paz de la muerte, no la paz de la mera resignación pasiva, sino la paz de la esperanza, como signo de la victoria de Cristo sobre la muerte» (Juan Pablo II, «Gesù Cristo ieri, oggi e sempre in America Latina», en *OR*, 23.10.92, 6).

Movidos desde la fe comprendemos el valor de la vida y de la muerte. Vemos que la vida tiene sentido en tanto y en cuanto se abre en pro del hombre (vida humana es vivir para el otro), cuya apertura es una alabanza a Dios, donante de la vida.

Este objetivo (la apertura al hombre) tiene su plasmación en el dolor físico, especialmente en los últimos momentos de la vida, donde el dolor asume un significado particular en el plano salvífico de Dios.

De hecho el dolor, como lo hemos manifestado, es un participar de la pasión de Cristo y un unirse al sacrificio Redentor, quien ofreció su vida en actitud reverencial a la voluntad del Padre (Mat. 27, 34). En esta actitud reverencial es donde, en realidad, revelamos nuestra auténtica personalidad.

Recordemos una vez más al prof. Haering: el hombre que se preocupa sólo de mantener su vida física pierde su verdadero yo, es decir, pierde el sentido de lo que es vivir, así como se desvincula de la participación del amor vivificante de Dios (*o.c.*, 117).

Vida humana quiere decir dignidad y solidaridad. La dignidad de los hijos de Dios y la solidaridad de querernos como hermanos.

Este es el humanismo del Evangelio, que Cristo ha hecho factible.

# PATRIMONIO COMUN DE LA HUMANIDAD

Felipe Gómez Isa

*«El Hombre es el Patrimonio Común de la Humanidad por excelencia»*

Mohammed Bedjaoui

*«La Tierra no es un regalo de nuestros padres, sino un préstamo de nuestros hijos»*

Proverbio masai

*«El poseedor primario de los bienes de la Tierra es la Humanidad»*

Ignacio Ellacuría

*«Nos acercamos al milenio en un mundo en el que la interdependencia global es la realidad fundamental, pero donde la pobreza absoluta y la degradación ecológica ensombrecen nuestro futuro común»*

Informe Brundtland

Indice: 1. Introducción. 2. Origen del concepto de patrimonio común de la humanidad. 3. Génesis normativa del concepto. 4. Naturaleza jurídica. 5. Contenido jurídico del patrimonio común de la humanidad a la luz de sus aplicaciones concretas. 5.1. La Antártida. 5.2. El espacio ultraterrestre, la luna y otros cuerpo celestes. 5.3. Los fondos marinos y oceánicos situados más allá de la jurisdicción nacional. 5.4. Patrimonio cultural y natural de la humanidad. 6. Futuras aplicaciones del concepto de patrimonio común de la humanidad. 7. Conclusiones. Bibliografía.

## 1. Introducción

La comunidad internacional y el Derecho Internacional contemporáneos se encuentran actualmente ante una permanente tensión entre dos fuerzas contradictorias. Por un lado, los Estados manifiestan abiertamente su voluntad de ser soberanos, sin ningún tipo de condicionamientos; pero por otro lado es clara hoy en día la necesidad creciente de coopera-

ción entre los Estados, la necesidad de ir cediendo parcelas de soberanía para gestionar en común asuntos que requieren soluciones comunes.

El nacimiento de una economía a escala mundial, una cultura cada vez más unificada merced a los modernos medios de comunicación, la aparición de problemas que por su naturaleza necesitan de soluciones globales han hecho surgir una interdependencia mundial, una interdependencia que exige continuamente del esfuerzo común por parte de todos los Estados que forman la comunidad internacional.

Además, la ciencia y los avances tecnológicos están posibilitando que el hombre acceda a lo que se ha dado en llamar «*los nuevos espacios*»: la Antártida, el espacio extra-atmosférico, los fondos marinos y oceánicos, nuevos espacios que reclaman algún tipo de regulación por parte del Derecho Internacional.

Todo ello hace inevitable un cierto grado de cooperación y solidaridad a nivel internacional, pero sin perder de vista los intereses contrapuestos que existen entre los países desarrollados y el mundo en desarrollo, o el pasado antagonismo entre el mundo capitalista y el bloque socialista, hoy en trance de superación, que han empañado algunos de los intentos de alcanzar un cierto grado de justicia social a nivel universal.

La noción de «Patrimonio Común de la Humanidad» que vamos a abordar en este estudio se inscribe en esta tensión permanente que hemos descrito entre soberanía por un lado e interdependencia y necesidad de cooperación por otro. El Patrimonio Común de la Humanidad apunta hacia una cierta superación de la noción clásica de soberanía. Este concepto supone que existe un patrimonio que no es privativo de los Estados sino que pertenece a la Humanidad en su conjunto, y que debe ser administrado mediante un sistema de gestión internacional, por lo que van a ser necesarios imaginativos intentos de cooperación por parte de los Estados y de las diferentes organizaciones internacionales.

Tampoco es ajena la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a la tendencia a la humanización y a la socialización que está experimentando el moderno Derecho Internacional. Los grandes problemas a los que se enfrenta hoy la Humanidad van a requerir del Derecho Internacional un decidido compromiso en favor de la justicia social universal. En este sentido, el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad sería uno de los intentos más serios y revolucionarios para promover la solidaridad a nivel mundial. No hay que olvidar que la sociedad internacional, una vez acabado el conflicto Este-Oeste, está viviendo en toda su crudeza la creciente brecha existente entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado, entre «el Norte» y «el Sur».

El Patrimonio Común de la Humanidad suscitó enormes dosis de esperanza por parte de los países en vías de desarrollo (el «Grupo de los 77»



fue uno de sus más ardientes defensores) como mecanismo para el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, expectativa que hoy está en franca decadencia. Como ha dicho el profesor Remiro Brotons<sup>1</sup>, con el principio del Patrimonio Común de la Humanidad se trataría de «reforzar la solidaridad y cooperación para que los espacios y recursos recién dominados por el hombre gracias al progreso científico y técnico sirvan a la paz y al desarrollo y no a una competición arriesgada y a un ensanchamiento de las desigualdades de riqueza entre los miembros de la sociedad internacional».

El Patrimonio Común de la Humanidad es un concepto con un enorme contenido igualitario y con un gran sentido prospectivo, ya que no sólo se refiere al bienestar de las generaciones actuales sino que hay que conservar de una manera lo más racional posible ese patrimonio para las generaciones futuras, que también son parte integrante de un concepto amplio de Humanidad. La noción de Patrimonio Común de la Humanidad entronca con la moderna concepción del Desarrollo como «*Desarrollo sostenible*», que ha sido definido por el Informe Brundtland<sup>2</sup> como «aquél desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias».

En último término, el Patrimonio Común de la Humanidad no sería más que la materialización del interés común de la Humanidad, de su Bien Común.

En este trabajo lo que pretendemos es ver los orígenes del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, los principios que le son inherentes y analizar las posibles futuras aplicaciones de un principio que podría ser muy fecundo para el desarrollo progresivo del Derecho Internacional, todo ello a la luz del estudio de los campos en los que hoy rige tal noción.

## 2. Origen del concepto de patrimonio común de la humanidad

En este capítulo vamos a intentar acercarnos a los orígenes remotos y conceptos afines de este principio tan innovador para el Derecho Internacional contemporáneo y para unas relaciones internacionales donde prime más la cooperación que el conflicto. Con la noción de Patrimonio Común de la Humanidad estamos, en palabras de Mohammed Bedjaoui,

---

<sup>1</sup> REMIRO BROTONS, Antonio: *Derecho Internacional Público. Principios fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 47.

<sup>2</sup> Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo: *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 29.

ante un concepto que «podría resultar enormemente fecundo para el porvenir de las relaciones mundiales y del Derecho Internacional»<sup>3</sup>.

En primer lugar hay que decir que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad no es un concepto absolutamente nuevo. El profesor Kiss<sup>4</sup> ha dicho que es un concepto que está ahí desde antiguo pero que no ha podido madurar hasta que los avances científicos y tecnológicos han abierto al hombre un amplio campo de nuevos espacios y nuevos recursos naturales, que hacen indispensable la cooperación internacional entre los Estados, a la vez que han surgido nuevos problemas y nuevos retos que afectan a la Humanidad en su conjunto.

Bedjaoui dice que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad es un concepto de recuperación, un concepto que ha estado ahí, pero que surge ahora con una nueva fisonomía y unas nuevas características. Para Bedjaoui, «en el fondo, y con ciertos matices, se trata de un mismo concepto, adaptado y readaptado, al servicio del quehacer humano desde hace siglos»<sup>5</sup>.

Existe un consenso más o menos generalizado en la doctrina iusinternacionalista en cuanto a que la noción de Patrimonio Común de la Humanidad tiene claros antecedentes en la obra de Francisco de Vitoria y los teólogos-juristas de la Escuela española de Derecho Internacional. Francisco de Vitoria expresa la idea de la unidad del género humano cuando habla en «De Potestate Civile» de la existencia de una «*Auctoritas totius orbis*»<sup>6</sup>.

El profesor Diego Uribe<sup>7</sup>, en relación con las aportaciones de Vitoria y los otros teólogos juristas españoles, dice que «es probable que buena parte de su inspiración provenga del mundo antiguo, particularmente de juristas romanos, como Ulpiano, quienes con referencia al aire y al agua de los mares invocaron la condición de *Res Communis*, entendiendo por tales las cosas cuya propiedad no pertenece a nadie y su uso es común a todos los hombres».

Antonio Blanc Altemir<sup>8</sup> ve que los precedentes a la consideración del género humano como formando una unidad y a la noción de un derecho

---

<sup>3</sup> BEDJAOUI, Mohammed: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, UNESCO, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 186.

<sup>4</sup> KISS, A. Ch: «La notion de Patrimoine commun de l'humanité», en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, t. 175, 1982, vol. II, p. 113.

<sup>5</sup> BEDJAOUI, Mohammed: *op. cit.*, p. 188

<sup>6</sup> Cfr. CARRILLO SALCEDO, J. A.: *El Derecho Internacional en un mundo en cambio*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 212.

<sup>7</sup> URIBE VARGAS, Diego: *La Tercera Generación de Derechos Humanos y la Paz*, Plaza & Janes, Bogotá, 1986, pp. 61 y ss.

<sup>8</sup> BLANC ALTEMIR, Antonio: *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, Bosch, Barcelona, 1992.

de la sociedad humana pueden encontrarse ya en algunos pensadores de la Antigüedad Clásica como Aristóteles o Cicerón<sup>9</sup>, que consideran a los hombres formando una misma comunidad de naturaleza.

Al hilo de estas aportaciones también podemos establecer una clara conexión entre la tradición cristiana del Bien Común y la actual noción de Patrimonio Común de la Humanidad, aunque con ciertos matices.

Ignacio Ellacuría, en un excelente artículo que traza la conexión entre los Derechos Humanos y el Bien Común<sup>10</sup>, comenta que la idea del Bien Común tiene una larga trayectoria filosófica y teológica, remontándose a autores como Aristóteles, Santo Tomás o Rousseau. Para Ellacuría, siguiendo a estos autores, el Bien Común sería «fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales que se expresa en la justicia de una sociedad»<sup>11</sup>. Por lo tanto, ninguna estructuración de una sociedad, incluida la sociedad internacional, se legitimaría si no representa la mejor promoción del Bien Común.

Siguiendo este argumento Ellacuría dice que los Derechos Humanos como los conocemos actualmente no serían más que la actualización, el despliegue, la «historización» del Bien Común de la Humanidad considerada como un todo. Ello supone reconocer, y Ellacuría lo hace de una manera explícita, que existe un Bien Común por encima de las fronteras estatales, un Bien Común Universal que se superpone y está por encima de cualquier Bien Común nacional. Y es que hoy es una realidad que el mundo entero forma una única Humanidad con un Bien Común a escala universal.

En mi opinión, de este interesante planteamiento del Bien Común Universal y su estrecha relación con los Derechos Humanos a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad sólo hay un paso, y ese paso ya ha sido dado con la concreción normativa de esta noción que luego analizaremos. El Patrimonio Común de la Humanidad no sería más que la concreción o historización de ese Bien Común de la Humanidad, aunque exclusivamente referido a unos espacios y a unos recursos muy concretos (espacio ultra-terrestre, Zona Internacional de los Fondos Marinos y Oceánicos...). Lo que la noción de Patrimonio Común de la Humanidad no hace es dar el salto hacia lo que Ellacuría llama «la tarea utópica de la comunicación de bienes»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. MOREAU-REIBEL, J.: «Le droit de société interhumaine et le ius gentium. Essai sur les origines et le développement jusqu'à Grotius», en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, t. 77, 1950, vol. II; MERON, T.: «Common Rights of mankind in Gentili, Grotius and Suarez», en *American Journal of International Law*, January 1991, n.º 1, pp. 110 y ss.

<sup>10</sup> ELLACURÍA, I.: *Derechos Humanos en una sociedad dividida*.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 48.

Muy en relación con esta noción de Bien Común Universal está lo que Kiss<sup>13</sup> llama el interés común de la Humanidad, que sería otro de los conceptos precursores del Patrimonio Común de la Humanidad.

Kiss plantea una idea muy interesante e innovadora cuando dice que los seres humanos que actualmente poblamos el Planeta no somos más que un elemento de una cadena que no debe ser interrumpida y que viene de las generaciones anteriores a nosotros. Un elemento muy importante de esa cadena son también las generaciones futuras, que aunque hoy no estén presentes siguen siendo elementos de esa cadena. En este sentido, según Kiss, el interés común de la Humanidad sería un interés intertemporal e interespacial, ya que trasciende tanto el tiempo como el espacio, un interés que es mucho más amplio que el interés concreto de los Estados que hoy forman la comunidad internacional, un interés cuyo titular serían las generaciones futuras.

Kiss dice que «el concepto de interés común de la Humanidad se ha ido abriendo paso poco a poco en el Derecho Internacional moderno»<sup>14</sup>, y pone como ejemplos la supresión del tráfico de esclavos, la protección de las minorías, la protección internacional de los Derechos Humanos, el progresivo afianzamiento del Derecho Internacional del Desarrollo, la cristalización jurídica de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad...

La conclusión a la que llega Kiss es que la noción de interés común de la Humanidad es el fundamento del Patrimonio Común de la Humanidad. El Patrimonio Común de la Humanidad sería la «materialización del interés común de la Humanidad»<sup>15</sup>.

Una importante corriente doctrinal entre los que destacan René-Jean Dupuy<sup>16</sup>, Rodríguez Carrión<sup>17</sup>, Juste Ruiz y Castillo Daudí<sup>18</sup> consideran el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad muy relacionado con la noción de *Res Communis*, que supone la pertenencia de esos nuevos espacios y sus recursos de los que venimos hablando a la Humanidad en su conjunto, con exclusión de cualquier pretensión de soberanía por parte de los Estados.

---

<sup>13</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine commun de l'humanité, op.cit.*, pp. 113 y ss.

<sup>14</sup> KISS, A. Ch.: *La notion...*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>15</sup> KISS, A. Ch.: *Op. cit.*, p. 731.

<sup>16</sup> DUPUY, R-J.: «Souveraineté et espaces maritimes», en *La Souveraineté au xx Siècle*. Librairie Armand Collin, París, 1971.

<sup>17</sup> RODRÍGUEZ CARRIÓN, A. J.: *Lecciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1987.

<sup>18</sup> JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDI, M.: «La explotación de la Zona de los fondos marinos más allá de la jurisdicción nacional. El Patrimonio Común de la Humanidad frente a las legislaciones nacionales», en *Anuario de Derecho Internacional*, vol. II, 1983-84, pp. 65-90.

En cambio, García Amador ha señalado, muy acertadamente en mi opinión, que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad «no se trata de la doctrina clásica de la *Res Communis* con un nuevo nombre»<sup>19</sup>, sino que supone un avance y una profundización en relación con el concepto de *Res Communis*. En relación con el Derecho del Mar, García Amador dice que la noción de *Res Communis* implicaría la existencia de un bien común cuyo uso se regiría por el principio de la libertad de los mares, lo que permitiría la libertad de exploración y explotación de los fondos marinos por parte de cualquier Estado, sin ningún tipo de limitación. Ello supondría dejar los fondos marinos en manos de las Grandes Potencias, ya que sólo ellas disponen de los medios tecnológicos y financieros necesarios, marginando completamente a todos los países en vías de desarrollo.

La noción de Patrimonio Común de la Humanidad arranca de la misma idea, pero «se aparta apreciablemente de la doctrina de la *Res Communis*»<sup>20</sup>. En lugar de establecer una libertad absoluta de acceso, exploración y explotación de recursos por parte de los Estados, el Patrimonio Común de la Humanidad supone una regulación de las condiciones de acceso, así como una garantía de que los beneficios resultantes de la explotación se repartan de una forma equitativa entre todos los Estados, atendiendo especialmente a los intereses y necesidades de los países en vías de desarrollo.

Por lo tanto, y siguiendo las opiniones de García Amador y Kiss en este punto, podemos concluir que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, si bien parte de la noción de *Res Communis*, implica una profundización y una tendencia hacia la socialización de la *Res Communis*. El Patrimonio Común de la Humanidad supone un paso más en el proceso de la progresiva humanización y socialización del Derecho Internacional. En palabras de Kiss, el Patrimonio Común de la Humanidad «supone pasar de la anarquía del *Res Nullius* a través del liberalismo del *Res Communis* a concepciones comunitarias que tienen en cuenta los intereses de toda la Humanidad, la del presente y la del futuro»<sup>21</sup>.

Otra noción que Kiss considera en cierto modo precursora del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad es la noción de Dominio Público Internacional<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> GARCÍA AMADOR, F. V.: *El Derecho Internacional del Desarrollo. Una nueva dimensión del Derecho Internacional económico*, Civitas, Madrid, 1987, p. 107.

<sup>20</sup> GARCÍA AMADOR, F. V.: *Op.cit.*, p. 108.

<sup>21</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine commun de l'humanité...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>22</sup> KISS, A. Ch.: *Op cit.*, pp. 123 y ss.

El Dominio Público está constituido por bienes que pertenecen al Estado y que están afectados al uso público. El aplicar esta noción del Derecho interno al Derecho Internacional resultaba muy tentador. Debemos el mérito de haber realizado esta aplicación al Derecho Internacional a Georges Scelle<sup>23</sup>. Scelle dice que el estatuto de Dominio Público Internacional sería el resultado de una afectación por parte del Derecho Internacional de un determinado bien o recurso internacional al uso internacional. Este estatuto de Dominio Público Internacional podría ser conferido directamente a espacios no sujetos a soberanía estatal. También existiría la posibilidad de configurar un determinado bien o recurso estatal como Dominio Público Internacional en razón del «Interés internacional» de ese bien o recurso, dado que es utilizado generalmente por la comunidad internacional (ríos, estrechos, canales...).

En este segundo caso, cuando el bien o recurso en cuestión está bajo la órbita de un Estado, ese Estado estaría participando en el funcionamiento de un servicio público internacional en beneficio de la sociedad internacional. Esta coordinación Estado-servicio público internacional fue plasmada por Scelle mediante la Teoría del Desdoblamiento Funcional, por medio de la cual un determinado Estado estaría llevando a cabo la realización del Derecho Internacional.

Pero Kiss<sup>24</sup> dice que esta noción del Dominio Público Internacional ha ido perdiendo vigor en Derecho Internacional, ya que está muy ligada a la noción de soberanía estatal. A pesar de esta pérdida de fuerza, Kiss considera al Dominio Público Internacional como uno de los antecedentes del Patrimonio Común de la Humanidad.

Otra noción que ha sido considerada como una de las antesalas del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad ha sido el Trust, al que hizo varias alusiones el embajador maltés Arvid Pardo en su famosísima intervención ante la Primera Comisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas en noviembre de 1967.

Y es que, como ha afirmado el profesor Kiss, la idea del Patrimonio Común de la Humanidad «necesita de un mecanismo jurídico que la haga realidad; y ese mecanismo bien podría ser el Trust»<sup>25</sup>, concepto típico del Derecho norteamericano. El Trust implica la gestión de unos bienes en beneficio de otro con el objetivo de conservar esos bienes para beneficiarios futuros.

En el caso del Patrimonio Común de la Humanidad se trata de administrar unos bienes y unos recursos en beneficio de toda la Humanidad,

---

<sup>23</sup> SCELLE, G.: *Droit International Public. Manuel élémentaire*, París, 1944.

<sup>24</sup> KISS, A. Ch.: *Op. cit.*, p. 128.

<sup>25</sup> KISS, A. Ch.: *Op. cit.*, p. 129.

teniendo en cuenta las necesidades de las generaciones futuras. La noción de Trust abre unas enormes posibilidades al concepto de Patrimonio Común de la Humanidad en su sentido prospectivo, como ha afirmado Blanc Altemir<sup>26</sup>, ya que ese patrimonio común debe ser gestionado de una forma lo más racional posible para poder ser traspasado a las generaciones futuras.

Hasta aquí hemos visto los orígenes del Patrimonio Común de la Humanidad, los diferentes conceptos que le han precedido. Ya hemos señalado que no es un concepto nuevo, aunque sí presenta ciertas peculiaridades (los principios que se incluyen dentro del Patrimonio Común de la Humanidad y que luego analizaremos) que le hacen configurarse como un concepto más completo que los anteriores y con su propia fisonomía. Recoge las cosas positivas de sus predecesores y las integra en un nuevo concepto.

Lo más importante es que este concepto tan imaginativo ha logrado introducirse en el campo del Derecho Internacional, ha logrado «cristalizar jurídicamente»<sup>27</sup>. El profesor Sucharitkul ha dicho que el Patrimonio Común de la Humanidad constituye una «noción evolutiva que contribuye al desarrollo progresivo del Derecho Internacional»<sup>28</sup>. Ahora sólo falta que este principio tan favorable a los intereses comunes de toda la Humanidad, y en especial a los intereses de los países subdesarrollados, logre una cierta efectividad y no se quede exclusivamente en el mundo de las declaraciones programáticas. Este es uno de los peligros permanentes del Derecho Internacional, en particular en cuanto a sus nuevas formulaciones (Derecho Internacional del Desarrollo, Derechos Humanos de la Tercera Generación, Derecho Internacional del Medio Ambiente, Patrimonio Común de la Humanidad...). En palabras de Olivier Russbach, «hay que lamentar que los Estados adopten textos en nombre de las gentes o de la Humanidad cuando se sabe de antemano que sólo son meras declaraciones de intenciones sin fuerza jurídica obligatoria y, sobre todo, sin posibilidad de intervención judicial para precisar su contenido y valor»<sup>29</sup>. En este campo vuelve a surgir, como el Ave Fenix de sus cenizas, la noción clásica y excluyente de la soberanía estatal.

---

<sup>26</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad... Op. cit.*, p. 247.

<sup>27</sup> CARRILLO SALCEDO, J. A.: *El Derecho Internacional en un mundo en cambio*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 202.

<sup>28</sup> SUCHARITKUL, S.: «L'Humanité en tant qu'élément contribuant au développement progressif du droit international», en *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*, Colloque de l'Académie de droit international de La Haye et de l'Université des Nations Unies, Nijhoff, 1984, p. 425.

<sup>29</sup> RUSSBACH, O.: «El derecho al derecho internacional del medio ambiente», en *La Tierra. Patrimonio Común* (dirección de Martine Barrère), Paidós, Barcelona, 1992, p. 236.

### 3. Génesis normativa de la noción de patrimonio común de la humanidad

En este capítulo vamos a intentar analizar los distintos acercamientos normativos a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad que han logrado que este principio se constituya como uno de los pilares básicos del Derecho Internacional de la Cooperación, siendo un principio «particularmente iluminante» en ese campo de la Cooperación internacional<sup>30</sup>.

El primer intento de plasmar jurídicamente en un texto internacional el interés común de la Humanidad fue el Proyecto de Convención sobre el Archipiélago de Spitsberg, elaborado en la Conferencia de Christiania de 1912, según señala Daniel Bardonnnet<sup>31</sup>. Este proyecto nunca entró en vigor, pero prefigura de una manera embrionaria el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad.

La Carta de las Naciones Unidas, firmada en San Francisco el 26 de junio de 1945, en su Preámbulo hace alguna referencia a la Humanidad, aunque en un sentido diferente del que estamos tratando en este estudio. La Carta habla de que el flagelo de la guerra «ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles». Lo cierto es que con la aprobación de la Carta de las Naciones Unidas la idea de una Humanidad con determinados problemas va saliendo a la luz.

La Convención constitutiva de la UNESCO, aprobada en 1946, se refiere explícitamente a la existencia de un Patrimonio Común Universal en el ámbito de la cultura que hay que conservar y desarrollar. A su vez, y también referida al Patrimonio Cultural de la Humanidad y la necesidad de preservarlo de ciertas amenazas, en 1954 se aprueba la Convención de La Haya para la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado.

En el ámbito de los nuevos espacios físicos y sus recursos naturales, el 1 de diciembre de 1959 se aprueba en Washington el Tratado sobre la Antártida, que en su preámbulo reconoce que «es en interés de toda la Humanidad que la Antártida continúe utilizándose siempre exclusivamente para fines pacíficos y que no llegue a ser escenario u objeto de discordia internacional»<sup>32</sup>. A su vez, en el citado preámbulo, los Estados

---

<sup>30</sup> CASSESE, A.: *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 1984, p. 431.

<sup>31</sup> BARDONNET, D.: «Le Projet de Convention de 1912 sur le Spitsberg et le concept de Patrimoine Commun de l'Humanité», en *Humanité et Droit International*, Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, París, 1991, p. 13.

<sup>32</sup> Cfr. texto completo del Tratado sobre la Antártida en el Anexo documental de URIBE VARGAS, D.: *La Tercera Generación de los Derechos Humanos y la Paz*. Op. cit., p. 103.



signatarios del Tratado se muestran «convencidos de que el establecimiento de una base sólida para la continuación de dicha cooperación, fundada en la libertad de investigación científica en la Antártida, conculda con los intereses de la ciencia y *el progreso de toda la Humanidad*» (el subrayado es mío).

Una mayor aproximación, aunque todavía no explícita, a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad se produce con el Tratado sobre los principios que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del espacio ultraterrestre, incluyendo la Luna y otros cuerpos celestes, firmado el 27 de enero de 1967. En su preámbulo se reconocen «las grandes expectativas que se ofrecen a la Humanidad como consecuencia de la entrada del hombre en el espacio ultraterrestre y el interés general de toda la Humanidad en el progreso de la exploración y utilización del espacio ultraterrestre con fines pacíficos»<sup>33</sup>. El artículo 1 del Tratado va aún más lejos cuando afirma que «la exploración y utilización del espacio ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, deberán hacerse en provecho y en interés de todos los países, sea cual fuere su grado de desarrollo económico y científico, e incumben a toda la Humanidad».

El profesor Blanc Altemir ha señalado que todos estos instrumentos internacionales, con constantes referencias a la Humanidad, no vienen más que a poner de manifiesto «la necesidad de introducir en el ordenamiento jurídico internacional un nuevo principio que descansa sobre la base de considerar a toda la Humanidad como titular de derechos sobre ciertos espacios físicos y sus recursos»<sup>34</sup>.

Pero corresponde el honor de haber concretado todas estas aproximaciones jurídicas a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a la delegación de Malta ante las Naciones Unidas, encabezada por su embajador Arvid Pardo. El Sr. Pardo, que ha sido considerado por Dupuy como «el Grocio de los Fondos Marinos»<sup>35</sup>, a propósito del régimen que debía regular el fondo de los mares, formuló su famosa propuesta el 1 de noviembre de 1967 de considerar los fondos marinos como «Patrimonio Común de la Humanidad».

El profesor Pastor Ridruejo<sup>36</sup>, que ha estudiado a fondo la Declaración Pardo, dice que tal declaración ante la Primera comisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas propugnaba la adopción de un

---

<sup>33</sup> Cfr. texto completo en URIBE VARGAS, D.: *Op. cit.*, p. 113.

<sup>34</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *Op. cit.*, p. 23.

<sup>35</sup> DUPUY, R.-J.: *Souveraineté et espaces maritimes*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>36</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1989 (3.ª edición), p. 384.

tratado internacional y la creación de un organismo internacional que administrase los fondos marinos de acuerdo a los siguientes principios:

1. El lecho del mar y el fondo del océano, más allá de los límites de la jurisdicción nacional, no son susceptibles de apropiación por parte de ningún Estado.
2. La exploración y explotación de esa zona se efectuarán de acuerdo con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y respetando el medio marino.
3. La exploración y explotación se llevarán a cabo en interés de toda la Humanidad, teniendo en cuenta especialmente los intereses y necesidades de los países en vías de desarrollo.
4. La zona quedará reservada exclusivamente para fines pacíficos.

Kiss considera que el objetivo último del embajador Pardo con su famosa declaración era «la creación de un organismo internacional para la zona internacional de los fondos marinos que actuase en interés de toda la Humanidad»<sup>37</sup>.

Estas revolucionarias propuestas del embajador Pardo, y sobre todo la propuesta de la creación de un organismo internacional de los fondos marinos, suscitaron muy enconadas y largas discusiones, ya que los diferentes intereses eran muy variados<sup>38</sup>. Ello desembocó en una solución de compromiso consistente en crear un organismo provisional encargado del estudio de las propuestas realizadas por el embajador Pardo. Y es que existían unas enormes cautelas, sobre todo por parte de los países desarrollados, que eran los que contaban con los medios tecnológicos y financieros para la exploración y explotación de los fondos marinos.

Es la Resolución 2.340 (XXII) de 18 de diciembre de 1967 de la Asamblea General de las Naciones Unidas la que crea la Comisión Especial de los Fondos Marinos, compuesta por 35 Estados elegidos según criterios de representación geográfica equitativa.

Con la Resolución 2.467 A (XXII) esta Comisión Especial de los Fondos Marinos pasa de 35 a 45 miembros y adquiere una nueva denomi-

<sup>37</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine Commun de l'Humanité*, op. cit., p. 115.

<sup>38</sup> Para el tema de los intereses contrapuestos es muy interesante el estudio de las diferentes posturas existentes en torno al régimen de los fondos marinos que hace PASTOR RIDRUEJO en «La Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad: alcance real del principio», en *Pensamiento jurídico y sociedad internacional*, Estudios en honor del profesor D. Antonio Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales de la Universidad Complutense, Madrid, 1986. También es interesante la aportación de Antonio CASSESE en torno a las distintas posiciones de los países capitalistas, los países socialistas y los países del Tercer Mundo, en *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il mulino, Bologna, 1984, pp. 436 y ss.

nación, «Comisión sobre la utilización con fines pacíficos de los fondos marinos y oceánicos más allá de los límites de la jurisdicción nacional».

A partir de este momento la Asamblea General de las Naciones Unidas va a aprobar una serie de resoluciones sobre diferentes aspectos del problema: Resolución 2.467 C (XXII), Resolución 2.574 (XXIV), Resolución 2.660 (XV)<sup>39</sup>...

Es en 1970, en concreto el 17 de diciembre, cuando la Asamblea General aprueba la Resolución 2.749 (XXV), que contiene la «Declaración de principios que regulan los fondos marinos y oceánicos y su subsuelo fuera de los límites de la jurisdicción nacional» y que puede ser considerada como una auténtica «*Carta Magna de los Fondos Marinos*».

Esta Resolución supuso un paso decisivo para la consolidación del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, sobre todo si tenemos en cuenta que fue aprobada por 108 votos a favor, 14 abstenciones y ningún voto en contra.

El primer principio de esta famosa declaración de la Asamblea General de la ONU declara solemnemente que «los fondos marinos y oceánicos y su subsuelo fuera de los límites de la jurisdicción nacional (que en adelante se denominará “la Zona”), así como los recursos de la zona, son *Patrimonio Común de la Humanidad*».

Continúa la Resolución en su 2.º principio afirmando que «la zona no estará sujeta a apropiación por medio alguno por Estados ni personas naturales o jurídicas...»

El 5.º principio declara que «la zona estará abierta a la utilización exclusivamente para fines pacíficos».

La exploración y explotación de la zona «se realizarán en beneficio de toda la Humanidad», prosigue el principio n.º 7, apuntando hacia la creación de un mecanismo internacional que haga efectivas todas las disposiciones de la declaración.

Como vemos, esta Declaración, muy en línea con las propuestas de Arvid Pardo, supone la formulación más precisa de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad hasta ese momento; y todos los principios expuestos en ella no serían más que la materialización del Patrimonio Común de la Humanidad, su efectiva concreción.

En otro ámbito del moderno Derecho Internacional, como es el Derecho Internacional del Medio Ambiente, también ha ido calando y madurando de una forma progresiva el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad. Y es que no podía ser de otra forma, ya que se considera

---

<sup>39</sup> Cfr. el interesante estudio que sobre todas estas resoluciones hace BLANC ALTEMIR en *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, *op. cit.*, p. 25.

que el Medio Ambiente es uno de los problemas que más gravemente afectan al presente y futuro de la Humanidad, sobre todo si lo conectamos con el problema del Subdesarrollo de casi tres cuartas partes de la Humanidad, como ha hecho el Informe Brundtland<sup>40</sup>.

En el tema del Medio Ambiente hay que destacar la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Humano, Estocolmo 16 de junio de 1972.

Esta declaración establece que «la defensa y el mejoramiento del medio humano para las generaciones presentes y futuras se ha convertido en meta imperiosa de la Humanidad, que ha de perseguirse al mismo tiempo que las metas fundamentales ya establecidas de la paz y el desarrollo económico y social en todo el mundo». A su vez, esta declaración proclama determinados principios que, en síntesis, defienden la conservación de los recursos naturales de la Tierra por el bien común de la Humanidad.

A pesar de que a esta declaración le siguió otra Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y la consiguiente declaración de principios en Nairobi en 1982, los avances en este terreno han sido más bien exiguos y los problemas medioambientales siguen en la primera plana de la agenda internacional. Consecuencia de todo ello ha sido la convocatoria en Río de Janeiro de una Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Tras poner sobre el tapete los muy contrapuestos intereses entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado, y tras largas y penosas negociaciones, se elaboró la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo<sup>41</sup>.

Conviene destacar que esta declaración de 1992, en términos generales, aporta muy pocas novedades respecto de las dos declaraciones anteriores sobre medio humano, la de Estocolmo de 1972 y la de Nairobi de 1982. En este tema, como en tantos otros, los intereses económicos siguen primando muy por encima de los intereses de toda la Humanidad.

La UNESCO también se ha preocupado del Patrimonio Cultural y Natural, proyectando la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a

---

<sup>40</sup> Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo: *Nuestro Futuro Común*, Alianza Editorial, Madrid, 1989. También es interesante en este sentido el último informe al Club de Roma por Alexander KING y Bertrand SCHNEIDER, *La Primera Revolución Mundial*. Plaza & Janes, Barcelona, 1991. Tampoco conviene olvidar la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo celebrada en Río de Janeiro en junio de 1992. Con relación a la Conferencia de Río y sus logros cfr. ROMERO RODRÍGUEZ, J. J.: *Norte-Sur: los límites del crecimiento, después de Río 92*, Reunión del Grupo Fomento Social, Madrid, noviembre de 1992; MEADOWS, D. L., MEADOWS, D. H., RANDERS, J.: «Más allá de los límites del crecimiento», *El País-Aguilar*, Madrid, 1992.

<sup>41</sup> Cfr. texto completo en Foro del Desarrollo, Volumen 20, n.º 3, mayo-junio 1992, pp. 2 y ss.

estos ámbitos. Fruto de ello ha sido la Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, cultural y natural, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 16 de noviembre de 1972. Esta Convención considera que «el deterioro o la desaparición de un bien del patrimonio cultural y natural constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo».

La mayoría de la doctrina iusinternacionalista que ha prestado atención a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad ve que este interesante concepto ha pasado a ser una de las banderas para el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional. El reparto equitativo del Patrimonio Común de la Humanidad va a ser una de las aspiraciones constantes de los países en vías de desarrollo. Tal es así que el Patrimonio Común de la Humanidad se logró introducir en la Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 12 de diciembre de 1974 mediante la Resolución 3.281 (XXIX). El artículo 29 de esta resolución proclama que la Zona Internacional de los Fondos Marinos y sus recursos son Patrimonio Común de la Humanidad, así como la necesidad de establecer un régimen internacional de exploración y explotación de los recursos de la zona en beneficio de todos los Estados de la comunidad internacional, teniendo especialmente en cuenta los intereses y necesidades de los países subdesarrollados. Desde este momento el Patrimonio Común de la Humanidad pasó a ser uno de los principios básicos del Nuevo Orden Económico Internacional, programa hoy en franca decadencia<sup>42</sup>.

En 1979, el Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, establece en su artículo 11 que «la Luna y sus recursos naturales son Patrimonio Común de la Humanidad... y los Estados parte en el presente acuerdo se comprometen a establecer un régimen internacional que rija la explotación de los recursos naturales de la Luna».

Pero la consagración y consolidación definitiva en el aspecto normativo de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad se produce con la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, firmada en Montego Bay el 30 de abril de 1982.

---

<sup>42</sup> La bibliografía en torno al tema del Nuevo Orden Económico Internacional es muy abundante, aunque podemos destacar los siguientes títulos: ABELLÁN HONRUBIA, V.: «Algunas consideraciones sobre el Nuevo Orden Económico Internacional», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 13, Madrid, 1987, pp. 213-247. PELÁEZ MARÓN, J. A.: *Crisis del Derecho Internacional del Desarrollo*, Universidad de Córdoba, 1987. BEDJAOLI, M.: *Op. cit.*

El artículo 136 de esta importante Convención proclama que «la Zona y sus recursos son Patrimonio Común de la Humanidad». A su vez, el artículo 140, completando las disposiciones anteriores, establece que «las actividades en la Zona se realizarán en beneficio de toda la Humanidad...».

Pero el aspecto más trascendental de esta Convención es que da un paso más y establece un régimen internacional para la gestión de los recursos de la Zona encarnado en la Autoridad Internacional para los Fondos Marinos, dotada de personalidad jurídica para el desarrollo de sus funciones. Como ha dicho el profesor Remiro Brotons, «éste es uno de los sistemas de gestión internacional más acabados y más acordes con las nuevas tendencias del Derecho Internacional, y puede ser el prototipo de régimen internacional para la gestión de recursos en otros espacios internacionales»<sup>43</sup>. Es de la misma opinión el profesor Blanc Altemir cuando afirma que «el sistema previsto en la Convención de 1982 para la exploración y explotación de la Zona y sus recursos constituye, sin duda, el diseño más acabado y perfeccionado existente hasta el momento de gestión internacional en beneficio de toda la Humanidad»<sup>44</sup>.

De la efectiva puesta en práctica de este sistema de gestión internacional tan avanzado depende o una democratización de las relaciones internacionales con una reducción de la brecha Norte-Sur o, en palabras de Bedjaoui, «un nuevo Yalta del Mar, un reparto oligárquico del Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>45</sup>.

Hasta aquí hemos visto cómo se ha ido concretando normativamente el Patrimonio Común de la Humanidad, para poder afirmar que actualmente este principio se encuentra dentro de los nuevos principios del Derecho Internacional moderno. Juste Ruiz y Castillo Daudí afirman que tras una instauración lenta y trabajosa de este principio, «parece que se ha impuesto definitivamente en el Derecho Internacional contemporáneo»<sup>46</sup>.

#### 4. Naturaleza jurídica del patrimonio común de la humanidad

En este capítulo vamos a intentar analizar cuál es el valor jurídico de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, dado que ello ha suscitado una sugerente polémica entre la doctrina iusinternacionalista.

---

<sup>43</sup> REMIRO BROTONS, A.: *Derecho Internacional Público. Principios fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 290.

<sup>44</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *Op. cit.*, p. 137.

<sup>45</sup> BEDJAOU, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>46</sup> JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: «La explotación de la Zona de los Fondos Marinos más allá de la jurisdicción nacional. El Patrimonio Común frente a las legislaciones nacionales», *Anuario de Derecho Internacional*, vol. VII, 1983-84, p. 66.

Por un lado, están los autores que niegan valor jurídico a una noción tan imprecisa, vaga y ambigua como la de Patrimonio Común de la Humanidad. Por otro, nos encontramos con la opinión mayoritaria de autores que consideran que el Patrimonio Común de la Humanidad presenta un alcance jurídico indiscutible, aunque sin cerrar los ojos ante los problemas e interrogantes que tal concepto, inevitablemente, encierra en su seno.

En primer lugar, los autores que dudan del valor jurídico del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad le atribuyen cierta vaguedad, una enorme imprecisión, excesiva novedad, carácter retórico y programático... En palabras de Pastor Ridruejo, el Patrimonio Común de la Humanidad tendría una «connotación programática de justicia social a nivel universal»<sup>47</sup>, difícil de concretar jurídicamente. En el mismo sentido, Antonio Cassese ha dicho que el Patrimonio Común de la Humanidad «es una idea difícil de traspasar a términos jurídicos concretos y vinculantes, fundamentalmente por la ausencia de acuerdo en el seno de la comunidad internacional»<sup>48</sup>. Por lo tanto, sería la falta de integración y de cooperación dentro de la comunidad internacional lo que haría imposible la concreción jurídica y la materialización de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad.

A esta opinión negativa hay que añadir la polémica en torno al valor jurídico de las Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas donde se recoge la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, fundamentalmente la Resolución 2.749 (XXV) de diciembre de 1970. En este tema las opiniones son también muy divergentes, y van desde la consideración de un indiscutible valor jurídico de esta resolución hasta la «relativización» de los instrumentos jurídicos provinientes de la Asamblea General de las Naciones Unidas<sup>49</sup>.

Postura muy diferente es la que mantienen los partidarios de dotar al Patrimonio Común de la Humanidad de alcance y trascendencia jurídica. Estos autores argumentan que este novedoso concepto ha sido objeto de desarrollo tanto por parte de Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas como por parte de Tratados Internacionales (Acuerdo

---

<sup>47</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: «La Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad: alcance real del principio», en *Pensamiento jurídico y sociedad internacional*, Estudios en honor del profesor D. Antonio Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales de la Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 927.

<sup>48</sup> CASSESE, A.: *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, op. cit., p. 448.

<sup>49</sup> Cfr. CASTAÑEDA, J.: «Valeur juridique des résolutions des Nations Unies», en *Recueil des cours de l'Académie de Droit International de la Haye*, t. 129, 1970-71. GARZÓN CLARIANA, G.: «El valor jurídico de las Declaraciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas», en *Revista jurídica de Cataluña*, n.º 3 y n.º 4, 1973.

que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, de 1979; Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, de 1982), lo que le dota de una cierta positividad jurídica. De esta opinión es una corriente mayoritaria de la doctrina, entre la que destacan Blanc Altemir, Kiss, Castillo Daudí, Juste Ruiz, René-Jean Dupuy...

Siguiendo esta opinión, Sucharitkul ha señalado que «el Patrimonio Común de la Humanidad es una noción evolutiva que está en trance de cristalizar y transformarse, pasando del dominio de la *lege ferenda* al dominio del derecho convencional o de la *lege lata*»<sup>50</sup>.

Lo cierto es que la noción de Patrimonio Común de la Humanidad parece que se va consolidando dentro del moderno Derecho Internacional. Otra cosa es que no sea una noción pacífica y exenta de problemas. Kiss ha afirmado que a pesar de que sea un concepto que se va precisando jurídicamente, quizás sea «demasiado avanzado» para la actual situación de integración de la sociedad internacional. Kiss califica al concepto de Patrimonio Común de la Humanidad como un concepto «particularmente audaz, rayando a veces con el irrealismo»<sup>51</sup>. Pero este irrealismo para Kiss podría ser «la forma más realista de examinar el futuro de una Humanidad donde los recursos no renovables sean administrados de una vez por todas para el bien de las generaciones presentes y futuras... La creación de un Patrimonio Común de la Humanidad y de órganos para administrarlo es un gran momento en la historia de la Humanidad en general y en el desarrollo del Derecho Internacional en particular»<sup>52</sup>.

En mi opinión, coincido plenamente con esta última postura que considera al Patrimonio Común de la Humanidad como un verdadero principio jurídico, que puede renovar el incierto panorama de las relaciones internacionales y del Derecho Internacional, pero sin olvidar en ningún momento sus dosis de irrealismo futurista, sobre todo si miramos atentamente los múltiples intereses divergentes que existen dentro de la comunidad internacional.

Ello nos lleva, como ha afirmado el profesor Carrillo Salcedo, «a un panorama de relativa incertidumbre en cuanto a la positividad de importantes sectores de normas del Derecho Internacional, en la medida en que las reglas tradicionales han sido puestas en cuestión (fundamentalmente por los Estados surgidos del proceso de descolonización, que han trans-

---

<sup>50</sup> SUCHARITKUL, S.: «L'Humanité en tant qu'élément contribuant au développement progressif du droit international contemporain», en *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*, Colloque de l'Académie de droit international de la Haye et de l'Université des Nations Unies, Nijhoff, 1984, p. 425.

<sup>51</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine commun de l'humanité*, op. cit., p. 224.

<sup>52</sup> KISS, A. Ch.: *Op. cit.*, p. 224.



formado la composición cuantitativa y cualitativa de la ONU) y han dejado de expresar un consenso general, y nuevas normas han sido proclamadas sin que hayan alcanzado en todos los supuestos aceptación general»<sup>53</sup>. Para Carrillo Salcedo y otros autores, ciertos sectores innovadores y recientes del Derecho Internacional (Derecho Internacional del Medio Ambiente, Derecho Internacional del Desarrollo, Patrimonio Común de la Humanidad...) son inseguros e inciertos en cuanto a su positividad. De ahí que se haya llegado a hablar de que el Derecho Internacional que rige estos sectores es un «*Derecho relativo*», un «*soft-law o Derecho blando*», un «*Derecho en formación*», «*Derecho en agraz*» en expresión castiza de Gutiérrez Espada, o incluso «*Derecho virtual o veleidoso*» según ciertos sectores doctrinales, como señala Jean-Yves Calvez<sup>54</sup>.

En opinión de Carrillo Salcedo, esta incertidumbre o cierta relativización no supone que tales normas carezcan de valor jurídico. Lo que ocurre es que «expresan las aspiraciones de política jurídica de la mayoría de la comunidad internacional, muchas veces en contra de la importante minoría de los Estados industrializados»<sup>55</sup>. Esto es lo que ocurrió con la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982. Aunque su método inicial de elaboración fue el consenso, al final, por la oposición de importantes Estados industrializados, especialmente Estados Unidos, hubo que adoptar la Convención por voto mayoritario. En la última votación se produjeron importantes votos en contra y abstenciones de los países industrializados con Estados Unidos a la cabeza. Todo ello plantea serias dudas en torno a la entrada en vigor y efectividad de la Convención de 1982, sobre todo en su parte más novedosa e innovadora, la parte XI relativa a la Zona Internacional de los Fondos Marinos y su consideración como Patrimonio Común de la Humanidad<sup>56</sup>.

Al hilo de esta polémica doctrinal en torno al valor jurídico de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, un cierto número de autores ha defendido la consideración del Patrimonio Común de la Humanidad como parte integrante del *ius cogens internacional*, o sea, como parte integrante de aquel conjunto de normas de Derecho internacional que no admite acuerdo en contra por parte de los Estados (art. 53 del Convenio de Viena).

---

<sup>53</sup> CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 133 y ss.

<sup>54</sup> CALVEZ, J-Y.: *El Tercer Mundo. Todo un mundo dentro del mundo. Aspectos sociales, políticos, internacionales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1992, p. 124.

<sup>55</sup> CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, op. cit., p. 133.

<sup>56</sup> Para una información mucho más detallada en cuanto a todo el proceso negociador en torno a la nueva Convención sobre Derecho del Mar de 1982 y los diferentes intereses en juego, cfr. PASTOR RIDRUEJO, A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1989 (3.ª edición), pp. 322 y ss.

Para justificar esta opinión, estos autores se basan en la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 que, en su artículo 311.6, establece que los Estados parte convienen en que no podrán hacerse enmiendas al principio básico relativo al Patrimonio Común de la Humanidad establecido en el artículo 136 y que no serán parte en ningún acuerdo contrario a ese principio.

Este artículo, que considera al Patrimonio Común de la Humanidad como *ius cogens*, fue introducido en la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar a propuesta de la delegación chilena, y contó con la abierta oposición de los países desarrollados, que no querían verse atados por una disposición de tal naturaleza. Esta fue otra de las razones que posteriormente avalan el voto negativo o la abstención de ciertos países industrializados en la votación final sobre esta importante Convención.

Por otra parte, y abundando en este carácter de *ius cogens* del Patrimonio Común de la Humanidad, el artículo 155.2 de la citada Convención señala que la Conferencia de revisión del sistema paralelo que deberá ser convocada por la Asamblea de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos 15 años después del 1.º de enero del año en que comience la producción comercial «velará porque se mantenga el Patrimonio Común de la Humanidad».

Como vemos, dentro de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982, el principio de Patrimonio Común de la Humanidad goza de un elevado status jurídico, lo que le hace acreedor del carácter de *ius cogens*. En este sentido, son muy reveladoras las palabras de Juste Ruiz y Castillo Daudí cuando afirman que «a pesar de la espera para que la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar entre en vigor, el Patrimonio Común de la Humanidad pertenece a la *lex lata* en el Derecho del Mar contemporáneo e incluso, según la opinión de un creciente número de autores, constituye una auténtica norma de *ius cogens internacional*»<sup>57</sup>.

Para Kiss, que es de la misma opinión analizada, «ciertas resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas por unanimidad o gran mayoría y la puesta en práctica efectiva de determinadas disposiciones de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar antes incluso de su adopción formal hacen reconocer la oponibilidad *erga omnes* del principio que instituye la Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: *La explotación de la Zona Internacional de los Fondos Marinos más allá de la jurisdicción nacional (El Patrimonio Común de la Humanidad frente a las legislaciones nacionales)*, op. cit., p. 70.

<sup>58</sup> KISS, A. Ch.: *Op. cit.*, p. 35.

Por lo tanto, parece que se ha ido afianzando doctrinalmente la consideración del Patrimonio Común de la Humanidad como un principio de un contenido jurídico indiscutible, incluso llegando a adquirir el carácter de *ius cogens*. Aunque también debemos ser conscientes de que la categoría de *ius cogens* no es admitida pacíficamente por la totalidad de la doctrina.

Otro sector de la doctrina iusinternacionalista, entre los que destacan Blanc Altemir y Diego Uribe Vargas, considera al Patrimonio Común de la Humanidad como formando parte de los Derechos Humanos de la Tercera Generación, también conocidos como Derechos de la Solidaridad.

Hay que decir que estos nuevos derechos humanos, a pesar de ser muy atractivos desde una perspectiva de una mayor cooperación y solidaridad internacionales, son aún muy controvertidos, no están lo suficientemente asentados doctrinalmente. Existen serias dudas tanto en cuanto a su naturaleza jurídica como en cuanto a su concreto contenido y significado. Como ha afirmado el profesor Blanc Altemir, «los Derechos de la Tercera Generación se configuran como el resultado inacabado de una progresividad solidaria que implica al mismo tiempo una alta dosis de consenso en su determinación»<sup>59</sup>.

Al igual que todo el catálogo de los derechos humanos de la tercera generación, el derecho a participar y a beneficiarse del Patrimonio Común de la Humanidad no está exento de problemas en cuanto a su consideración jurídica. Blanc Altemir ve una cierta imprecisión en el contenido de este pretendido derecho humano de la tercera generación. También observa el citado profesor una excesiva indeterminación en cuanto al titular de ese derecho (la Humanidad como sujeto de Derecho Internacional plantea numerosos problemas, como veremos al final de este estudio). Por último, se produce una enorme debilidad, con graves deficiencias, en el sistema de protección jurídica de este derecho. Todos estos argumentos hacen que existan serias dudas en cuanto a la caracterización del Patrimonio Común de la Humanidad como un derecho humano de la tercera generación.

Sin embargo, Blanc Altemir y Diego Uribe, no consideran que estos argumentos en contra sean definitivos, ya que estos mismos titubeos iniciales se han producido en toda la evolución de los derechos humanos, tanto los de la primera como, fundamentalmente, los de la segunda generación.

Lo cierto es que estamos ante la aparición de una nueva concepción de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional contemporáneo,

---

<sup>59</sup> BLANC ALTEMIR, A.: «Derechos Humanos: tendencias actuales. La expansión del sistema y los nuevos ámbitos de protección», en *Cuadernos jurídicos*, n.º 2, noviembre de 1992, p. 45.

los cuales se van a tener que enfrentar cada vez de una forma más acusada a los problemas globales que tiene ante sí la Humanidad en su conjunto: superpoblación a nivel mundial, subdesarrollo, deterioro ecológico... Es a estos problemas e inquietudes a los que ha intentado responder el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad.

Como conclusión en cuanto a la controvertida cuestión del valor jurídico de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad reproducimos las expresivas palabras de Blanc Altemir al respecto, cuando afirma que «aunque la determinación precisa del contenido jurídico de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad pueda provocar discrepancias, su valor jurídico es innegable en la actualidad, y se deriva de la práctica de los Estados y de la existencia de una emergente *opinio iuris*, que refuerza su fundamento jurídico»<sup>60</sup>.

Por lo tanto, vemos que se ha producido un progresivo afianzamiento del Patrimonio Común de la Humanidad en el mundo del Derecho Internacional, aunque somos conscientes de que se trata de un proceso plagado de problemas e incertidumbres: problema de la titularidad del Patrimonio Común de la Humanidad; imprecisión en cuanto a su contenido; insuficiente protección internacional; falta de integración y solidaridad en la comunidad internacional; permanencia en ciertos sectores de un concepto limitado de soberanía estatal...

Pero todo ello no empaña los loables intentos de consolidación de un concepto que entraña una enorme esperanza para el futuro de la Humanidad, en especial para el mundo subdesarrollado, que también forma parte de esa Humanidad.

## **5. Contenido jurídico del patrimonio común de la humanidad a la luz de sus aplicaciones concretas**

Vamos a examinar ahora cuál es el contenido jurídico de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, es decir, cuáles son los principios que se inscriben dentro de este fértil concepto. Ello lo vamos a hacer analizando cada ámbito concreto en el cual se ha pretendido que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad despliegue sus efectos: la Antártida, el espacio ultra-terrestre, los Fondos marinos y oceánicos y el Patrimonio Cultural y Natural.

Vamos a estudiar detenidamente cada ámbito de los anteriormente citados y ver si cumple o no cada uno de los principios del Patrimonio Co-

---

<sup>60</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 32.

mún de la Humanidad. Va a ser en función de que se cumplan o no tales principios que concluyamos que es o no es aplicable la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a cada campo concreto.

Los principios que configuran y delimitan el Patrimonio Común de la Humanidad son los que ya en su día enunciara el embajador de Malta ante las Naciones Unidas, Arvid Pardo, en su famosa declaración ante la Primera Comisión de la Asamblea General de la ONU. Los principios son los siguientes:

1. No apropiación y exclusión de soberanía.
2. Uso pacífico.
3. Libertad de acceso, exploración e investigación científica.
4. Gestión racional de los recursos y reparto equitativo en beneficio de toda la humanidad.
5. Gestión mediante un mecanismo internacional.

Ahora vamos a estudiar cada ámbito concreto y ver si se cumple cada uno de estos principios.

### 5.1. *La Antártida*

La Antártida ha sido tradicionalmente un «continente desierto e inexplorado»<sup>61</sup>, dada las enormes dificultades de acceso y los rigores climáticos. Habrá que esperar hasta que los primeros descubrimientos de los exploradores a fines del siglo XVIII empiecen a despertar las apetencias de diferentes Estados. Las Potencias de la época, animadas por un cierto espíritu aventurero y por las enormes potencialidades científicas y económicas del «Sexto Continente», se lanzan a la ocupación de la Antártida. Estos Estados, «apoyándose en descubrimientos geográficos y en su presencia continuada en la zona, formularon reclamaciones de soberanía sobre distintos sectores del continente, islas y aguas adyacentes»<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> DUPUY, R.-J.: «Le statut de l'Antarctique», en *Annuaire Français de Droit International*, 1958, p. 196. Blanc Altemir dice que «acantilados de hielo y un mar helado rodeado de un cinturón de tempestades continuas de hasta 300 km. por hora, habían preservado la virginidad antártica durante milenios. El continente antártico, de algo más de 14 millones de kilómetros cuadrados y de forma casi circular, está cubierto en un 97,5% de hielo, cuyo espesor medio es de 2.500 metros y el máximo de 4.500 metros. Su clima es el más frío del Planeta... con un total de 182 días de noche continua al año... La Antártida es un gigantesco acondicionador térmico, con la atmósfera y las aguas más transparentes del Planeta... es también un archivo climático...», vid. *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un régimen jurídico para su gestión*, op. cit., p. 191.

<sup>62</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 192.

El primer acto oficial de reclamación de soberanía fue realizado por Francia en 1893, al anexionarse las islas Kerguelen. Posteriormente, en 1908, es Gran Bretaña quien formula reclamaciones territoriales. En 1925 le corresponde al Gobierno argentino realizar sus correspondientes reivindicaciones; Noruega en 1930; Chile en 1940, al igual que Australia y Nueva Zelanda<sup>63</sup>.

Como se observa claramente, «el reparto de la Antártida ha sido realizado por actos unilaterales de Derecho interno, lo que ha producido una enorme anarquía en las reivindicaciones»<sup>64</sup>, además de provocar enconados conflictos entre los diferentes Estados reclamantes, como el producido entre Argentina y Chile con Gran Bretaña por un problema de superposición de reclamaciones de soberanía. Este anárquico reparto ha sido ratificado y consagrado internacionalmente por mutuos reconocimientos y acuerdos entre los diferentes Estados con pretensiones en la Antártida.

Esta situación de equilibrio precario, con una enorme incertidumbre y confusión en el plano jurídico, perdura hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial.

Una vez finalizada la guerra, y salvados los temores de que la Antártida se viese involucrada en el conflicto, se ve que la relación de fuerzas en el sistema internacional ha quedado profundamente alterada, con el surgimiento de dos Grandes Potencias en el escenario internacional, como son Estados Unidos y la Unión Soviética. Estas dos nuevas Potencias empiezan a cuestionar el régimen de la Antártida, no admiten el *status quo* definido por las antiguas Potencias. Como muy bien ha observado Dupuy, «el problema no es tanto jurídico como político...; se trata de definir un régimen admitido por todos los Estados interesados que no han participado en el primer reparto»<sup>65</sup>. Ya en 1958 Dupuy veía necesaria alguna forma de internacionalización de la Antártida que diese cabida a los dos nuevos actores del sistema internacional.

Ya en 1948 el Gobierno de los Estados Unidos había lanzado la idea de la internacionalización del Continente Antártico. El principal problema de esta interesante propuesta es que dejaba fuera del futuro régimen internacional a la Unión Soviética, que también había realizado expediciones en el siglo XIX y tenía alguna base científica en la Antártida. La Unión Soviética, a pesar de no haber realizado ninguna reclamación de soberanía sobre ningún territorio de la Antártida, no quería quedar ex-

---

<sup>63</sup> Para un estudio detallado de estas reclamaciones de soberanía y los territorios sobre los que se efectúan, cfr. BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 192, nota 321.

<sup>64</sup> DUPUY, R.-J.: *Le statut de l'Antarctique*, op. cit., p. 201.

<sup>65</sup> DUPUY, R.-J.: *Le statut de l'Antarctique*, op. cit., p. 213.

cluida de un previsible régimen internacional. Ello hizo que la iniciativa americana constituyese un estrepitoso fracaso.

Con la proclamación en 1958 del «Año Geofísico Internacional», seguido en 1959 por la «Cooperación Geofísica Internacional», se produjo un clima enormemente favorable para el desarrollo de la cooperación científica en la Antártida, así como para una cierta relajación de las reclamaciones territoriales. Se incrementaron las expediciones a la Antártida, la apertura y mantenimiento de estaciones de investigación, la cooperación científica entre los Estados...

La Unión Soviética participó de una forma muy activa en todas las actividades del «Año Geofísico Internacional». Es por ello que tanto Estados Unidos como sus aliados occidentales ven con cierto temor la posible expansión soviética en la Antártida, lo que supondría trasladar la dinámica de la Guerra Fría a un continente que hasta entonces había destacado por su utilización para fines pacíficos. Ante este peligro de traslación del telón de acero también a la Antártida, se vio que era necesario proceder a la internacionalización del continente helado.

El 2 de mayo de 1958 el Gobierno de Estados Unidos traslada a determinados Estados «interesados» en la Antártida una propuesta de internacionalización del continente, pero una internacionalización sobre una base funcional. Como había observado Jenks<sup>66</sup>, el establecer un cuerpo de reglas básicas de funcionamiento para un territorio tan problemático era la mejor forma de despolitizarlo y de atenuar las reivindicaciones territoriales de los diferentes Estados. Para Jenks, las cosas más urgentes que debía abordar el futuro régimen internacional de la Antártida eran temas tales como la prevención de actividades perjudiciales a la paz y a la seguridad, las facilidades aéreas, los servicios meteorológicos y de telecomunicaciones, la caza de ballenas..., dejando fuera los aspectos más espinosos, como podía ser el tema de las reivindicaciones de soberanía por parte de algunos Estados.

Esta propuesta estadounidense estaba dirigida a los doce Estados que se consideraba podían estar interesados en la Antártida: los siete Estados que habían formulado reclamaciones territoriales (Francia, Gran Bretaña, Noruega, Argentina, Chile, Australia y Nueva Zelanda), a los que había que añadir Japón, Bélgica, URSS, la Unión Sudafricana y los propios Estados Unidos. Por lo tanto, sólo los Estados directamente involucrados, de una u otra forma, en el continente antártico iban a ser llamados a la elaboración de un futuro régimen internacional para una zona de vital importancia para el futuro de la Humanidad.

---

<sup>66</sup> JENKS, C. W.: «An International Regime for Antarctica?», en *The Common Law of Mankind*. Stevens and son Limited, London, 1958, pp. 366-380.

La propuesta realizada por los Estados Unidos descansaba sobre tres premisas que se consideraban básicas para que un futuro régimen internacional contase con un mínimo de aceptación y de posibilidades de funcionamiento:

1. Uso pacífico de la Antártida.
2. Libertad de acceso y de investigación científica.
3. Congelación de las pretensiones territoriales de algunos Estados.

Tras largas y complicadas discusiones en torno a esta propuesta norteamericana se firmó en Washington el 1 de diciembre de 1959 el Tratado sobre la Antártida, que entró en vigor en 1961.

En este importante tratado se prevé, siguiendo las directrices básicas de la propuesta norteamericana, una internacionalización funcional de la Antártida, ya que se internacionalizan todos los sectores en los que cabía una cierta cooperación entre los Estados, mientras que se «congelan» los aspectos que podían resultar polémicos y podían ser objeto de discrepancias, como son las reivindicaciones territoriales de algunos Estados. Y es que, como ha observado Guillaume, «la caja de Pandora de las soberanías contestadas no podía ser abierta sin serios riesgos de enfrentamiento»<sup>67</sup>.

El Tratado de 1959 sobre la Antártida descansa sobre los tres puntos básicos que veíamos en la propuesta del Gobierno de los Estados Unidos:

- El uso pacífico va a revestir dos modalidades. Una de ellas va a ser la no militarización, que se recoge en el artículo 1 del Tratado, donde se establece que «la Antártida se utilizará exclusivamente para fines pacíficos...; se prohíbe toda medida de carácter militar...». La otra modalidad del uso pacífico va a ser la no nuclearización, recogida en el artículo 5, que dispone que «toda explosión nuclear en la Antártida y la eliminación de desechos radiactivos quedan prohibidas».
- La libertad de acceso y de investigación científica quedan plasmadas en el artículo 2 del citado Tratado.
- La congelación de las pretensiones territoriales va a quedar recogida en el artículo 4.

Uno de los aspectos más relevantes que hay que destacar es el sistema de gestión que prevé el Tratado de 1959 para el continente antártico, un sistema que va a estar gestionado por la oligarquía de la sociedad in-

---

<sup>67</sup> GUILLAUME, G.: «Le statut de l'Antarctique. Réflexions sur quelques problèmes récents», en *Humanité et Droit International*, Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, París, 1991, p. 172.



ternacional, ya que son sólo doce Estados los llamados a participar en este sistema. Este grupo de Estados gestores de la Antártida han sido calificados por Dupuy como «el club de los doce», «el Directorio de la Antártida» o como formando una «Aristocracia convencional»<sup>68</sup>.

Ahora bien, el sistema establecido para la Antártida no es un sistema absolutamente cerrado, ya que está abierto a terceros Estados. Eso sí, la supremacía siempre va a permanecer en los doce signatarios originarios del acuerdo.

El sistema de acceso al régimen antártico va a ser muy jerarquizado, como se establece en los artículos 9.2 y 13 del Tratado. Según estos artículos, los Estados que quieran ser parte del Tratado deberán mostrar un cierto interés en la Antártida «mediante la realización en ella de investigaciones científicas importantes, como el establecimiento de una estación científica o el envío de una expedición científica». Estos Estados que, a juicio de los doce signatarios originarios, realicen actividades lo suficientemente importantes en el continente antártico, gozarán del estatus de Parte Consultiva, pudiendo participar en las Reuniones Consultivas del régimen antártico.

Los Estados que también quieran intervenir en la Antártida, pero que no realicen actividades de la envergadura exigida, serán Partes Contratantes, no pudiendo participar en las Reuniones Consultivas antes citadas.

Por lo tanto, y siguiendo las brillantes palabras del profesor Dupuy, van a existir tres grandes clases de Estados dentro del sistema antártico: «los prevalentes», «los elegidos» y «los llamados»<sup>69</sup>.

Este régimen ha sido criticado por algunos Estados como de «dudosa legalidad desde el Derecho Internacional»<sup>70</sup>, ya que un pequeño número de Estados de la comunidad internacional se ha arrogado el derecho de administrar un continente, juzgando por sí mismos cuál es el interés común de la Humanidad<sup>71</sup>.

El Tratado sobre la Antártida de 1959 guarda silencio, parece que conscientemente, sobre la exploración y explotación de los recursos antárticos, otro de los aspectos polémicos. El haber puesto sobre la mesa de negociación un tema tan espinoso hubiera dificultado notablemente los

---

<sup>68</sup> DUPUY, R.-J.: «Le Traité sur l'Antarctique», en *Annuaire Français de Droit International*, 1960, pp. 111-132.

<sup>69</sup> DUPUY, R.-J.: *Le Traité sur l'Antarctique*, op. cit., p. 119.

<sup>70</sup> GUILLAUME, G.: *Le statut de l'Antarctique*, op. cit., p. 173.

<sup>71</sup> En cuanto a las impugnaciones recibidas por parte del sistema antártico, fundamentalmente por Estados del Tercer Mundo, cfr. MONETA, C. J.: «La Antártida y el Atlántico Sur en el sistema internacional: alternativas de conflicto y vías de cooperación», en *Revista de Estudios Internacionales*, 1986, n.º 3, pp. 837-853.

acuerdos en otros asuntos sobre los que no hubiera tantas divergencias e intereses contrapuestos. Además, todavía no existían avanzados sistemas de prospección que hiciesen posible y rentable una exploración y explotación de los cuantiosos recursos de la Antártida<sup>72</sup>.

La crisis del petróleo en los años setenta y el desarrollo tecnológico en los sistemas de prospección hicieron que el problema de la exploración y explotación de los recursos de la Antártida surgiese en la agenda de los asuntos antárticos.

Fruto de ello, y con el interés de la opinión pública internacional y de diversos grupos ecologistas preocupados por la conservación de la Antártida, fueron una serie de Reuniones Consultivas donde se han adoptado importantes convenciones para la protección de los recursos de la Antártida. Es de destacar por su enorme importancia la Convención sobre la Conservación de la fauna y flora marinas de la Antártida, firmada en Canberra el 21 de mayo de 1980, para proteger el medio ambiente y el ecosistema antárticos, y la Convención sobre la reglamentación de las actividades relativas a los recursos minerales de la Antártida, firmada en Wellington el 25 de noviembre de 1988.

Esta última Convención, resultado de un difícil equilibrio entre los diferentes intereses en juego, (Tercer Mundo, Partes Consultivas, terceros Estados...) permite la exploración y explotación de los recursos mineros de la Antártida, aunque ello está sometido a una serie de requisitos y controles para preservar el ecosistema antártico. Y es que, como ha dicho Blanc Altemir, «la actividad industrial en la Antártida, por moderada que fuera, alteraría el difícil equilibrio de su atmósfera, de su fauna, de su helada superficie y de sus aguas...»<sup>73</sup>. Es por este delicado ecosistema de la Antártida que se extremaron los requisitos y controles para la exploración y explotación de los recursos antárticos en la Convención de Wellington. Son tantos y tan difíciles de cumplir los requisitos que la explotación de recursos se convierte en una tarea muy difícil, improbable, «casi imposible»<sup>74</sup>. Todo el sistema de protección del medio ambiente previsto en la Convención de Wellington, con innumerables requisitos y controles, estudios previos de impacto medioambiental, el sistema obligatorio de patrocinio por parte de un Estado... hace, como ya hemos señalado, muy difícil la explotación de los recursos de la Antártida.

---

<sup>72</sup> En cuanto a los recursos de la Antártida, cfr. la obra colectiva dirigida por ORREGO VI-CUÑA, *La Antártida y sus recursos. Problemas científicos, jurídicos y políticos*, Santiago de Chile, 1983.

<sup>73</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 197.

<sup>74</sup> GUILLAUME, G.: *Le statut de l'Antarctique...*, op. cit., p. 176.

A pesar de todas estas prevenciones para preservar el ecosistema antártico, la Convención de Wellington no ha entrado en vigor por falta de ratificación de los Estados. En opinión de Blanc Altemir la no ratificación se ha producido por una serie de razones:

- La preocupación generalizada sobre los efectos que la explotación minera pudiera tener sobre el frágil ecosistema antártico.
- La oposición creciente de la opinión pública mundial, las organizaciones ecologistas y algunos países del Tercer Mundo.
- Los Estados que por su capacidad tecnológica hubieran podido explotar los recursos antárticos ya no sufren escasez de las materias primas que se encuentran en la Antártida.

Por lo tanto, concluye Blanc Altemir, «no existía justificación objetiva y sí grandes riesgos para la explotación de los recursos de la Antártida»<sup>75</sup>.

Dentro de este clima favorable a la no explotación de los recursos naturales de la Antártida y a la protección del medio ambiente se firmó en Madrid el 4 de octubre de 1991 el Protocolo al Tratado Antártico sobre la Protección del Medio Ambiente, donde se establece una moratoria de 50 años en cuanto a la explotación de los recursos de la Antártida en el artículo 25, y se crea un Comité para la protección del medio ambiente. A su vez, en el artículo 2 del Protocolo se declara a la Antártida como una «reserva natural mundial».

Hasta aquí hemos visto brevemente cuál ha sido la historia y el desarrollo del sistema antártico. Ahora vamos a ver si, a la luz de lo estudiado, se cumplen o no los principios inherentes a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad en el ámbito de la Antártida.

#### 5.1.1. Principio de no apropiación y exclusión de soberanía

La aplicación de este principio a la Antártida es, en palabras del profesor Blanc Altemir, «polémica y discutible»<sup>76</sup>, ya que a pesar de las congelaciones de las pretensiones de soberanía que supone el Tratado sobre la Antártida de 1959, ningún Estado ha renunciado a tales pretensiones, asegurándose en el artículo 4 del Tratado que la internacionalización de la Antártida no suponía «una renuncia a sus derechos de soberanía territorial... ni un perjuicio a sus posiciones».

Lo cierto es que ante la existencia de enormes intereses tanto estratégicos como económicos en la Antártida, nadie quiere renunciar a las po-

<sup>75</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., pp. 233 y ss.

<sup>76</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio...*, op. cit., p. 206.

siciones adquiridas anteriormente. Ha sido por puro pragmatismo y para permitir la creación de un régimen internacional que regule la Antártida que los Estados con pretensiones territoriales han transigido en la congelación de dichas reivindicaciones.

Por lo tanto, podemos concluir que el principio de no apropiación y exclusión de soberanía, uno de los corolarios normativos del Patrimonio Común de la Humanidad, no es de aplicación en su totalidad respecto de la Antártida. Estaríamos ante una aplicación relativa y provisional del mencionado principio (en tanto en cuanto dure la congelación de reivindicaciones prevista en el artículo 4 del Tratado sobre la Antártida).

### 5.1.2. Principio de Uso Pacífico

Este principio sí que está claramente establecido y es plenamente aplicable al sistema antártico. Y ello resulta así tanto por las disposiciones del Tratado sobre la Antártida de 1959 como por la práctica posterior de los Estados.

Ya en el Preámbulo del citado Tratado se menciona que «es en interés de toda la Humanidad que la Antártida continúe utilizándose siempre exclusivamente para fines pacíficos y que no llegue a ser escenario u objeto de discordia internacional». Esta declaración programática viene completada por el artículo 1 que contempla la no militarización de la Antártida y por el artículo 5, donde se establece la no nuclearización del continente antártico.

Por lo tanto, el principio del uso pacífico tiene una completa vigencia en la Antártida, máxime si tenemos en cuenta que la práctica de los Estados ha sido plenamente respetuosa con este principio.

### 5.1.3. Principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica

Este principio presenta «características específicas en el ámbito antártico»<sup>77</sup>. Podemos decir que no existe una libertad absoluta de acceso, exploración e investigación en la Antártida, ya que esta libertad está condicionada por el propio status de la Antártida y por el Tratado de 1959. En virtud del Tratado sobre la Antártida, los Estados que quieran acceder al continente antártico deberán demostrar un marcado «interés científico», que según el artículo 9.2 del Tratado viene definido por la «realización de investigaciones científicas importantes, como el establecimiento de una estación científica o el envío de una expedición científica». Como

---

<sup>77</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 209.

vemos, no existe una absoluta libertad de acceso, exploración e investigación, sino que estas libertades se encuentran notablemente limitadas y restringidas (sólo Estados con un cierto nivel tecnológico y científico podrán acceder a la Antártida, quedándose prácticamente todo el Tercer Mundo a las puertas de este maravilloso continente).

Solamente una vez que se ha tenido el privilegio de ingresar en el «Club Antártico» este principio de libertad de acceso, exploración e investigación despliega todos sus efectos, y de una manera muy amplia (libertad de acceso a todas las instalaciones de otros países, intercambio de investigaciones, joint-ventures...).

Por lo tanto, y para concluir, tenemos que constatar que este principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica no goza de una virtualidad absoluta en la Antártida, está sujeto a importantes limitaciones.

#### 5.1.4. Principio de Gestión Racional de los recursos y Reparto Equitativo en beneficio de toda la Humanidad

El principio de gestión racional de los recursos y reparto equitativo todavía no ha sido desplegado en el ámbito geográfico de la Antártida, dado que la explotación de recursos parece todavía muy lejana, sobre todo si tenemos en cuenta el Protocolo de Madrid, que supone una moratoria de 50 años en cuanto a dicha explotación.

Lo que sí se ha constatado en el sistema antártico desde su nacimiento ha sido la escrupulosa protección del medio ambiente. De ello son testigo las numerosas convenciones adoptadas para la salvaguarda del ecosistema antártico y sus recursos naturales: Convención de Londres para la protección de las focas; Convención para la reglamentación de la caza de ballenas; Convención de Canberra sobre la conservación de la flora y fauna marinas...

Como ha dicho Bermejo<sup>78</sup>, la protección del medio ambiente constituye el «núcleo duro» del sistema antártico.

#### 5.1.5. Principio de Gestión Internacional

Como ha dicho el profesor Dupuy, el sistema antártico ha intentado en todo momento asegurar la «exclusión de toda institución supraestatal»<sup>79</sup>. Se quiso que las decisiones quedasen siempre en manos de los Estados, excluyendo toda decisión por encima de ellos.

---

<sup>78</sup> BERMEJO, R.: *L'Antarctique et ses ressources minérales: le nouveau cadre juridique*, P.U.F., París, 1990, pp. 81 y 82, en BLANC ALTEMIR, *op. cit.*, p. 228.

<sup>79</sup> DUPUY, R.-J.: «Le Traité sur l'Antarctique», *Annuaire Français de Droit International*, 1960, p. 129.

Por lo tanto, este principio de gestión internacional, básico dentro de los principios del Patrimonio Común de la Humanidad como expusiese el embajador Pardo en su día, no es de aplicación en la Antártida, «y tiene muy escasas posibilidades de viabilidad en el futuro»<sup>80</sup>.

Lo que se constata detrás de la no aplicación de este principio es que existen enormes intereses de los Estados en la Antártida, intereses que no se quieren dejar al arbitrio de un organismo internacional.

Algunos han visto en la creación del Comité para la protección del medio ambiente por parte del Protocolo al Tratado Antártico de 1991 un primer acercamiento a una suerte de organización internacional, pero habrá que esperar a que este comité despliegue sus facultades y ver realmente cuál es su alcance.

Una vez analizado cada uno de los principios del Patrimonio Común de la Humanidad en relación con la Antártida, algunos autores consideran que la noción de Patrimonio Común de la Humanidad no es aplicable a la Antártida. En este sentido, Guillaume dice que «los Estados se resisten a pasar del concepto de interés común de la Humanidad al concepto de Patrimonio Común de la Humanidad..., el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad es difícilmente conciliable con el estado actual de soberanía territorial»<sup>81</sup>.

De la misma opinión es Blanc Altemir cuando afirma que la noción de Patrimonio Común de la Humanidad es «difícilmente sostenible» respecto del sistema antártico<sup>82</sup>.

En cambio, para el profesor Kiss, «en conjunto, el régimen de la Antártida corresponde a los criterios que caracterizan al Patrimonio Común de la Humanidad, aunque esta concordancia no es perfecta»<sup>83</sup>.

Lo cierto es que si observamos atentamente el régimen establecido por un pequeño número de Estados para la Antártida, parece difícilmente encuadrable dentro del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, constituido por los cinco principios ya analizados. Quizás fuese un ejercicio de realismo y pragmatismo el régimen que se estableció, dado el nivel de integración y cooperación de la comunidad internacional, sobre todo teniendo en cuenta los intereses de las Grandes Potencias en tener «atada y bien atada» la Antártida.

Quién sabe si el régimen establecido para la Antártida, aunque no goce de la consideración de Patrimonio Común de la Humanidad, no es más acorde con los actuales niveles de solidaridad de la sociedad interna-

---

<sup>80</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 212.

<sup>81</sup> GUILLAUME, G.: *Le statut de l'Antarctique...*, op. cit., pp. 174 y ss.

<sup>82</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 197.

<sup>83</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine Commun de l'Humanité*, op. cit., pp. 144 y ss.

cional. Ahí tenemos el ambicioso ejemplo de la Zona Internacional de los Fondos Marinos, que es considerada como Patrimonio Común de la Humanidad y cuenta con la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, pero que por la oposición de los países desarrollados todavía no ha entrado en funcionamiento.

Ahora bien, la tendencia actual del Derecho Internacional hacia la humanización y hacia la justicia social a nivel internacional están reclamando la consideración de la Antártida como Patrimonio Común de la Humanidad, y hacia ello es hacia lo que hay que caminar. Esta es una reivindicación clásica ya de los países en vías de desarrollo ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Estos países se sienten completamente marginados de las decisiones concernientes a la Antártida y vienen clamando su configuración como Patrimonio Común de la Humanidad y que su gestión se realice verdaderamente por parte de una organización internacional y no por un Directorio de Estados.

## 5.2. *El Espacio Ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes*

«Todo empezó un 4 de octubre de 1957 cuando el hombre, venciendo la que parecía irrefutable ley de que todo lo que sube debe bajar, abrió para la Humanidad las puertas de una nueva era»<sup>84</sup>. En ese mismo instante comienza la era espacial, rompiendo con el carácter de ciencia-ficción que hasta entonces había tenido el Derecho del Espacio<sup>85</sup>.

Es en ese famoso 4 de octubre de 1957 cuando la Unión Soviética pone en órbita su primer «sputnik». A partir de ese momento se inaugura la carrera del espacio, multiplicándose los lanzamientos de objetos espaciales tanto soviéticos como estadounidenses. Esta aventura espacial culmina el 21 de julio de 1969 cuando Neil Amstrong pone pie en la Luna por primera vez en la historia de la Humanidad.

Con el comienzo de la era espacial se abrió un enorme campo de investigación para toda la Humanidad, con importantes beneficios, pero también con serios inconvenientes.

Entre los beneficios que se podían derivar de la explotación del Espacio Ultraterrestre podemos destacar la posibilidad de enviar satélites meteorológicos, satélites artificiales para telecomunicaciones y teleob-

---

<sup>84</sup> GUTIÉRREZ ESPADA, C.: *La responsabilidad internacional por daños en el Derecho del Espacio*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1979, p. 11.

<sup>85</sup> Pastor Ridruejo observa que la posibilidad de viajes espaciales ha fascinado siempre al ser humano, desde Platón, Cicerón y Plutarco hasta Edgar Allan Poe y Julio Verne, e incluso a algún jurista ya entrado el siglo XX como Vladimir Mandl. PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, op. cit., p. 416.

servación terrestre, posibles nuevas fuentes de energía, explotación de los recursos naturales del espacio...

Pero la carrera espacial también comportaba peligros e inconvenientes, como podía ser la posibilidad de que ocurriese un accidente en el espacio con consecuencias imprevisibles, la contaminación y alteración del equilibrio natural, unido todo ello a un profundo desconocimiento del impacto de las actividades humanas en el Espacio Ultraterrestre.

Todo ello, las nuevas posibilidades que se abrían para el conjunto de la Humanidad, junto con los beneficios e inconvenientes, hacían urgente una regulación jurídica.

Uno de los riesgos más serios de la aventura del hombre en el espacio era que la carrera de armamentos se trasladase también a ese ámbito. No debemos olvidar que las dos grandes potencias espaciales eran Estados Unidos y la Unión Soviética, sumidos en esos momentos en la famosa «Guerra Fría».

Este peligro estuvo presente desde el principio, e hizo que se aprobasen varias resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas para evitar el riesgo de militarización del Espacio Ultraterrestre. La Resolución 1.348 (XIII) de 13 de diciembre de 1958 establecía la creación de un Comité *ad hoc* sobre utilización pacífica del Espacio Ultraterrestre. Un año más tarde, en 1959, la Resolución 1.472 (XIV) sustituye ese Comité *ad hoc* por un órgano permanente, la Comisión sobre la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre con fines pacíficos.

La carrera del espacio seguía su curso de una forma imparable, por lo que cada vez con más fuerza precisaba de una regulación jurídica. Era necesario un instrumento jurídico internacional que sentara las bases sobre las que se iba a efectuar la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre. Habrá que esperar hasta 1963, cuando la Asamblea General de la ONU aprueba la importante Resolución 1.962 (XVIII), de 13 de diciembre, que contiene la «Declaración de los Principios jurídicos que deben regir las actividades de los Estados en materia de exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre». Esta declaración, en palabras de Dutheil de la Rochere, iba a ser «durante años el único texto de referencia en Derecho del Espacio»<sup>86</sup>.

Las Grandes Potencias espaciales van viendo que el Espacio Ultraterrestre no puede ser regulado permanentemente por resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, y empiezan a vislumbrar un instrumento convencional que regulase el Espacio Ultraterrestre, a pesar de las enormes discrepancias entre Estados Unidos y la Unión Soviética.

---

<sup>86</sup> Dutheil de la Rochere, J.: «La Convention sur l'internationalisation de l'espace», en *Annuaire Français de Droit International*, 1967, p. 608.



El 7 de mayo de 1966 el Presidente Johnson sugiere a la Unión Soviética la elaboración de un Tratado Internacional sobre la base de los siguientes elementos:

- Libertad de exploración y utilización del espacio ultraterrestre.
- Principio de no apropiación.
- Libertad de investigación científica.
- Uso pacífico.
- Protección del medio ambiente.

La respuesta soviética fue favorable, aunque existían importantes puntos de desacuerdo. Finalmente, y tras intensas negociaciones, se llega a un principio de acuerdo en el subcomité de asuntos jurídicos de la Comisión sobre la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre con fines pacíficos<sup>87</sup>. Este acuerdo se presenta a la Asamblea General de la ONU, que lo aprueba mediante la Resolución 2.222 (XXI), la cual contiene el «Tratado sobre los Principios jurídicos que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes». Este Tratado General del Espacio fue abierto a la firma de los Estados el 27 de enero de 1967 en Londres, Moscú y Washington, entrando en vigor el 10 de octubre de ese mismo año (España se adhirió al Tratado el 27 de noviembre de 1968).

Ya en el Preámbulo y en el artículo 1 de este importantísimo Tratado se insiste en que «es interés general de toda la Humanidad el progreso de la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre..., que deberán hacerse en provecho y en interés de todos los países, sea cual fuere su grado de desarrollo económico y científico, e *incumben a toda la Humanidad*» (el subrayado es nuestro). A buen seguro, dice Pastor Ridruejo, que «si el Tratado se hubiese elaborado algunos años más tarde, la expresión empleada hubiera sido la de Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>88</sup>, que es la que se utiliza en el «Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes», de 14 de diciembre de 1979.

Este Tratado General del Espacio supuso un importante acuerdo entre las dos grandes Potencias espaciales, y descansa sobre los siguientes puntos:

1. Exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre en interés de toda la Humanidad.

---

<sup>87</sup> Para el proceso de elaboración del Tratado General sobre el Espacio de 1967, cfr. CHENG, B.: «Le Traité de 1967 sur l'espace», en *Journal du Droit International*, 1968, pp. 533-645. DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: *La Convention sur l'internationalisation de l'espace*, op. cit., pp. 607-647.

<sup>88</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 422.

2. Necesidad de Cooperación Internacional.
3. Uso pacífico del Espacio Ultraterrestre.
4. Régimen jurídico de libertad del Espacio, con tres elementos esenciales:
  - No discriminación entre Estados.
  - No apropiación.
  - Aplicación del Derecho Internacional.

Se trata, como ha dicho Chaumont, de un régimen jurídico de libertad del espacio, «libertad efectiva para los Estados espaciales actuales y libertad potencial para los Estados espaciales futuros»<sup>89</sup>.

Dutheil de la Rochere ve este Tratado de 1967 como «resultado de una voluntad de cooperación entre las dos grandes Potencias espaciales... y marcado por la impronta de las Naciones Unidas»<sup>90</sup>. Pero a su vez esta autora observa ciertas lagunas y peligros en este Tratado: se había marginado absolutamente a terceros Estados, «meras comparsas de teatro»<sup>91</sup>; no define ni delimita el Espacio Ultraterrestre; no establece mecanismos concretos para desarrollar el «interés general de la Humanidad»... Detrás de todo ello latía un interés de las dos grandes Potencias en no ver limitados sus enormes privilegios y ventajas en el Espacio Ultraterrestre ¿Un Directorio en el Espacio Ultraterrestre?

Este Tratado General del Espacio de 1967 era un acuerdo marco<sup>92</sup> que tenía que ser desarrollado posteriormente por sucesivos acuerdos, como así ha sido. Los acuerdos a los que se ha llegado con posterioridad en materia especial son los siguientes:

- Acuerdo sobre salvamento y devolución de astronautas y devolución de objetos lanzados al Espacio Ultraterrestre, de 22 de abril de 1968.
- Convenio sobre Responsabilidad internacional por daños causados por objetos espaciales, de 28 de marzo de 1972.
- Convenio sobre registro de objetos lanzados al Espacio Ultraterrestre, de 12 de noviembre de 1974.

Finalmente tenemos el Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, de 14 de diciembre de 1979.

---

<sup>89</sup> CHAUMONT, Ch.: *Le Droit de l'espace*, Presses Universitaires de France, París, 1960, pp. 49, cit. en BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, *op. cit.*

<sup>90</sup> DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: *La Convention sur l'internationalisation de l'espace*, *op. cit.*, pp. 645 y 646.

<sup>91</sup> DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: *Op. cit.*, p. 646.

<sup>92</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso...*, *op. cit.*, p. 419.

Este último acuerdo es de gran importancia, ya que desarrolla y complementa el Tratado General del Espacio de 1967. Y es que ya se vislumbraba la posibilidad de obtener recursos naturales de la Luna y los otros cuerpos celestes. Es esta nueva posibilidad la que hizo necesario un nuevo acuerdo que se enfrentara al siempre espinoso tema de los recursos naturales.

En este ámbito de los recursos naturales ya no va a ser tan importante el conflicto Este-Oeste entre las dos Grandes Potencias, sino que el conflicto va a ser entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado, entre el Norte y el Sur. Como ha dicho Courteix, «el origen de la elaboración de un proyecto de Tratado sobre la Luna se encuentra en el centro de la aspiración general de todos los pueblos de beneficiarse de una forma equitativa de las riquezas mundiales en el cuadro de un Nuevo Orden Económico Internacional»<sup>93</sup>.

Por lo tanto, en este Acuerdo de 1979 el centro de gravedad iba a ser el tema de la exploración y explotación de los recursos naturales de la Luna y los otros cuerpos celestes. Esta fue la principal razón por la que la elaboración de este acuerdo fue tan lenta y trabajosa, dado que los intereses del mundo desarrollado y del mundo subdesarrollado eran profundamente divergentes.

El aspecto más importante que introduce este Acuerdo, a pesar de la oposición inicial de la URSS, es que se reconoce expresamente en su artículo 11.1 que «la Luna y sus recursos naturales son Patrimonio Común de la Humanidad», comprometiéndose los Estados parte en dicho acuerdo a «establecer un régimen internacional que rija la explotación de los recursos naturales de la Luna, cuando esa explotación esté a punto de llegar a ser posible» (art. 11.5). Entre las finalidades de este régimen internacional, establecidas en el artículo 11.7, se encuentran el desarrollo racional y ordenado de los recursos naturales de la Luna, así como su reparto equitativo, teniendo especialmente en cuenta los intereses y necesidades de los países en vías de desarrollo.

Lo cierto es que este Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes de 1979 consagra los recursos naturales de la Luna y otros cuerpos celestes como Patrimonio Común de la Humanidad, pudiendo ser explotados únicamente mediante el régimen de gestión internacional que se establezca.

Por lo tanto, este Acuerdo «constituye una etapa fundamental en la búsqueda de un orden económico mundial más justo, inscribiéndose en

---

<sup>93</sup> COURTEIX, S.: «L'Accord régissant les activités des Etats sur la lune et les autres corps célestes», en *Annuaire Français de Droit International*, p. 205.

la evolución del Derecho Internacional actual, que tiende a limitar las prerrogativas soberanas de los Estados en beneficio de los intereses superiores comunes de la Humanidad»<sup>94</sup>.

Una vez constatado que el Espacio Ultraterrestre, la Luna y los otros cuerpos celestes tienen la consideración de Patrimonio Común de la Humanidad, vamos a examinar detalladamente si se cumplen los corolarios normativos de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad: no apropiación y exclusión de soberanía; uso pacífico; libertad de acceso, exploración e investigación científica; gestión racional de los recursos y reparto equitativo en beneficio de toda la Humanidad y régimen internacional para su gestión.

### 5.2.1. Principio de no apropiación y exclusión de soberanía

El principio de no apropiación del Espacio Ultraterrestre ya aparecía en la «Declaración de los Principios jurídicos que deben regir las actividades de los Estados en materia de exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre», de 1963. El Tratado General del Espacio de 1967 se hace eco de ese principio y lo desarrolla en su artículo 2, cuando afirma que «el Espacio Ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, no podrá ser objeto de apropiación nacional por reivindicación de soberanía, uso u ocupación, ni de ninguna otra manera».

Lo cierto es que la terminología utilizada, «apropiación nacional», no fue la más adecuada<sup>95</sup>, ya que el Tratado de 1967 quiso excluir toda apropiación, no sólo la nacional. Por lo tanto, no cabría apropiación ni por parte de un Estado, ni por parte de cualquier persona privada, grupo de Estados... «Solamente una apropiación por la ONU, considerada como actuando en nombre de la Humanidad, sería admisible»<sup>96</sup>.

El Acuerdo de 1979 sobre las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes recoge este principio de no apropiación y exclusión de soberanía en su artículo 11.2, estableciendo que «la Luna no puede ser objeto de apropiación nacional mediante reclamaciones de soberanía, por medio del uso o la ocupación, ni por ningún otro medio». Hasta aquí prácticamente no aporta nada nuevo en relación con el Tratado General del Espacio de 1967. Va a ser el artículo 11.3 el que introduce novedades que vienen a aclarar los posibles malentendidos del artículo 2 del Tratado General del Espacio. El artículo 11.3 dice que «ni la superfi-

---

<sup>94</sup> COURTEIX, S.: *Op. cit.*, p. 222.

<sup>95</sup> DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: *La Convention sur l'internationalisation de l'espace*, *op. cit.*, p. 627.

<sup>96</sup> DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: *Op. cit.*, p. 627.

cie de la Luna, ni ninguna de sus partes o recursos naturales, podrán ser propiedad de ningún Estado, Organización Internacional intergubernamental o no gubernamental, organización nacional o entidad no gubernamental, ni de ninguna persona física. El emplazamiento de personas, vehículos espaciales, equipo, material, estaciones e instalaciones sobre o bajo la superficie de la Luna... no creará derechos de propiedad. Las disposiciones precedentes no afectan al régimen internacional a que se hace referencia en el párrafo 5 del presente artículo». Como vemos, nos encontramos ante un artículo mucho más exhaustivo y que soluciona las posibles interpretaciones erróneas a que pudiese dar lugar el artículo 2 del Tratado de 1967. Además, se deja a salvo el futuro régimen internacional de gestión de los recursos naturales de la Luna y otros cuerpos celestes, exceptuándolo del principio de no apropiación.

La doctrina ha reconocido el carácter indiscutible e incontrovertido del principio de no apropiación en el ámbito del Espacio Ultraterrestre, llegando en algunos casos a calificarlo como norma de *ius cogens*, en la medida en que obliga a todos los Estados de la comunidad internacional, con independencia de que sean o no partes en el Tratado General del Espacio<sup>97</sup>.

La práctica de los Estados espaciales también ha contribuido a afirmar este principio, ya que ni la Unión Soviética ni Estados Unidos han reivindicado soberanía sobre parte alguna del Espacio Ultraterrestre, cuando «de acuerdo con los procedimientos admitidos en Derecho Internacional clásico, la URSS hubiera podido reivindicar su soberanía sobre la Luna, o al menos sobre la zona donde el cohete tomó contacto con la superficie lunar»<sup>98</sup>.

Si bien, como hemos visto, este principio de no apropiación y exclusión de soberanía está plenamente admitido en relación al Espacio Ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes, no por ello han dejado de surgir ciertos problemas que, en cierto modo, han venido a cuestionar la vigencia de este principio. Entre estos cuestionamientos del principio de no apropiación destacan la cuestión del régimen de gestión internacional de los recursos naturales de la Luna y otros cuerpos celestes, el problema de la órbita geoestacionaria y el problema de los asentamientos humanos en el espacio. Vamos a referirnos a continuación brevemente a estos problemas.

---

<sup>97</sup> En este sentido, cfr. MARCHÁN, J.: *Derecho Internacional del Espacio. Teoría y Política*, Cívitas, Madrid, 1990 (2.ª edición), pp. 270 y ss., en BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., pp. 59. JIMÉNEZ DE ARÉCHAGA, E.: *El Derecho Internacional contemporáneo*, Tecnos, Madrid, 1980, pp. 299 y 300, en PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 419.

<sup>98</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 61.

A) Distinción entre el principio de no apropiación y el régimen internacional de explotación de los recursos naturales del Espacio Ultraterrestre

El principio de no apropiación se aplica al espacio Ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes como un todo; no es posible reivindicar soberanía sobre la Luna o una parte de ella por ejemplo. Ahora bien, en cuanto a los recursos naturales, el Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes de 1979 establece un régimen diferente, exceptuándolos de la no apropiación.

El artículo 11 del citado Acuerdo de 1979, tras proclamar que la Luna es Patrimonio Común de la Humanidad, establece que cuando la explotación de los recursos naturales «esté a punto de llegar a ser posible», los Estados parte en el Acuerdo «se comprometen a establecer un régimen internacional, incluidos los procedimientos apropiados, que rijan la explotación de los recursos naturales de la Luna».

Por lo tanto, en cuanto a los recursos naturales de la Luna y otros cuerpos celestes no juega el principio de no apropiación. Pero la exploración y explotación de esos recursos naturales deberá hacerse de acuerdo con el régimen internacional que se establezca; si se hiciese de otra forma se estaría atentando contra el Acuerdo de 1979.

Ello supone reconocer, como dice Courteix, que «los recursos de la Luna y los otros cuerpos celestes son Patrimonio Común de la Humanidad y que un régimen internacional deberá ser establecido para regir su explotación»<sup>99</sup>. Ello supone que una vez que se instaure este régimen internacional de gestión, toda explotación de recursos deberá efectuarse de acuerdo con las disposiciones que establecieron dicho régimen.

B) Problema de la Órbita Geoestacionaria. La Declaración de Bogotá

Pastor Ridruejo define la órbita geoestacionaria como «aquella órbita que está situada justamente encima del ecuador a una distancia aproximada de 36.000 kilómetros de la Tierra y en la que los satélites artificiales en ella emplazados se mueven en sincronía con la rotación de la Tierra, de modo que permanecen inmóviles respecto a los lugares subyacentes en la superficie terrestre, disfrutando así de una situación privilegiada a efectos de telecomunicaciones, teleobservación y otros usos del Espacio Ultraterrestre»<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> COURTEIX, S.: *L'Accord régissant les activités des Etats sur la Lune et les autres corps célestes*, op. cit., p. 222.

<sup>100</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, op. cit., p. 421.

La órbita geoestacionaria es un recurso natural limitado, ya que sólo admite entre 150 y 180 satélites, aunque estas cifras varían notablemente en función de las estimaciones de los diferentes autores<sup>101</sup>. El que es considerada como un recurso natural limitado ya lo estableció el artículo 33 de la Convención Internacional de Telecomunicaciones, firmada en Málaga en 1973, así como la necesidad de permitir un acceso equitativo a esta órbita geoestacionaria a diferentes países o grupos de países, según sus necesidades y sus medios técnicos.

Lo cierto es que la órbita geoestacionaria ha sido un patrimonio casi exclusivo de los países desarrollados, que eran los que contaban con los suficientes medios tecnológicos y financieros para acceder a ella. Como reacción ante esta «colonización» de la órbita geoestacionaria, 8 países ecuatoriales (Brasil, Colombia, Congo, Ecuador, Indonesia, Kenia, Uganda y Zaire) publicaron un comunicado el 8 de diciembre de 1976 «reivindicando la soberanía sobre 35.000 kilómetros de la órbita espacial ecuatorial utilizada por los satélites de comunicaciones internacionales, con el objeto de restituir los beneficios de esos recursos a sus países respectivos y a la comunidad mundial, dado que actualmente la órbita espacial ecuatorial es explotada en beneficio exclusivo de los países desarrollados»<sup>102</sup>.

Lo que estos 8 países, todos del Tercer Mundo, querían, era impugnar el principio que regía en la órbita geoestacionaria, la regla «primero en llegar, primero en servirse», que había servido fundamentalmente a los intereses del mundo desarrollado.

Ahora bien, a pesar de la justicia de esta reivindicación, «la pretensión formulada por los 8 Estados ecuatoriales es directamente contraria al principio enunciado en el artículo 2 del Tratado del Espacio de 1967, o sea, el principio de no apropiación»<sup>103</sup>. Como podemos observar, esta pretensión no tenía muchos visos de prosperar, además de que se encontró con la virulenta oposición de los países desarrollados.

Lo que sí hizo esta Declaración de Bogotá fue poner de manifiesto que la órbita geoestacionaria, al ser un recurso natural limitado del Espacio Ultraterrestre, tenía que estar abierta a todos los Estados, permitiendo así un acceso equitativo sobre bases de igualdad.

---

<sup>101</sup> Para un interesante estudio en torno a la órbita geoestacionaria cfr. GOROVE, S.: «The Geostationary Orbit: issues of law and policy», *American Journal of International Law*, vol. 73, 1979, n.º 3, pp. 444-461.

<sup>102</sup> ROUSSEAU, Ch.: «Revendication de souveraineté des Etats sur la zone équatoriale de l'espace extra-atmosphérique, 8 décembre 1976», *Chronique des faits internationaux, Revue Générale de Droit International Public*, 1977, pp. 787 y 788.

<sup>103</sup> ROUSSEAU, Ch.: *Op. cit.*, p. 788.

Ante el rechazo abierto que recibió su proposición, «los países ecuatoriales ya no insisten en su jurisdicción y soberanía exclusivas sobre segmentos de la órbita geoestacionaria, sino que ahora están presionando para que se establezca un régimen *sui generis* que garantice para todos los países un acceso equitativo a la órbita geoestacionaria»<sup>104</sup>.

En este campo, como en otros muchos, sale a la luz la enorme brecha y el serio conflicto que separa al mundo desarrollado del mundo subdesarrollado, conflicto que urge solucionar por el interés general de la Humanidad y de un mundo cada vez más interdependiente. El principio del Patrimonio Común de la Humanidad quiere ser una pequeña aportación de un Derecho Internacional cada vez más social y cada vez más humano.

### C) Problema de los asentamientos humanos en el Espacio Ultraterrestre

El profesor Blanc Altemir se pregunta «qué pasará cuando en un futuro quizás próximo la posibilidad de asentamientos humanos en la Luna conceda una base sólida a cualquier reivindicación de soberanía»<sup>105</sup>. Esto, hoy en día parece ciencia-ficción, pero ya en julio de 1989 el Presidente Bush habló de la posibilidad de la instalación de una base permanente en la Luna. Además, en la actualidad se están desarrollando diferentes proyectos para experimentar cómo sería la vida en otro ambiente y abrir el camino a futuras colonias en el espacio u otros planetas (proyecto Biosfera II, desde el 26 de septiembre de 1992, que está experimentando en un complejo de vidrio y acero cómo podría ser la vida en otro planeta)<sup>106</sup>.

Lo cierto es que estas previsibles reivindicaciones de soberanía atentarían directamente contra el principio de no apropiación, establecido tanto por el Tratado de 1967 como por el Acuerdo de 1979. En cambio, para Gorove, el principio de no apropiación es dudoso si lo relacionamos con posibles futuros escenarios que prevén el establecimiento de habitats humanos en el espacio<sup>107</sup>. Para Pastor Ridruejo, a pesar de estar bastante

---

<sup>104</sup> GOROVE, S.: «International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives», *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de la Haye*, t. 181, 1983 III, p. 364.

<sup>105</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>106</sup> Sobre el Proyecto «Biosfera II», cfr. *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, miércoles 17 de febrero de 1993.

<sup>107</sup> GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, *op. cit.*, pp. 364.



asentado el principio de no apropiación, «los factores decisivos serían, una vez más, los de orden político»<sup>108</sup>.

A pesar de estos problemas analizados en relación con el principio de no apropiación y exclusión de soberanía, es perfectamente constatable que el citado principio goza actualmente de buena salud, confirmándolo tanto los diferentes instrumentos convencionales como la práctica de los Estados.

### 5.2.2. Principio del Uso Pacífico

Como hemos observado anteriormente, uno de los peligros que comportaba la carrera espacial era el riesgo de militarización del Espacio Ultraterrestre, trasladando la dinámica de la «Guerra Fría» a ese ámbito. El Derecho Internacional del Espacio, desde su nacimiento, siempre ha intentado paliar, en la medida de lo posible, la carrera de armamentos en el espacio.

Ya en 1958, la Asamblea General de las Naciones Unidas, con su Resolución 1.348, crea un Comité *Ad Hoc* sobre la utilización pacífica del Espacio, sustituyéndolo un año más tarde por la Comisión sobre exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre con fines pacíficos (Resolución 1.472 de 1 de diciembre de 1959).

A partir de estos momentos iniciales, la Asamblea General de la ONU va definiendo y perfilando su posición con varias resoluciones más, en las que destaca el «interés común de la Humanidad en fomentar el uso pacífico del Espacio Ultraterrestre».

Fruto de este clima de intentos de pacificación del espacio es el Tratado de Moscú de 5 de agosto de 1963, firmado inicialmente por la Unión Soviética, Estados Unidos y Gran Bretaña y que cuenta en la actualidad con más de cien Estados parte. En este Tratado se prohíbe expresamente la realización de experiencias termonucleares en el Espacio Ultraterrestre.

El Tratado General del Espacio de 1967 va a establecer en su artículo 4 el principio de uso pacífico del Espacio Ultraterrestre, cuando afirma que «los Estados parte en el Tratado se comprometen a no colocar en órbita alrededor de la Tierra ningún objeto portador de armas nucleares ni de ningún otro tipo de armas de destrucción en masa... La Luna y los demás cuerpos celestes se utilizarán exclusivamente con fines pacíficos... No se prohíbe la utilización de personal militar para investigaciones científicas ni para cualquier otro objetivo pacífico...».

---

<sup>108</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 427.

Este artículo, largo, confuso y muy prolijo, ha sido criticado abiertamente por la doctrina iusinternacionalista, ya que presenta algunas deficiencias y omisiones. Las deficiencias más importantes que ha destacado la doctrina serían las siguientes:

A) Problema de interpretación del término «Uso Pacífico»

La doctrina y la práctica de los Estados todavía no se han puesto de acuerdo en cuanto a la interpretación que hay que dar al término «uso pacífico». Las dos interpretaciones más extendidas que se han barajado son, por un lado, la que equipara uso pacífico con «uso no militar», y por otro, la que equipara uso pacífico con «uso no agresivo»<sup>109</sup>.

Aunque esta distinción parezca neutral y sin gran trascendencia, en la práctica conlleva notables consecuencias. La interpretación que equipara uso pacífico con «uso no militar» es más amplia, ya que de acuerdo con ella se excluiría del Espacio Ultraterrestre toda actividad militar. En cambio, la segunda interpretación, que define uso pacífico como «uso no agresivo», es mucho más estricta, dado que permite ciertas actividades militares en el Espacio Ultraterrestre, pero siempre que sean «no agresivas».

La profesora Amparo Sanjosé, siguiendo en este punto a Gutiérrez Espada, es de la opinión de que el principio de uso pacífico es «incompatible con cualquier actividad militar»<sup>110</sup>, aunque es consciente de que de acuerdo con el artículo 4 del Tratado de 1967 no se puede afirmar que toda actividad militar se considera como no pacífica, ya que cabe la posibilidad de «utilizar personal militar para investigaciones científicas y para cualquier otro objetivo pacífico».

«Lo cierto es que existe consenso generalizado, con la excepción de Estados Unidos, respecto a que toda ubicación de armas o utilización de las mismas en el espacio es contraria al uso pacífico»<sup>111</sup>.

Otro término utilizado por el artículo 4 del Tratado de 1967 y que ha suscitado una enorme controversia ha sido el término «armas de destrucción en masa». Gorove dice que un término tan amplio y tan ambiguo no puede ser más que fuente de problemas en la práctica, ya que se presta a multitud de interpretaciones diferentes<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> SANJOSÉ GIL, A.: «El Principio de Uso Pacífico en el Espacio Ultraterrestre», en *Tiempo de Paz*, n.º 17-18, otoño-invierno 1990, p. 89.

<sup>110</sup> SANJOSÉ GIL, A.: *El Principio de Uso Pacífico en el Espacio Ultraterrestre*, op. cit., p. 90.

<sup>111</sup> SANJOSÉ GIL, A.: *Op. cit.*, p. 91.

<sup>112</sup> GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, op. cit., p. 377.

## B) Prohibición parcial establecida por el artículo 4

Blanc Altemir observa que la prohibición de emplazamiento de armas en el Espacio Ultraterrestre establecida por el artículo 4 del Tratado de 1967 es parcial, ya que «la prohibición se limita a las armas nucleares y a las armas de destrucción masiva, pero no a las armas convencionales ni tampoco a los satélites no portadores de armas nucleares...; tampoco prohíbe expresamente, como hubiera sido deseable, el tránsito a través del espacio de misiles provistos de ojivas nucleares lanzados desde la Tierra»<sup>113</sup>.

En cambio, el artículo 3 del Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, de 1979, es mucho más preciso y más amplio en su prohibición, ya que prevé la desmilitarización total de la Luna, prohibiendo «recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza, así como a cualquier otro acto hostil o la amenaza de esos actos, en la Luna...». Como vemos, este artículo 3 es mucho más amplio y riguroso que el artículo 4 del Tratado de 1967. Esta rigurosidad puede hacer, en opinión de Gorove, bastante improbable la ratificación del Acuerdo de 1979 por parte de Estados Unidos<sup>114</sup>.

No obstante, hoy el mundo, tras el fin de la «Guerra Fría» y la caída del bloque comunista, está viviendo una época de deshielo militar y de un cierto acuerdo de reducción de armamento entre las Grandes Potencias. Todo ello puede hacer que el riesgo de militarización del Espacio Ultraterrestre se vaya atenuando o incluso desaparezca.

## C) Problema de la «Iniciativa de Defensa Estratégica»

El 23 de marzo de 1983 el Presidente Reagan lanzó un desafío a los Estados Unidos y a la comunidad científica occidental, para ver si eran capaces de construir un sistema defensivo contra misiles estratégicos. Como dice Amparo Sanjosé, «del discurso de Reagan se podría llegar a la conclusión de que la Iniciativa de Defensa Estratégica es, en principio, pacífica, ya que se supone que es únicamente un programa de Investigación y Desarrollo con una finalidad defensiva»<sup>115</sup>, como el mismo nombre indica.

Sin embargo, las reacciones del resto de la comunidad internacional, y fundamentalmente del bloque socialista, no fueron nada favorables, ya

---

<sup>113</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., pp. 80 y ss.

<sup>114</sup> GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, op. cit., p. 398.

<sup>115</sup> SANJOSÉ GIL, A.: *El Principio de Uso Pacífico en el Espacio Ultraterrestre*, op. cit., p. 9.

que el sistema defensivo propuesto, además de resultar enormemente caro, podría tener también carácter ofensivo, lo que sería contrario al Derecho del Espacio vigente. En palabras de Blanc Altemir, «la Iniciativa de Defensa Estratégica» vino a aumentar el peligro de una militarización generalizada del espacio y con ello la tensión entre las dos Superpotencias»<sup>116</sup>.

Todo ello hizo que en el seno de la Comisión sobre la utilización pacífica del Espacio Ultraterrestre se propusieran una serie de medidas para frenar una previsible «Guerra de las Galaxias» y evitar, en la medida de lo posible, la carrera armamentística en el Espacio Ultraterrestre.

Lo cierto es que hoy, tras la caída del bloque socialista y las conversaciones sobre desarme de las Grandes Potencias, es previsible que la Iniciativa de Defensa Estratégica se vaya abandonando.

### 5.2.3. Principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica

El principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica se fue imponiendo desde los albores del nacimiento del Derecho del Espacio. Por un lado, la práctica de los Estados espaciales; por otro, una *opinio iuris* emergente en este sentido; finalmente varias resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas proclaman solemnemente este principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica en el Espacio Ultraterrestre.

Entre las resoluciones que recogen este principio destacan la Resolución 1.721 (XVI), de 20 de diciembre de 1963 y la Resolución 1.962 (XVIII), de 13 de diciembre de 1963, que establece la «libertad de exploración y utilización del espacio por todos los Estados sobre una base de igualdad...».

El Tratado General del Espacio de 1967, en su artículo 1, proclama que «la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, deberán hacerse en provecho y en interés de todos los países, sea cual fuere su grado de desarrollo económico y científico, e incumben a toda la Humanidad...». Prosigue el citado artículo 1, en su párrafo 2.º, diciendo que el Espacio Ultraterrestre «estará abierto para su exploración y utilización a todos los Estados sin discriminación alguna». Por último, el párrafo 3 consagra al Espacio Ultraterrestre como «abierto a la investigación científica, y los Estados facilitarán y fomentarán la cooperación internacional en dichas investigaciones».

---

<sup>116</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 81.

Por lo tanto, y siguiendo las reflexiones de Blanc Altemir en torno a este interesante artículo 1 del Tratado de 1967, vemos en él una enorme «voluntad de universalidad», ya que todos los Estados van a tener el derecho a participar en la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre, incluyendo una invitación a la cooperación internacional entre los Estados<sup>117</sup>.

El Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, de 1979, desarrolla y completa, en sus artículos 4, 5 y 6, el principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica establecido en el Tratado de 1967.

Como vemos, el principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica en el Espacio Ultraterrestre está claramente establecido, tanto por resoluciones de la Asamblea General de la ONU, como por diferentes instrumentos convencionales, como por la práctica de los Estados.

Ahora bien, algunos autores se preguntan, muy acertadamente en mi opinión, qué se esconde detrás de este immaculado principio. Pastor Ridruejo califica de «irónica» esta proclamación de libertad de acceso, exploración e investigación científica, ya que la lejanía entre la igualdad formal y la igualdad real es abismal en este campo; son muy pocos los Estados con la capacidad tecnológica y financiera para ejercer esta libertad<sup>118</sup>. En el mismo sentido, para Courteix, tras el principio de igualdad de acceso para todos los Estados se oculta una ficción que se traduce en la práctica en la situación preponderante que ostentan las grandes Potencias espaciales<sup>119</sup>.

#### 5.2.4. Principio de Gestión Racional de los recursos y Reparto Equitativo en beneficio de toda la Humanidad

En cuanto a la Gestión Racional del Espacio Ultraterrestre, el artículo 9 del Tratado General del Espacio de 1967 afirma que «... los Estados parte en el Tratado harán los estudios e investigaciones del Espacio Ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, y procederán a su exploración de tal forma que no se produzca una contaminación nociva ni cambios desfavorables en el medio ambiente de la Tierra..., y cuando sea necesario se adoptarán las medidas pertinentes a tal efecto».

Siguiendo en esta línea de Gestión Racional y protección del medio ambiente, el artículo 4 del Acuerdo de 1979 señala que en cuanto a la ex-

---

<sup>117</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 108.

<sup>118</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 424.

<sup>119</sup> COURTEIX, S.: *L'Accord régissant les activités des Etats sur la Lune et les autres corps célestes*, op. cit., p. 218.

ploración y utilización de la Luna, «se tendrán debidamente en cuenta los intereses de las generaciones actuales y venideras...». A su vez, el artículo 7 ordena que «al explorar y utilizar la Luna, los Estados parte tomarán medidas para que no se perturbe el actual equilibrio de su medio...».

Por lo tanto, y aunque de una forma muy débil e indefinida, sin medidas concretas, la Gestión Racional del Espacio Ultraterrestre es uno de los principios aplicables en el Derecho del Espacio.

En relación con el principio del Reparto Equitativo en beneficio de toda la Humanidad de los beneficios obtenidos de la exploración del Espacio Ultraterrestre, también podemos decir que es un principio claramente establecido, aunque tengamos que reconocer enormes lagunas y serios problemas respecto de su concreción.

El artículo 1 del Tratado de 1967 es muy expresivo al respecto. Dicho artículo proclama que «la exploración y utilización del Espacio Ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, deberán hacerse en provecho y en interés de todos los países, sea cual fuere su grado de desarrollo económico y científico». El artículo 4 del Acuerdo de 1979 camina en la misma línea de propugnar el reparto equitativo en beneficio de toda la Humanidad de los logros obtenidos en el Espacio Ultraterrestre.

El problema, como dice Gorove, va a ser trasladar estos principios, con un contenido enormemente igualitario y solidario, a la práctica<sup>120</sup>, donde reina una gestión absolutamente irracional de los recursos y una apropiación de esos recursos por parte de una exigua minoría de Estados desarrollados.

#### 5.2.5. Principio de Gestión Internacional

Como dice Courteix, «la cuestión del estatuto de los recursos naturales de los cuerpos celestes ha constituido desde 1973 la piedra angular de los trabajos de la Comisión del Espacio»<sup>121</sup>.

Los intereses en juego eran muchos, las divergencias también notables. Por un lado, las aspiraciones del Tercer Mundo eran consagrar el Espacio Ultraterrestre, incluyendo la Luna y otros cuerpos celestes, como Patrimonio Común de la Humanidad, con un régimen internacional que asegurase su gestión en beneficio de toda la Humanidad. A esta proposición se oponían virulentamente tanto Estados Unidos como la Unión Soviética,

---

<sup>120</sup> GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, op. cit., p. 398.

<sup>121</sup> COURTEIX, S.: *L'Accord régissant les activités des Etats sur la Lune et les autres corps célestes*, op. cit., pp. 213.

que consideraban que ello atentaba a sus intereses y a los desarrollos de la investigación científica.

Al final, tras largas e intensas negociaciones, se consiguió que en el Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes de 1979 figurasen la Luna y sus recursos naturales como «Patrimonio Común de la Humanidad» (art. 11.1). Además, cuando la explotación de los recursos naturales de la Luna «esté a punto de llegar a ser posible», se establecerá un régimen internacional para su explotación y gestión en beneficio de toda la Humanidad (art. 11.5).

Este artículo conlleva, según Pastor Ridruejo, un «auténtico pacto de contrahendo», ya que una vez que la explotación de los recursos sea posible, será obligatorio establecer un régimen internacional para su gestión<sup>122</sup>.

Ese futuro régimen internacional va a tener unas determinadas bases y finalidades, según señala el artículo 11.7 del Acuerdo de 1979:

- Desarrollo ordenado y seguro de los recursos naturales.
- Ordenación racional de esos recursos.
- Ampliación de oportunidades para el uso de esos recursos.
- Participación equitativa de todos los Estados parte en los beneficios obtenidos, teniéndose especialmente en cuenta los intereses y necesidades de los países en vías de desarrollo, así como los esfuerzos realizados por los países que hayan contribuido a la explotación de la Luna.

Por lo tanto, y como vemos en este último punto, se llegó a una suerte de compromiso entre los países en desarrollo y el mundo desarrollado, ya que a éste también se le reconocía su especial contribución a la explotación de la Luna.

Ahora bien, lo que no se nos puede escapar es que para que este régimen de gestión internacional pueda ser operativo será necesaria la participación de las Grandes Potencias espaciales, sobre todo Estados Unidos, en donde se escuchan voces contrarias a su participación, alegando que el Acuerdo de 1979 es contrario a la libertad de empresa, que el Patrimonio Común de la Humanidad es un concepto poco desarrollado y en contra de los países industrializados...

Pero, a pesar de que ese régimen de gestión internacional todavía no ha entrado en funcionamiento, en opinión de Kiss ya se están dando ejemplos de gestión internacional en determinados sectores de la actividad espacial, fundamentalmente en el ámbito de las comunicaciones por

---

<sup>122</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 428.

satélite. Y como ejemplos de gestión internacional cita Intelsat, Intersputnik, Inmarsat, Eutelsat, Arabsat..., ejemplos de «utilización del espacio en interés común»<sup>123</sup>.

Una vez analizados todos y cada uno de los corolarios normativos del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, y para concluir, es perfectamente constatable la plena aplicación de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad al Espacio Ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes. En ello coincide la mayor parte de la doctrina iusinternacionalista que ha prestado atención al Derecho del Espacio. Ello refleja, en palabras de Gorove, «una tendencia a elevar una noción vaga y general a un concepto legal incorporado en diferentes instrumentos internacionales»<sup>124</sup>.

### 5.3. *Los Fondos Marinos y Océánicos y su Subsuelo situados más allá de la Jurisdicción Nacional*

El Derecho Internacional del Mar ha pasado por diferentes fases a lo largo de la historia, en función de los diversos acontecimientos en la sociedad internacional<sup>125</sup>.

La I y II Conferencias de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, celebradas en Ginebra en 1958 y 1960 respectivamente, regularon diferentes aspectos del Derecho Internacional del Mar (mar territorial y zona contigua, plataforma continental, alta mar...), pero no hicieron mención de los Fondos Marinos y su subsuelo situados más allá de la jurisdicción nacional.

Los años sesenta van a ser testigos de la aparición de voces cada vez más fuertes que reclaman una profunda revisión del Derecho del Mar, para adaptarse a las nuevas circunstancias en el seno de la comunidad internacional: el proceso de descolonización ha hecho aparecer nuevos Estados independientes, en su mayoría en situación de subdesarrollo, que no participaron en la elaboración del Derecho del Mar; los avances tecnológicos ya permiten vislumbrar en un futuro no muy lejano la exploración y explotación de los recursos de los Fondos Marinos, cosa hasta entonces impensable; la «Guerra Fría» entre las dos Superpotencias alerta contra el riesgo de militarización de los Fondos Marinos...

<sup>123</sup> KISS, Ch.: *La notion de Patrimoine commun de l'Humanité*, op. cit., p. 156.

<sup>124</sup> GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, op. cit., pp. 311 y 372.

<sup>125</sup> Para las diferentes fases por las que ha pasado el Derecho Internacional del Mar, cfr. CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 270 y ss.; PASTOR RIDRUEJO, J.A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones internacionales*, op. cit., pp. 322 y ss.



Fruto de este ambiente de renovación y apertura del Derecho Internacional del Mar es la Declaración Pardo de 1 de noviembre de 1967, en la cual el embajador maltés propone que los Fondos Marinos sean considerados Patrimonio Común de la Humanidad y que se instaure un régimen internacional para su exploración y explotación.

La Asamblea General de las Naciones Unidas se hace eco de esta interesante propuesta y, después de varias Resoluciones sobre la materia, adopta la Resolución 2.749 (XXV), de 17 de diciembre de 1970, que contiene la «Declaración de principios que regulan los Fondos Marinos y Oceánicos y su subsuelo fuera de los límites de la jurisdicción nacional».

Ya en el preámbulo de esta importante declaración se establece que «la zona se reservará exclusivamente para fines pacíficos... y la exploración y explotación de sus recursos se llevará a cabo en beneficio de toda la Humanidad,... considerando esencial que se establezca lo antes posible un régimen internacional para esta zona y sus recursos».

A su vez, el párrafo 1 de la citada declaración declara solemnemente que «los Fondos Marinos y Oceánicos y su subsuelo fuera de los límites de la jurisdicción nacional, así como los recursos de la zona, son Patrimonio Común de la Humanidad».

Pero la revisión que el Derecho del Mar necesitaba no se podía quedar en esta Declaración de principios. Pronto se vio que era absolutamente necesario una Conferencia de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, conferencia que fue convocada para 1973 por la Resolución 2.750 C (XXV).

Tras largas e intensas negociaciones, donde los intereses en conflicto eran enormes, se llegó a la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, adoptada por votación el 30 de abril de 1982. Esta Convención fue adoptada por 130 votos a favor, 17 abstenciones (la mayoría de los países industrializados, entre ellos España) y 4 votos en contra, con el significativo voto en contra de los Estados Unidos<sup>126</sup>.

El régimen de exploración y explotación que esta Convención prevé para la Zona Internacional de los Fondos Marinos y Oceánicos es verdaderamente revolucionario, ya que tras declarar en su artículo 136 que «la Zona y sus recursos son Patrimonio Común de la Humanidad», establece que esos recursos pertenecen a toda la Humanidad, en cuyo nombre actuará la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, el mecanismo instaurado para la exploración y explotación de los recursos de la zona (art. 137.2).

---

<sup>126</sup> Para un estudio del proceso negociador de la III Conferencia de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, cfr. LEVY, J. P.: «Vers un nouveau Droit de la Mer», *Revue Générale de Droit International Public*, 1975, n.º 4, pp. 902 y ss.

Estas disposiciones que consagran la Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad, y sobre todo el régimen internacional de exploración y explotación de los recursos, han hecho, en opinión de la mayoría de los autores, que Estados Unidos haya votado en contra de la Convención. En palabras del delegado norteamericano en la III Conferencia de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, la Convención «no servirá para un aprovechamiento más ordenado y productivo de los Fondos Marinos y ni siquiera cumplirá el objetivo de salvar la brecha entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo»<sup>127</sup>.

Lo cierto es que la Convención de 1982, a pesar de contar inicialmente con 130 votos a favor, ha sido seguida por un ritmo muy lento de ratificaciones, no habiendo entrado aún en vigor, si bien ciertos iusinternacionalistas consideran que algunas de sus innovaciones han logrado cristalizar como nuevas normas consuetudinarias<sup>128</sup>.

Una vez analizada de forma muy breve la evolución del Derecho del Mar hasta la actualidad en relación con los Fondos Marinos, ahora nos toca examinar si se cumplen o no los corolarios normativos del principio del Patrimonio Común de la Humanidad.

### 5.3.1. Principio de No Apropiación y Exclusión de Soberanía

Este principio de no apropiación ya fue recogido inicialmente por la Resolución 2.749, en sus párrafos 2 y 3.

El párrafo 2 establece que «la Zona no estará sujeta a apropiación por medio alguno por Estados ni personas naturales o jurídicas, y ningún Estado reivindicará ni ejercerá la soberanía ni derechos soberanos sobre parte alguna de ellas».

Al igual que en el ámbito del Espacio Ultraterrestre anteriormente analizado, hay que distinguir entre el principio de no apropiación y el ré-

---

<sup>127</sup> Citado en CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, op. cit., p. 282.

<sup>128</sup> CARRILLO SALCEDO, en la obra citada anteriormente dice que «en algunos sectores de cambio e innovación la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar ha permitido una rápida cristalización de nuevas normas consuetudinarias, en un proceso en el que la *opinio iuris* plasmada en la Conferencia ha originado la aparición de normas generalmente aceptadas y oponibles, por tanto, a todos los Estados, con independencia de la Convención y del hecho de que ésta todavía no haya entrado todavía en vigor (zona económica exclusiva hasta 200 millas de extensión; plataforma continental; la caracterización jurídica de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad...). Otros sectores, prosigue Carrillo Salcedo, son mucho más controvertidos, y no es fácil hablar respecto de ellos de la existencia de un consenso general de los Estados (derecho de paso en tránsito por los estrechos; el mecanismo institucional previsto para la exploración y explotación de los recursos de los Fondos Marinos...)».

gimen internacional que se establezca para regular la explotación de los recursos de la Zona. Y así lo hace el párrafo 3 de la «Declaración de principios que regulan los fondos marinos y oceánicos y su subsuelo fuera de los límites de la jurisdicción nacional». Este párrafo 3 afirma que «ningún Estado ni persona, natural o jurídica, reivindicará, ejercerá o adquirirá derechos con respecto a la Zona o sus recursos que sean incompatibles con el régimen internacional que ha de establecerse y los principios de la presente declaración».

Este principio de no apropiación y exclusión de soberanía fue retomado posteriormente en la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 en términos muy parecidos a los contenidos en la Resolución 2.749. Así, el artículo 137.1 de la Convención señala que «ningún Estado podrá reivindicar o ejercer soberanía o derechos soberanos sobre parte alguna de la Zona o sus recursos, y ningún Estado o persona natural o jurídica podrá apropiarse de parte alguna de la Zona o sus recursos. No se reconocerán tal reivindicación o ejercicio de soberanía o de derechos soberanos ni tal apropiación». También diferencia en el párrafo 2 del mismo artículo 137 entre la no apropiación y el régimen internacional establecido para la exploración y explotación de los recursos. Los recursos de la Zona son inalienables, salvo que su enajenación se efectúe de conformidad con el régimen internacional establecido al efecto.

Para Blanc Altemir se trata de una «inapropiabilidad en el sentido más amplio del término, desde el momento en que están excluidas tanto la reivindicación y el ejercicio efectivo de soberanía como la apropiación»<sup>129</sup>.

Ahora bien, este principio de no apropiación y exclusión de soberanía ha sufrido un ataque muy serio por parte de ciertos Estados industrializados que, mediante legislaciones internas, han otorgado licencias de exploración y explotación de los recursos de la Zona, al margen del mecanismo establecido en la Parte XI de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar.

#### A) Problema de las legislaciones nacionales

Ante la lentitud de los trabajos de la III Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, y ante la evidente falta de consenso en temas puntuales, una serie de Estados industrializados, encabezados por

---

<sup>129</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, op. cit., p. 69.

Estados Unidos, han adoptado legislaciones nacionales de forma unilateral para la concesión de licencias de exploración y explotación de los recursos de la Zona<sup>130</sup>.

Lo que no cabe duda, dicen Juste Ruiz y Castillo Daudí, es que estas legislaciones nacionales «responden esencialmente a las exigencias de los grandes Consorcios Multinacionales, que han hecho inversiones muy considerables para desarrollar su tecnología, el equipo y los conocimientos relacionados con la minería de los Fondos Marinos»<sup>131</sup>. Se trataba de dar seguridad jurídica para la exploración y explotación de los recursos de la Zona, extremo que no aseguraba la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982.

No todos los Estados que han adoptado legislaciones nacionales para la concesión de licencias de exploración y explotación están en la misma situación jurídica respecto de la Convención sobre Derecho del Mar de 1982. Estados Unidos votó en contra, como ya hemos mencionado anteriormente; Gran Bretaña y la República Federal de Alemania se abstuvieron; sin embargo, Francia, Japón y la Unión Soviética han firmado el Convenio. Por lo tanto, a éstos últimos les es plenamente aplicable el artículo 18 del Convenio de Viena sobre Derecho de los Tratados de 1969, que establece que «un Estado deberá abstenerse de actos en virtud de los cuales se frustren el objeto y el fin de un Tratado». Y parece que estas legislaciones, cuando menos, ponen en cuestión la Parte XI de la Convención sobre Derecho del Mar.

Esta forma de proceder por parte de los países altamente industrializados fue condenada por la Asamblea General de las Naciones Unidas y por la Comisión Preparatoria de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos. La Asamblea General, en su Resolución 41/34 aprobada en 1986 por 145 votos a favor, 5 abstenciones y 2 votos en contra (Estados Unidos y Turquía), instaba a los Estados a promulgar sus legislaciones nacionales de acuerdo con las disposiciones de la Convención, desistiendo de tomar medidas que pudiesen poner en peligro la Convención. Asi-

---

<sup>130</sup> Estados Unidos fue el primer país en adoptar una legislación en este sentido, el 28 de junio de 1980. Le siguieron, como si de una mancha de aceite se tratase, la República Federal de Alemania el 17 de agosto de 1980. Gran Bretaña el 28 de julio de 1981, Francia el 23 de diciembre de 1981, la Unión Soviética el 18 de abril de 1982, Japón el 20 de julio de 1982, en JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: *La Exploración de la Zona de los Fondos Marinos más allá de la jurisdicción nacional: el Patrimonio Común de la Humanidad frente a las legislaciones nacionales*, op. cit., pp. 80 y ss. En el mismo sentido, cfr. D'AMATO, A.: «An alternative to the Law of the Sea Convention», *American Journal of International Law* (1983), vol. 77, pp. 281-285.

<sup>131</sup> JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: *La Explotación de la Zona de los Fondos Marinos...*, op. cit., p. 81.

mismo, la Comisión Preparatoria de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, en una declaración adoptada el 11 de abril de 1986, consideró estas actividades como «completamente ilegales y sin base jurídica alguna»<sup>132</sup>.

Lo cierto es que estas legislaciones nacionales unilaterales han supuesto un ataque bastante serio al régimen internacional para la exploración y explotación de los recursos de los Fondos Marinos, establecido en la Parte XI de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982. Bekkouche ha hablado de una «apropiación oligárquica de la Zona Internacional de los Fondos Marinos por parte de los países industrializados»<sup>133</sup>, lo que resulta «a todas luces incompatible con la propia esencia de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad y de uno de sus corolarios normativos, el principio de no apropiación»<sup>134</sup>.

Para Pastor Ridruejo, «parece que las legislaciones nacionales atentan contra el principio del Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>135</sup>. Podríamos hablar de que «la imagen de una reducida *entente* de países altamente industrializados y de sus empresas mercantiles se yergue amenazante sobre el futuro de la explotación de los Fondos Marinos»<sup>136</sup>.

### 5.3.2. Principio del Uso Pacífico

Uno de los graves peligros que se cernían sobre los grandes Fondos Marinos era el que gracias a los avances tecnológicos ya fuese posible la instalación de bases permanentes de proyectiles dotados de cabezas nucleares, lo que comportaba unas enormes ventajas estratégicas. No hay que olvidar que en esos momentos la sociedad internacional estaba sumida en la «Guerra Fría» entre las dos Superpotencias, que se veían abocadas a una carrera de armamentos y de tecnología en continua expansión.

Ante este peligro de militarización de los Fondos Marinos, la ONU pronto tomó la iniciativa, con medidas encaminadas a evitar la proliferación nuclear. La Resolución 2.340, de 18 de diciembre de 1967 creó una «Comisión Especial encargada de estudiar la utilización con Fines Pacíficos de los Fondos Marinos y Oceánicos fuera de los límites de la juris-

<sup>132</sup> Cfr. BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 72.

<sup>133</sup> BEKKOUCHE, M. A.: «La récupération du concept de patrimoine commun de l'humanité par les pays industriels», *Revue Belge de Droit International*, vol. XX, 1987, p. 134.

<sup>134</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 74.

<sup>135</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: «La Convención de 1982 sobre el Derecho del Mar y los intereses de España», *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz*, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1984.

<sup>136</sup> JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: *La explotación de la zona de los Fondos Marinos más allá de la jurisdicción nacional...*, op. cit., p. 89.

dicción nacional». Este órgano fue transformado en un órgano de carácter permanente en 1968 mediante la Resolución 2.467, que instaura la «Comisión sobre la Utilización con Fines Pacíficos de los Fondos Marinos y Oceánicos más allá de la jurisdicción nacional».

Al igual que en el ámbito del Espacio Ultraterrestre, se suscitó una viva polémica en torno a la interpretación que había que dar al término «fines pacíficos», que se saldó con idénticos resultados.

La Resolución 2.749 vino a confirmar el principio del uso pacífico, cuando en su párrafo 5 señala que «la Zona estará abierta a la utilización exclusivamente para fines pacíficos por todos los Estados...» y en el párrafo 8 insiste en que «la Zona se reservará exclusivamente para fines pacíficos..., concertando lo antes posible uno o más acuerdos internacionales para aplicar efectivamente este principio y para dar un paso hacia la exclusión de los Fondos Marinos y su subsuelo de la carrera de armamentos».

De acuerdo con este último párrafo de la Declaración de principios de 1970, que incita a la adopción de un acuerdo internacional que preserve a los Fondos Marinos de la militarización, se firma el 11 de febrero de 1971 el «Tratado sobre prohibición de emplazar armas nucleares y otras armas de destrucción en masa en los Fondos Marinos y Oceánicos y su subsuelo».

El Preámbulo de este Tratado considera que la prevención de la carrera de armamento nuclear en los Fondos Marinos «favorece la causa del mantenimiento de la paz mundial, reduce las tensiones internacionales y refuerza las relaciones amistosas entre los Estados».

A pesar de suponer un paso importante en el proceso de prevención de la militarización de los Fondos Marinos, Blanc Altemir ve dos fallos notables en este Tratado, ya que no prevé la total desmilitarización de los Fondos Marinos. Por un lado, no incluye en la prohibición las armas convencionales; por otro, la desnuclearización no se extiende a la zona territorial de las doce millas<sup>137</sup>.

La Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 retoma esta cuestión, y establece el principio del uso pacífico en su artículo 141, que establece lo siguiente: «La Zona estará abierta a la utilización exclusivamente con fines pacíficos por todos los Estados...». Otros artículos de la citada Convención complementan esta disposición general del artículo 141.

Por lo tanto, como vemos, a pesar de una serie de imperfecciones, podemos concluir que el principio del uso pacífico es plenamente aplica-

---

<sup>137</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., pp. 97 y ss.

ble en el ámbito de los Fondos Marinos y Oceánicos y su subsuelo más allá de la jurisdicción nacional.

### 5.3.3. Principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica

En la «Comisión sobre la Utilización con Fines Pacíficos de los Fondos Marinos y Oceánicos más allá de la jurisdicción nacional» se vio pronto que había que reconocer la libertad de acceso y exploración a la Zona Internacional de los Fondos Marinos, a través de la cooperación internacional para el desarrollo de actividades de investigación científica.

Ahora bien, la igualdad de oportunidades era una igualdad meramente formal, ya que sólo los Estados tecnológicamente avanzados iban a poder acceder a la Zona Internacional de los Fondos Marinos. Por lo tanto, la libertad de acceso, exploración e investigación científica deberán efectuarse en provecho y en interés de todos los países, independientemente de su grado de desarrollo económico y científico.

Es en el sentido mencionado de fomentar la cooperación internacional para el acceso a la Zona Internacional de los Fondos Marinos en el que se pronuncia el párrafo 10 de la Resolución 2.749, cuando afirma que «los Estados fomentarán la cooperación internacional en la investigación científica con fines exclusivamente pacíficos». Y para ello establece una serie de medidas: programas internacionales de cooperación, difusión de los resultados de las investigaciones, medidas para reforzar el potencial investigador de los países en vías de desarrollo...

La Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 da un paso más, optando por un «sistema muy perfeccionado de exploración e investigación científica en la Zona»<sup>138</sup>. Va a ser la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos la que ejerza un control y garantice el principio de libertad de acceso, exploración e investigación científica para todos los Estados sin discriminación (art. 152).

A su vez, el artículo 143 de la Convención establece que la investigación científica en la Zona Internacional de los Fondos Marinos «se realizará exclusivamente con fines pacíficos y en beneficio de toda la Humanidad», actuando la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos en nombre de la Humanidad (art. 137.2). Por lo tanto, va a ser la Autoridad la que cumpla un papel primordial en todo este sistema de libertad de acceso, exploración e investigación científica en beneficio de toda la Humanidad.

---

<sup>138</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 119.

#### 5.3.4. Principio de gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la Humanidad

Ya la Resolución 2.749 de 17 de diciembre de 1970 preveía en su párrafo 9 que el régimen internacional para la exploración y explotación de los recursos de la Zona que se estableciera debería tener en cuenta «el aprovechamiento ordenado y sin riesgos y la administración racional de la Zona y sus recursos, así como la ampliación de oportunidades de utilizarlos, y deberá garantizar la participación equitativa de los Estados en los beneficios que de ello se deriven, prestando especial atención a los intereses y necesidades de los países en desarrollo, ya se trate de países ribereños o sin litoral».

Estas disposiciones sobre la gestión racional de los recursos de la Zona y su reparto equitativo en beneficio de toda la Humanidad se concretan más tarde en la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar. Así, en la Parte XII de la Convención se recogen todo un conjunto de disposiciones encaminadas a la «Protección y Preservación del Medio marino». Por otra parte, el artículo 140 de la Convención consagra que la beneficiaria de los recursos de la Zona Internacional de los Fondos Marinos va a ser la Humanidad, siendo la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos la que «dispondrá la distribución equitativa de los beneficios financieros y otros beneficios económicos... sobre una base no discriminatoria».

Por lo tanto, observamos que este principio de gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la Humanidad está claramente establecido, tanto en la Resolución 2.749 como en la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar. Incluso podríamos decir que el siguiente principio de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, el principio de gestión internacional, no es más que una profundización y una concreción de este principio.

#### 5.3.5. Principio de Gestión Internacional

Una de las innovaciones más importantes que introduce la Convención de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 es la institucionalización de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos. Según el artículo 137.2 de la citada Convención, «todos los derechos sobre los recursos de la Zona pertenecen a toda la Humanidad, en cuyo nombre actuará la Autoridad...». Por lo tanto, la Autoridad va a ser la encargada de explotar esos recursos y gestionarlos «en beneficio de toda la Humanidad» (art. 140), disponiendo su distribución equitativa sobre una base no discriminatoria y teniendo en cuenta los intereses y necesidades especiales de los países en vías de desarrollo.



El régimen internacional de exploración y explotación de los recursos de la Zona internacional de los Fondos Marinos fue la materia que más discusiones y posiciones encontradas suscitó en la III Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, siendo uno de los aspectos que motivó el voto contrario de la delegación estadounidense respecto de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar.

En las negociaciones había dos posturas enfrentadas en torno al futuro régimen internacional de exploración y explotación de los recursos como concreción del principio del Patrimonio Común de la Humanidad<sup>139</sup>. Por un lado estaba el grupo de los países industrializados, que defendían que la futura Autoridad de los Fondos Marinos sería una simple organización de coordinación, limitándose a otorgar licencias de explotación a los Estados partes y a las personas físicas o jurídicas bajo su control; serían los propios Estados los que explotarían directamente y de forma exclusiva los recursos de la Zona. En abierta oposición a esta postura se encontraba los países subdesarrollados o Grupo de los 77, que defendían que la futura Autoridad sería una organización internacional de las llamadas «fuertes», con amplísimas funciones: exploración y explotación directa y exclusiva de los recursos de la Zona, comercialización de los recursos para evitar bajadas repentinas de los precios de las materias primas...

Tras intensas negociaciones se llegó a una solución de compromiso, que fue el llamado sistema paralelo, previsto en el artículo 153 de la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982. En virtud de este sistema paralelo vamos a tener una Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, que actuará en nombre de la Humanidad (art. 137.2) por medio de la Empresa, y los Estados partes del Convenio, que por sí mismos o personas naturales o jurídicas controladas por él, también van a poder realizar actividades de exploración y explotación de los recursos de la Zona. Se produce, por lo tanto, como ha señalado Pastor Ridruejo, un «acceso dual a la Zona»<sup>140</sup>, un acceso tanto por parte de la Autoridad como por parte de los Estados.

Con este sistema establecido por la Convención de 1982 nos encontramos, en opinión de la mayoría de los autores, ante uno de los intentos más avanzados y revolucionarios de organización internacional, dado que la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos se erige en representante de toda la Humanidad, cuyo patrimonio va a gestionar de una forma racional y asegurando su reparto equitativo. Una organización in-

---

<sup>139</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *La Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad: alcance real del Principio*, op. cit., pp. 922 y ss.

<sup>140</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, op. cit., p. 389.

ternacional tan ambiciosa y con tan amplias facultades era difícil que fuese aceptada por los países desarrollados, como así ha sido, ya que la Parte XI de la Convención ha sido la parte que más ha contribuido a la dilación de la entrada en vigor del Convenio. Ello ha hecho afirmar a autores como Kiss que esa organización internacional «carece de realismo», dado el actual nivel de integración y solidaridad de la comunidad internacional<sup>141</sup>. Lo cierto es que son la mayor parte de los países desarrollados, encabezados por Estados Unidos, los que se oponen a la entrada en vigor del Convenio, siendo fundamental su concurso para que sean efectivas las disposiciones relativas a la Zona Internacional de los Fondos Marinos como Patrimonio Común de la Humanidad, ya que son estos países desarrollados los únicos que cuentan con los medios adecuados para garantizar el acceso a la Zona.

Lo cierto es que existe una enorme incertidumbre, incluso desilusión, respecto a la entrada en vigor de la importante y novedosa Convención sobre Derecho del Mar de 1982. En palabras de Pastor Ridruejo, uno de nuestros especialistas en la materia, «la conclusión no es alentadora ni halagüeña de cara a la instauración del Nuevo Orden Económico Internacional al que aspira el Tercer Mundo»<sup>142</sup>. Incluso, comenta el citado autor, se ha llegado a barajar la posibilidad de revisar la Parte XI de la Convención o incluso desgajarla de la propia Convención, para que ésta pueda entrar en vigor lo antes posible. Ello supondría una desvirtuación importante de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad aplicada a los Fondos Marinos y Oceánicos.

Como conclusión, podemos afirmar que es indudable la aplicación de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad al ámbito de los Fondos Marinos y Oceánicos y su subsuelo, aunque existen serias dudas en cuanto a la concreción de este principio, es decir, respecto de la puesta en marcha de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, pieza imprescindible para la gestión y reparto del Patrimonio Común de la Humanidad. Incluso, varios países desarrollados han comenzado a adoptar legislaciones nacionales unilaterales que atentan directamente contra el principio del Patrimonio Común de la Humanidad.

#### 5.4. *Patrimonio cultural y natural de la Humanidad*

Ahora vamos a analizar el Patrimonio Mundial Cultural y Natural y ver si son encuadrables o no, y si lo son, en qué términos, dentro de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad.

---

<sup>141</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de patrimoine commun de l'humanité*, op. cit., p. 223.

<sup>142</sup> PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público...*, op. cit., p. 399.

El profesor Blanc Altemir señala que tanto el Patrimonio Cultural Mundial como el Patrimonio Natural son una «proyección de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a otros supuestos específicos»<sup>143</sup>. Kiss los encuadra dentro de lo que él denomina «Patrimonio Común de la Humanidad por afectación», en contraposición con el «Patrimonio Común por naturaleza» (Antártida, Espacio Ultraterrestre y los Fondos Marinos y Oceánicos)<sup>144</sup>. Y ello es así porque la mayor parte de este Patrimonio Cultural y Natural se encuentra sometida a jurisdicción estatal, faltando por lo tanto uno de los corolarios normativos del Patrimonio Común de la Humanidad, cual es el principio de No Apropiación y Exclusión de soberanía. En consecuencia, ello hace que «estrictamente no quepa hablar del Patrimonio Cultural y Natural como integrantes del Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>145</sup>.

Ahora bien, a pesar de constatar que la mayoría de los bienes culturales y naturales se encuentran bajo soberanía estatal, estos bienes presentan, indudablemente, un interés que concierne a toda la Humanidad; la Humanidad en su conjunto está interesada en la conservación y preservación de esos bienes, para poder legarlos en inmejorables condiciones a las futuras generaciones.

En este campo del Patrimonio Mundial Cultural y Natural la protección a escala nacional resulta a todas luces insuficiente. Como es interés general de la Humanidad el preservar esos bienes, va a ser necesario un sistema eficaz de protección internacional. La Cooperación internacional va a ser imprescindible en estos ámbitos. Se va a producir una «complementariedad» entre la acción estatal y la protección a nivel internacional. Esto tiene, en opinión de Kiss, una importancia enorme para la teoría del Derecho Internacional, ya que supone consagrar el principio de que ciertos bienes sujetos a soberanía estatal tienen un interés que concierne a toda la Humanidad, lo que hace que también la comunidad internacional tenga algún tipo de implicación en la conservación de esos bienes<sup>146</sup>.

#### 5.4.1. El Patrimonio Cultural Mundial

La idea de que existe una cultura, un patrimonio cultural perteneciente a toda la Humanidad, ha estado presente desde muy antiguo. Todo ello resulta magnificado en la actualidad con el creciente intercambio de ideas,

---

<sup>143</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un sistema internacional para su gestión*, op. cit., p. 167.

<sup>144</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de Patrimoine commun de l'humanité*, op. cit., pp. 229 y ss.

<sup>145</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., pp. 167 y ss.

<sup>146</sup> KISS, A. Ch.: *La notion...*, op. cit., p. 171.

pensamiento científico, creaciones artísticas... que más que pertenecer a un determinado país pertenecen a la Humanidad en su conjunto, contribuyendo a la aparición de una verdadera concepción universalista de la cultura.

Conscientes, por tanto, de la existencia de un saber universal que es preciso mantener y fomentar para las futuras generaciones<sup>147</sup>, van apareciendo diferentes instrumentos convencionales encaminados a tal fin, tanto en el ámbito universal como en el regional.

En primer lugar tenemos la Convención constitutiva de la UNESCO, de 4 de noviembre de 1946, que instituye como uno de los fines de la organización el velar «por la conservación y protección del Patrimonio Universal de libros, obras de arte y de otros monumentos de interés histórico o científico...» (art. 1.2).

Posteriormente, y para casos excepcionales de conflicto armado, nos encontramos con la Convención para la protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado, de 14 de diciembre de 1954.

En la misma línea de protección y conservación del Patrimonio Cultural de la Humanidad, la Conferencia General de la UNESCO adoptó en su XVI sesión, el 14 de noviembre de 1970, la Convención para prohibir e impedir las importaciones, exportaciones y transferencias de propiedad ilícitas de Bienes Culturales.

Finalmente, la UNESCO aprueba el 16 de noviembre de 1972 el instrumento más perfeccionado de protección tanto del Patrimonio Cultural como del Patrimonio Natural Mundial. Nos referimos a la Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. Ya en el preámbulo se constata que «ciertos bienes del Patrimonio Cultural y Natural presentan un interés excepcional que exige que se conserven como elementos del Patrimonio Mundial de la Humanidad entera...; incumbe a la colectividad internacional entera participar en la protección del Patrimonio Cultural y Natural de valor universal excepcional prestando una asistencia colectiva que sin reemplazar la acción del Estado interesado, la complete eficazmente..., adoptando para ello un sistema eficaz de protección colectiva..., organizada de una manera permanente y según métodos científicos y modernos».

Por lo tanto, se ve claramente que se va a dar una suerte de complementariedad entre la acción del Estado y la acción de la comunidad internacional, dado que la protección de determinados bienes culturales también incumbe a la Humanidad.

---

<sup>147</sup> Para un interesante análisis de las obligaciones para con las futuras generaciones cfr. ROJO SANZ, José M.: «Los derechos de las futuras generaciones», en *Derechos Humanos* (Coordinado por Jesús Ballesteros), Tecnos, Madrid, 1992, pp. 193-210.

Para ello se establece en la citada Convención de 1972 un sistema internacional de protección del Patrimonio Mundial, tanto cultural como natural. Dentro de este sistema internacional de protección se crea un Comité Intergubernamental del Patrimonio Mundial, que establecerá un Registro del Patrimonio Mundial y otro Registro del Patrimonio Mundial en peligro (arts. del 8 al 14 del Convenio ). Este Comité Intergubernamental está facultado para recibir y estudiar demandas de asistencia internacional por parte de los Estados miembros del Convenio en sus labores de protección y conservación de su patrimonio. A tal efecto se ha dotado un Fondo para la protección del Patrimonio Mundial (arts. del 15 al 18 del Convenio).

En el ámbito regional europeo, y por iniciativa del Consejo de Europa, se aprobó en 1954 la Convención Cultural Europea, seguida posteriormente por la Convención Europea para la protección del Patrimonio Arqueológico, aprobada en 1969. Más recientemente, el 23 de junio de 1985, el Consejo de Europa ha adoptado la Convención Europea sobre las infracciones relativas a los Bienes Culturales.

Dentro del ámbito geográfico americano se aprobó el 16 de junio de 1976 la Convención para la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico de las naciones americanas.

#### 5.4.2. El Patrimonio Natural Mundial

Habrà que esperar a los años sesenta a que aparezcan diversos movimientos que alerten contra el peligro que corre el medio ambiente y el Patrimonio Natural fruto de las actividades del ser humano. Pronto se ve que los problemas medioambientales requieren esfuerzos en común y soluciones globales. Las acciones de los Estados resultan insuficientes, dado que la contaminación y la degradación medioambiental no conocen de fronteras estatales. Ha surgido a nivel mundial una creciente interdependencia ecológica, lo que hace cada vez más necesarias políticas globales de resolución de problemas que afectan a todos y cada uno de los miembros de la comunidad internacional<sup>148</sup>.

Fruto de esta conciencia de que es absolutamente necesario proteger y conservar el Patrimonio Natural en interés de toda la Humanidad ha ido apareciendo todo un cuerpo de instrumentos convencionales,

---

<sup>148</sup> En este sentido va la propuesta de Ramón Tamames de crear un Consejo de Seguridad Medioambiental dentro del sistema de las Naciones Unidas que intentaría coordinar las diferentes respuestas que se ofrecen al problema del Medio Ambiente. Cfr. TAMAMES, R.: *Un Nuevo Orden Mundial. La senda crítica de la razón y el gobierno de la Humanidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 264-277.

tanto en el ámbito universal como en el regional: la Convención relativa a la contaminación atmosférica transfronteriza a gran distancia; la ya citada Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, que establece un denso sistema de protección internacional que posibilita la asistencia internacional bajo la supervisión de un Comité Intergubernamental; la Convención sobre el Comercio Internacional de especies amenazadas de flora y fauna silvestres; la Convención sobre la Conservación de las especies migratorias de animales silvestres; la Declaración sobre Medio Ambiente Humano de 16 de junio de 1972...

La protección del medio ambiente también se ha incorporado, como ya hemos visto en anteriores partes de este trabajo, en los textos internacionales que regulan el Espacio Ultraterrestre y el Derecho del Mar.

Lo cierto es que, como señala acertadamente el profesor Carrillo Salcedo, «el amplio esfuerzo realizado permite sostener que se está ante la formación de una regla general de Derecho Internacional, obligatoria para la comunidad internacional en su conjunto, de carácter programático, que caracteriza jurídicamente al Medio Ambiente como Patrimonio Común de la Humanidad y que establece obligaciones de comportamiento para los Estados en el ejercicio de sus competencias soberanas»<sup>149</sup>.

Una vez estudiado el régimen que regula tanto el Patrimonio Cultural como el Patrimonio Natural, y visto que no se cumplen estrictamente en su totalidad los corolarios normativos del concepto del Patrimonio Común de la Humanidad, no podemos concluir que el Patrimonio Cultural y Natural se encuadren plenamente dentro de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, aunque sí tengan ciertos elementos en común. En este sentido, suscribo en su totalidad las palabras de Blanc Altemir, cuando afirma que «aunque el Patrimonio Cultural y el Patrimonio Natural no reúnen todos los criterios o requisitos enunciados para identificar los elementos constitutivos de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad (no apropiación y exclusión de soberanía, uso pacífico...), es necesario señalar que su protección y preservación constituyen la materialización de un interés general de toda la Humanidad, a cuya concreción y delimitación contribuye la noción de Patrimonio Común, con la que, por otra parte, guarda conceptualmente estrecha relación»<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, op. cit., pp. 258 y 259.

<sup>150</sup> BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 189.

## 6. Futuras aplicaciones del concepto de patrimonio común de la Humanidad

El concepto de Patrimonio Común de la Humanidad «todavía no ha desplegado toda su potencialidad»<sup>151</sup>, dado que es un concepto muy fértil, con una «gran plasticidad y flexibilidad, enormemente fecundo y estimulante»<sup>152</sup>. Este concepto tan rico se podría generalizar y aplicar a otros sectores de la vida internacional, contribuyendo así a renovar en profundidad el Derecho Internacional contemporáneo y abrir grandes expectativas al conjunto de la Humanidad. «Los Fondos Marinos y Oceánicos, el Espacio Ultraterrestre... no constituyen sino un punto de partida que no agota ni mucho menos los recursos jurídicos y políticos de este concepto»<sup>153</sup>.

Pero no podemos dejar de reconocer un cierto carácter utópico en estas aspiraciones de generalización de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad. Los países desarrollados se resisten a tal generalización, ya que ven que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad atenta directamente contra sus intereses. Como reacción a ello se está produciendo una apropiación oligárquica del Patrimonio Común de la Humanidad por parte de los países industrializados.

Dado el enorme potencial del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, que podría revolucionar en un sentido humanizador y democratizador el moderno Derecho Internacional, se ha pretendido su aplicación conceptual a determinados campos, entre los que destacan la Ciencia y la Tecnología, los problemas medioambientales globales (capa de ozono y clima global), el Patrimonio Genético universal, los recursos alimentarios a nivel mundial y el núcleo esencial de los Derechos Humanos.

Vamos a analizar someramente los intentos de aplicación de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad a los supuestos citados, sin ánimo de ser exhaustivos.

### 6.1. La Ciencia y la Tecnología

La posible consideración de la ciencia y la tecnología como Patrimonio Común de la Humanidad, garantizando un sistema de gestión internacional de esos recursos, ha sido objeto de un polémico debate entre los países desarrollados, que son los que cuentan con la mayor parte de los

---

<sup>151</sup> CASSESE, A.: *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 448.

<sup>152</sup> BEDJAOU, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, op. cit., p. 188.

<sup>153</sup> BEDJAOU, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, op. cit., p. 199.

recursos científicos y tecnológicos, y los países en vías de desarrollo, que son los que carecen de ellos.

Y es que, como dice Bedjaoui, la ciencia y la tecnología «constituyen verdaderamente el tipo mismo de Patrimonio Común de la Humanidad, dado que suponen la expresión del ingenio del hombre, de sus audacias y sus conquistas, de los progresos de la ciencia y del saber humano a lo largo de los siglos y por encima de las fronteras de los Estados»<sup>154</sup>. Y así lo reconoce el artículo 13 de la Carta de los Derechos y los Deberes Económicos de los Estados, recogida en la Resolución 3.281 (XXIX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 12 de diciembre de 1974. Dicho artículo 13 señala que «todo Estado tiene el derecho de aprovechar los avances y el desarrollo de la ciencia y la tecnología para acelerar su desarrollo económico y social,... debiendo promover la cooperación internacional en materia de ciencia y tecnología...».

En este campo de la ciencia y la tecnología se ha producido, contrariamente a la noción de Patrimonio Común de la Humanidad, un verdadero neocolonialismo tecnológico. Ignacy Sachs ha señalado que «los países desarrollados querían, a través de los derechos de la propiedad intelectual, privatizar completamente la ciencia y la técnica. Los países subdesarrollados, en cambio, exigen su justo derecho a acceder, por otra vía que la del mercado, a lo que ellos consideran como parte integrante del Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>155</sup>. La realidad es que «el conocimiento científico y la capacidad tecnológica se utilizan como nuevos instrumentos de opresión y de penetración, de sometimiento y dominación»<sup>156</sup>.

## 6.2. *Los Problemas Medioambientales Globales*

Hoy en día la Humanidad se enfrenta a una crisis ecológica de proporciones hasta ahora desconocidas: el creciente agujero en la capa de ozono; el efecto invernadero y el consiguiente cambio climático global; la contaminación de las aguas; el agotamiento de los recursos no renovables...

Todos estos problemas sobrepasan los ámbitos de decisión estatales; son necesarias cada vez más urgentemente soluciones globales. Ante estos problemas, que requieren aproximaciones globales, Kiss ve que el

---

<sup>154</sup> BEDJAOUI, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, op. cit., p. 195.

<sup>155</sup> SACHS, I.: «¿Qué tipo de desarrollo es adecuado para el siglo XXI?», en *La Tierra, Patrimonio Común*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 138-139.

<sup>156</sup> MESA, R.: *La nueva sociedad internacional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 154-155.



concepto de Patrimonio Común de la Humanidad «parece el mejor de todos los conceptos posibles, ya que comprende los imperativos de conservación, utilización racional y reparto equitativo de los beneficios»<sup>157</sup>.

Y es que se trata de conservar el Planeta para las futuras generaciones. El sentido prospectivo del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad parece el camino más adecuado para la conservación de una forma racional de los recursos para la Humanidad en su conjunto.

### 6.3. *El Patrimonio Genético Universal*

Kiss también aboga por la aplicación del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad al ámbito de los recursos genéticos mundiales<sup>158</sup>. Y es que se trata de preservar la diversidad biológica para el conjunto de la Humanidad, no sólo la presente sino también la Humanidad ausente, las futuras generaciones.

Paradójicamente, las mayores reservas genéticas del mundo se encuentran en los países del Tercer Mundo. Eso supone que, si quieren conservarlas, van a tener que desviar importantes fondos para esa labor, lo que no siempre les va a ser posible. Es por esta razón, y por la absoluta falta de ayuda por parte de los países desarrollados, por lo que, en opinión de Marie-Angèle Hermitte, «los países en vías de desarrollo han abandonado el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad»<sup>159</sup> en relación con el patrimonio genético. Esto puede sorprender *a priori*, ya que fueron los países en desarrollo los que en los años sesenta promovieron el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad. Pero no nos sorprende si tenemos en cuenta su precaria situación económica, que no les permite dedicar parte de sus recursos a la conservación del patrimonio genético. A ello hay que unir «la evolución reciente del derecho de patentes en los países desarrollados, haciendo posible la patentabilidad de los genes y de los organismos vivos en general»<sup>160</sup>. Los países desarrollados patentaban los genes que se encontraban en los países del Tercer Mundo y luego los vendían a precios prohibitivos. Ello obligó a los países subdesarrollados a no permitir el libre acceso a sus reservas genéticas, tal y como exigía el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad, ya que uno de sus principios es la libertad de acceso y de investigación científica.

---

<sup>157</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de patrimoine commun de l'humanité*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>158</sup> KISS, A. Ch.: *La notion de patrimoine commun de l'humanité*, *op. cit.*, pp. 193 y ss.

<sup>159</sup> HERMITTE, M-A.: «La gestión de un patrimonio común: la diversidad biológica», en *La Tierra. Patrimonio Común*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 181-192.

<sup>160</sup> HERMITTE, M-A.: *La gestión de un patrimonio común...*, *op. cit.*, p. 187.

Como vemos, los vientos que corren no son precisamente favorables a la consideración del patrimonio genético como Patrimonio Común de la Humanidad, sino que se está produciendo una apropiación por parte de los países más desarrollados.

#### 6.4. *Recursos alimentarios a nivel mundial*

Ciertamente, si hay algo que debe ser considerado como Patrimonio Común de la Humanidad son los recursos que pueden permitir sobrevivir dignamente a todos y cada uno de los componentes de la Humanidad. Como dice Bedjaoui, «semejante concepción no es escandalosa en sí misma, sino que hay que situarla en el contexto de una explotación en común, solidaria y expurgada de todo egoísmo nacional de la totalidad de los recursos y riquezas del Planeta»<sup>161</sup>. Y es que no podemos perder de vista que el Patrimonio Común por excelencia es el Hombre, el ser humano provisto de dignidad.

Ahondando un poco más en este planteamiento, revolucionario ciertamente, aunque profundamente humano, podríamos proponer que el derecho a la alimentación<sup>162</sup> fuese considerado Patrimonio Común de la Humanidad, ya que es el derecho humano más fundamental, sin el cual todos los otros derechos humanos carecen de sentido. Y hoy en día debemos reconocer que se está produciendo una grave violación estructural de este derecho en importantes partes de nuestro Planeta. El concepto de Patrimonio Común de la Humanidad podría servir para introducir elementos de justicia en esta situación.

#### 6.5. *El núcleo esencial de los Derechos Humanos*

Muy en relación con la anterior consideración del derecho a la alimentación como Patrimonio Común de la Humanidad, Fanny Castro-Rial Garrone propone que el núcleo esencial de los derechos humanos sea considerado como Patrimonio Común de la Humanidad<sup>163</sup>. Y es que lo que está en juego, en última instancia, es la dignidad de la persona humana, persona que debe ser tenida como el mayor Patrimonio Común de la Humanidad.

---

<sup>161</sup> BEDJAOU, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, op. cit., p. 198.

<sup>162</sup> Sobre el tema del derecho a la alimentación existe una extensa bibliografía, pero creemos que sobrepasa el estudio que estamos realizando en estas páginas sobre el Patrimonio Común de la Humanidad. No obstante, la idea apuntada sobre la consideración del derecho a la alimentación como Patrimonio Común de la Humanidad parece una idea interesante y que habría que abordar con una mayor precisión y un mayor detenimiento.

<sup>163</sup> CASTRO-RIAL GARRONE, F.: «Los derechos humanos y la no-intervención en los asuntos internos de los Estados», *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz*, 1990, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 165-210.

Todos los aspectos analizados del concepto de Patrimonio Común de la Humanidad apuntan hacia la consideración de la Humanidad como nuevo sujeto de Derecho Internacional. La Humanidad ha ido apareciendo progresivamente en diferentes textos internacionales, como ya hemos visto (el Tratado de la Antártida de 1959, el Tratado General del Espacio de 1967, la Convención de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982...).

La consideración de la Humanidad como nuevo sujeto de Derecho Internacional ha suscitado una interesante polémica entre los iusinternacionalistas. Para Rodríguez Carrión, tal posibilidad es aún «jurídicamente temeraria, pero la tendencia es tan poderosa que no puede ser rechazable de raíz»<sup>164</sup>.

Benedetto Conforti señala que la noción de Humanidad, la noción de comunidad humana universal, ha producido un enriquecimiento tanto cuantitativo como cualitativo de la producción normativa internacional, aunque esta renovación normativa «no ha ido acompañada por un desarrollo, a nivel internacional, de los procedimientos para garantizar el respeto al Derecho Internacional»<sup>165</sup>. Y es que las Grandes Potencias siguen ejerciendo una influencia considerable sobre el contenido del Derecho Internacional, imponiendo normas favorables a sus propios intereses. Para ilustrar esto, Conforti pone el ejemplo de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, la expresión institucional más acabada del Patrimonio Común de la Humanidad, que está encontrando numerosos problemas en cuanto a su constitución.

Pero lo cierto es que la noción de Humanidad se va imponiendo de una forma progresiva en el moderno Derecho Internacional, aunque tenemos que reconocer que es un camino plagado de dificultades y retrocesos. En palabras del profesor Blanc Altemir, «aunque en el momento presente no puede afirmarse, al menos desde una óptica estrictamente jurídico-formal, que la Humanidad sea sujeto de Derecho Internacional, existe sin embargo, una tendencia creciente a superar el alcance meramente programático del concepto jurídico de Humanidad, dotándole de un significado preciso que va más allá de su simple reconocimiento como fundamento histórico y filosófico del Derecho Internacional»<sup>166</sup>.

A pesar de todas las dificultades, es constatable que se está produciendo un importante paso hacia adelante en cuanto a la consolidación de un Derecho de toda la Humanidad, un Derecho Internacional que debe ser más humano, más democrático y más social de lo que lo ha sido hasta

---

<sup>164</sup> RODRÍGUEZ CARRIÓN, A. J.: *Lecciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 369.

<sup>165</sup> CONFORTI, B.: «Humanité et renouveau de la production normative», en *Humanité et Droit International*, Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, París, 1991, pp. 113-120.

<sup>166</sup> BLANC ALTE MIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad...*, op. cit., p. 45.

la fecha, debiendo encarar con decisión los graves problemas a los que se enfrenta actualmente la Humanidad.

«La Humanidad, una vez reconocida como sujeto de Derecho Internacional, va a jugar cada vez papeles más importantes en el desarrollo progresivo del Derecho Internacional»<sup>167</sup>. Y es que, como dice Dupuy, la Humanidad es un «concepto portador», es un concepto que anuncia la promoción y el desarrollo de los pueblos, conteniendo una serie de valores que son supraculturales y proponiendo la cooperación para promover un mundo en el que todos nos reconozcamos<sup>168</sup>.

Va a ser un proceso lento, de eso somos conscientes, la consolidación de la Humanidad como un sujeto actuante en Derecho Internacional, pero también es cierto que va a ser inevitable, dado que cada día más los problemas sobrepasan las fronteras estatales, requiriendo de soluciones globales. Es una evolución que ya se ha producido en otras ocasiones en Derecho Internacional, como muy bien nos recuerda Rodríguez Carrión: «en el fondo, al hablar de Humanidad y comunidad internacional, estaríamos asistiendo a un fenómeno similar al que ocurriera en torno a la subjetividad de la persona humana desde el siglo XIX y que tan enconados debates produjera; la persona humana no era sujeto, pero sí destinatario último, marco de referencia. En esta perspectiva, ante la Humanidad empezamos a detectar notas que superan el marco de referencia, que apuntan a la emergencia de una subjetividad y que, en alguna forma, parecen indicar el camino hacia su consolidación»<sup>169</sup>.

Sin duda, resulta esperanzador encarar el siglo XXI con estas enormes perspectivas que se le abren al Derecho Internacional contemporáneo, siendo conscientes también de que los retos son verdaderamente serios.

## 7. Conclusiones

Una vez estudiado con una cierta profundidad el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad y sus aplicaciones, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. La lenta, pero progresiva, aparición de la noción de Patrimonio Común de la Humanidad ha supuesto una merma de la concepción clásica y limitada de la soberanía estatal. El concepto de Patrimonio Común

---

<sup>167</sup> SUCHARITKUL, S.: «L'humanité en tant qu'élément contribuant au développement progressif du droit international», en *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel* (ed. R-J. DUPUY), Colloque de l'Académie de droit international de la Haye et de l'Université des Nations Unies, Nijhoff, 1984, pp. 415-429.

<sup>168</sup> DUPUY, R-J.: Conclusions du Colloque: *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*, op. cit., pp. 447-467.

<sup>169</sup> RODRÍGUEZ CARRIÓN, A. J.: *Lecciones de Derecho Internacional Público*, op. cit., p. 370.

de la Humanidad trasciende esa concepción tradicional y abarca espacios y recursos que se van haciendo ajenos a la soberanía de los Estados (Espacio Ultraterrestre, Fondos Marinos y Oceánicos...).

2. El Patrimonio Común de la Humanidad supone una ráfaga de aire fresco para el Derecho Internacional contemporáneo, embarcado en un importante proceso de humanización y socialización.

3. Es perfectamente constatable que el concepto de Patrimonio Común de la Humanidad es un concepto enormemente fecundo y con amplias posibilidades de generalización a otros sectores de la vida internacional, con lo que abre ciertas expectativas para un futuro más provechoso para el conjunto de la Humanidad.

4. El Patrimonio Común de la Humanidad tiene un esperanzador contenido igualitario, ya que propugna el reparto equitativo de los beneficios obtenidos por la gestión en común de los recursos comunes. En este sentido, ha sido uno de los principios inspiradores del fallido Nuevo Orden Económico Internacional.

Lo que no podemos perder de vista son las profundas contradicciones que existen a la hora de aplicar este innovador concepto. En todo momento se reflejan los intereses contrapuestos entre los países desarrollados y los países subdesarrollados, entre «el Norte» y «el Sur». Prácticamente, en todos los ámbitos donde se ha pretendido que el Patrimonio Común de la Humanidad jugase un papel han surgido tensiones e intereses contrapuestos, con el consiguiente peligro de apropiación por parte de los países más industrializados.

5. Este interesante concepto también supone la aparición progresiva de la Humanidad como nuevo sujeto de Derecho Internacional, abriendo grandes posibilidades para un desarrollo armonizado del futuro Derecho Internacional.

6. También pone de manifiesto este concepto la profunda ligazón que existe entre Patrimonio Común de la Humanidad, por un lado, y Derechos Humanos y Desarrollo, por otro. La interdependencia y la globalidad de los problemas y las soluciones son los signos de nuestro tiempo.

En fin, un concepto, éste de Patrimonio Común de la Humanidad, que recuerda al águila con dos cabezas, una mirando al pasado con nostalgia, y otra, con inusitada esperanza, hacia un futuro cada día más incierto. El concepto abre enormes posibilidades; ahora, hay que saber aprovecharlas.

## **Bibliografía**

ABELLÁN HONRUBIA, V.: «Algunas consideraciones sobre el Nuevo Orden Económico Internacional», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 13, monográfico, 1987, pp. 213-247.

- BARDONNET, D.: «Le projet de Convention sur le Spitsberg et le concept de patrimoine commun de l'Humanité», en *Humanité et Droit International*. Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, Paris, 1991, pp. 13-34.
- BARRERE, M.: *La Tierra. Patrimonio Común*, Paidós, Barcelona, 1992.
- BEDJAOUI, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, UNESCO, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979.
- BEKKOUCHE, M. A.: «La récupération du concept de patrimoine commun de l'humanité par les pays industriels», *Revue Belge de Droit International*, vol. XX, 1987-1, pp. 124-137.
- BERMEJO, R.: *L'Antarctique et ses ressources minérales: le nouveau cadre juridique*, P.U.F., Paris, 1990.
- BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, Bosch, Barcelona, 1992.  
— «Derechos Humanos: Tendencias actuales», *Cuadernos Jurídicos*, Año 1, n.º 2, noviembre 1992.
- BRUNDTLAND HARLEM, G.: *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Nuestro Futuro Común*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- CALVEZ, J-Y: *El Tercer Mundo. Todo un mundo dentro del mundo. Aspectos sociales, políticos e internacionales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1992.
- CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1991.  
— *El Derecho Internacional ante un mundo en cambio*, Tecnos, Madrid, 1984.
- CASTAÑEDA, J.: *Valeur juridique des résolutions des Nations Unies*, R.C.A.D.I., t. 129, 1970-I, pp. 205-332.
- CASSESE, A.: «Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo», *Il Mulino*, Bologna, 1984.
- CASTRO-RIAL GARRONE, F.: «Los derechos humanos y la no-intervención en los asuntos internos de los Estados», *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz 1990*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1991, pp. 165-210.
- CONFORTI, B.: «Humanité et renouveau de la production normative», en *Humanité et Droit International*, Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, Paris, 1991, pp. 113-120.
- CORRIENTE CÓRDOBA, J. A.: *Derecho Internacional Público. Textos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 1989.
- COURTEIX, S.: «L'accord régissant les activités des Etats sur la lune et les autres corps célestes», *Annuaire Français de Droit International*, 1979, pp. 203-222.  
— «De l'accès équitable à l'orbite des satellites géostationnaires», *Annuaire Français de Droit International*, 1985, pp. 790-801.
- CHENG, B.: «Le Traité de 1967 sur l'Espace», *Journal de Droit International*, 1968, pp. 533-645.
- DUPUY, R-J.: «Souveraineté et espaces maritimes», en *La Souveraineté au xx Siècle*, Armand Collin, Paris, 1971, pp. 77-100.  
— «Le statut de l'Antarctique», *Annuaire Français de Droit International*, 1958, pp. 196-229.

- «Le Traité sur l'Antarctique», *Annuaire Français de Droit International*, 1960, pp. 111-132.
- *Conclusions du colloque: L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*, Nijhoff, La Haye, 1985, pp. 447-467.
- DUTHEIL DE LA ROCHERE, J.: «La Convention sur l'internacionalisation de l'espace», *Annuaire Français de Droit International*, 1967, pp. 607-647.
- D'AMATO, A.: «An alternative to the Law of the Sea Convention», *American Journal of International Law*, 1983, vol. 77, pp. 281-285.
- GARCÍA AMADOR, F. V.: *El Derecho Internacional del Desarrollo. Una nueva dimensión del Derecho Internacional Económico*, Cívitas, Madrid, 1987.
- GARZÓN CLARIANA, G.: «El valor jurídico de las Declaraciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas», *Revista jurídica de Cataluña*, 1973, n.º 3, pp. 89-124 y n.º 4, pp. 105-154.
- GOROVE, S.: *International Space Law in perspective. Some major issues, trends and alternatives*, R.C.A.D.I., t. 181, 1983-III, pp. 349-410.
- «The geostacionary orbit: issues of law and policies», *American Journal of International Law*, 1979, vol. 73, n.º 3, pp. 444-461.
- GUILLAUME, G.: «Le statut de l'Antarctique. Réflexions sur quelques problèmes récents», en *Humanité et Droit International*, Mélanges René-Jean Dupuy, Pedone, París, 1991, pp. 171-177.
- GUTIÉRREZ ESPADA, C.: *La responsabilidad internacional por daños en el derecho del espacio*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, 1979.
- JENKS, C. W.: *The Common Law of Mankind*, Stevens and son limited, London, 1958.
- JUSTE RUIZ, J. y CASTILLO DAUDÍ, M.: «La explotación de los fondos marinos más allá de la jurisdicción nacional (El Patrimonio Común de la Humanidad frente a las legislaciones nacionales)», *Anuario de Derecho Internacional*, vol. VII, 1983-84, pp. 65-90.
- KING, A. y SCHNEIDER, B.: *La Primera Revolución Mundial. Informe al Club de Roma*, Plaza & Janes, Barcelona, 1991.
- KISS, A.Ch.: *La notion de patrimoine commun de l'humanité*, R.C.A.D.I., t. 175, 1982-II, pp. 99-256.
- MEADOWS, D. L.; MEADOWS, D. M.; RANDERS, J.: «Más allá de los límites del crecimiento», *El País-Aguilar*, Madrid, 1992.
- MESA, R.: *La nueva sociedad internacional*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- ORREGO VICUÑA, F.: *La Antártica y sus recursos. Problemas científicos, jurídicos y políticos*, Santiago de Chile, 1983.
- PASTOR RIDRUEJO, J. A.: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1989 (3.ª edición).
- «La zona internacional de los fondos marinos como patrimonio común de la humanidad: alcance real del principio», en *Pensamiento jurídico y sociedad internacional*, Estudios en honor del profesor D. Antonio Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales, Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 921-927.
- PELÁEZ MARÓN, J. M.: *La crisis del Derecho Internacional del desarrollo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1987.

- REMIRO BROTONS, A.: *Derecho Internacional Público. Principios fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1982.
- RODRÍGUEZ CARRIÓN, A. J.: *Lecciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1987.
- ROJO SANZ, J. M.: «Los derechos de las futuras generaciones», en *Derechos Humanos*, (Jesús Ballesteros, coordinador), Tecnos, Madrid, 1992, pp. 193-210.
- ROMERO RODRÍGUEZ, J. J.: «Norte-Sur: los límites del crecimiento después de Río-92 (Más allá del desarrollo sostenible)», en *Reunión del grupo de fomento social*, noviembre de 1992.
- ROUSSEAU, Ch.: «Revendication de souveraineté des Etats sur la zone equatoriale de l'espace extra-atmosphérique, 8 décembre 1976», en *Chronique des faits internationaux, Revue Generale de Droit International Public*, 1977, pp. 787-788.
- SANJOSÉ GIL, A.: «El principio de uso pacífico en el espacio ultraterrestre», en *Tiempo de Paz*, n.º 17-18, otoño-invierno, 1990, pp. 83-98.
- SUCHARITKUL, S.: «L'humanité en tant qu'élément contribuant au développement progressif du droit international», en *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*, Colloque de l'Académie de droit international de La Haye et de l'Université des Nations Unies, Nijhoff, 1984, pp. 415-429.
- TAMAMES, R.: *Un Nuevo Orden Mundial. La senda crítica de la razón y el gobierno de la humanidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- URIBE VARGAS, D.: *La tercera generación de derechos humanos y la paz*, Plaza & Janes, Bogotá, 1986.



# **LAS CIENCIAS SOCIALES: UNA CONTRIBUCION FUNDAMENTAL**

Antonio Gorri Goñi

## **Introducción**

Es evidente que el hombre actual se halla inmerso en un proceso de profundo cambio social, inducido fundamentalmente por la industrialización y la influencia de las tecnologías avanzadas y en el que las dimensiones científica y económica constituyen una realidad primordial.

Las conquistas alcanzadas por el desarrollo tecnológico-económico son realmente espectaculares y posiblemente la primera función de las Ciencias Sociales sea la de su reconocimiento y su estimulación para su progreso permanente hacia el futuro.

Sin embargo, junto a la admiración por sus innumerables logros obtenidos, quizás sea igualmente necesario constatar que el desarrollo científico-industrial no abarca la totalidad de la realidad humana y que lo propiamente humano, social y psicológico configuran, asimismo, una dimensión intrínsecamente esencial.

Dicho proceso de cambio social ha creado paralelamente un marco distinto de relaciones (laborales, económicas, políticas, ideológicas...) que establece unas nuevas formas de convivencia social. En ellas el progreso ha sido también incuestionable. La existencia conjunta, sin embargo, de una amplia y profunda sintomatología patológica social es indicio de que no todo marcha con satisfacción en nuestra sociedad y de que posiblemente dimensiones vitales del ser humano han sido olvidadas total o parcialmente.

Nuestra hipótesis es que, junto al desarrollo científico-tecnológico es preciso desarrollar simultáneamente lo humano-social y psicológico y que, incluso dentro del ámbito meramente positivo, es necesario recuperar la dimensionalidad humana de la esfera económico-industrial. El papel que las Ciencias Sociales pueden desempeñar en esta doble vertiente de equilibrio armónico es, en nuestra opinión, esencial.

Para ilustrar la aportación de las Ciencias Sociales al hombre actual, pretendemos efectuar un breve recorrido histórico-científico y enumerar, a modo de ejemplo, algunas de sus contribuciones contemporáneas. Incluso en un entorno tecnológico altamente automatizado, la toma de decisiones corresponde —o debe corresponder— al propio hombre al que las Ciencias Sociales tratan de analizar.

## **I. La Filosofía Social: una tensión permanente hacia la comprensión del hombre y de la sociedad**

Una de las primeras aportaciones que encontramos en la historia de las Ciencias Sociales es, sin duda, su esfuerzo por analizar en profundidad la realidad humana y su proyección social. La Filosofía Social representa, a tal respecto, un hito fundamental.

Ciertamente, la historia del Pensamiento es la historia de sus intentos por responder de un modo eficaz a la problemática planteada por el hombre a lo largo de su proceso social. El Pensamiento no es otra cosa que el conjunto de las experiencias vitales comunes a todos los hombres. La Filosofía es la perspectiva del hombre, de la tensión dialéctica del pensamiento para, trascendiéndose a sí misma desde su propia intencionalidad, orientarse en las contradicciones de nuestro tiempo y encontrar, como consecuencia, el modo de superarlas.

La Fenomenología, el Existencialismo, el Estructuralismo, el Personalismo, el Marxismo... constituyen, entre otros y cada uno desde su respectiva óptica, momentos culturales esenciales que tratan de contribuir a la explicación y transformación de la existencia humana.

La Filosofía contemporánea, en efecto, nació como respuesta a dos tipos de cuestiones: a) los temas planteados por las crisis y cambios profundos de la sociedad y b) los interrogantes suscitados al hombre por el desarrollo de las ciencias y de las técnicas. Ambos ponían en tela de juicio las ideas y los valores tradicionales e interpelaban a los pensadores a reflexionar sobre el fondo de los problemas.

Desde una perspectiva histórica —en vísperas de la segunda guerra mundial— la respuesta a los planteamientos fundamentales no provenía ya de las doctrinas filosóficas clásicas que habían predominado en las universidades europeas. Hamelin, Brunschvicg, Bergson... no parecían poder ofrecer los instrumentos intelectuales adecuados necesarios para pensar sobre las nuevas realidades relativas a la historia, la acción y la subjetividad personal.

El punto de partida de Husserl, representó una crítica al objetivismo, a la concepción positivista y pragmática de la ciencia, que ponía en cues-

tión a la vez el materialismo mecanicista y el idealismo trascendental de tipo kantiano o brunshvicgiano.

Insertado en la óptica fenomenológica, Husserl pretendió el retorno a lo fundamental a través de la intencionalidad y de la responsabilidad hasta tal punto que Francis Jeanson (1952) lo describía acertadamente afirmando que «la *phénoménologie* est un *reveil de responsabilité*» (p. 93).

Sin embargo, la fenomenología de Husserl acabaría haciendo abstracción de todo elemento social e histórico. Emmanuel Levinas (1949) lo reconoce abiertamente al indicar que «la *conscience dont la phénoménologie fournit l'analyse n'est en aucune facon engagé dans la réalité ni compromise par l'histoire*» (p. 35). Esta carencia privaba a la aportación del pensamiento husserliano de una dimensión fundamental a pesar de su indudable valor intencional.

El Existencialismo, por su parte, nace como respuesta a una situación sociohistórica concreta que alcanza su punto culminante en la crisis económica general de 1929, en las tensiones internacionales que preludiaban la segunda guerra mundial, en la afirmación del socialismo y en el desarrollo de los fascismos.

El Existencialismo tiene sus precursores no sólo en Kierkegaard y Stirner, en Dostoievski y Nietzsche, los cuales vivieron y expresaron los temas existencialistas tras las primeras grandes crisis actuales, sino también en el existencialismo ruso de Berdiaev y de Chestov y en el existencialismo alemán de Heidegger y Jaspers, que reflejaban ideas similares entre las dos guerras mundiales.

Todos ellos expresaban, en una mutua transposición de experiencias, una idéntica realidad sociopolítica: el resquebrajamiento de viejos regímenes que preludiaban el derrumbamiento de los cuadros sociales, políticos, ideológicos y religiosos que hasta ese momento habían significado la *seguridad y estabilidad* en la vida individual y social.

La filosofía anterior había sido cuestionada y las nuevas ideologías eran requeridas ahora por las actuales circunstancias en la búsqueda de una respuesta existencial.

En pura consecuencia, como ya hemos expresado en otro momento (A. Gorri, 1986), tres eran los principales grupos de temas que, de Jaspers a Heidegger en Alemania y de Marcel a Sartre en Francia, centraron la atención del pensamiento existencialista:

En primer lugar, los temas encaminados a describir y reflejar fielmente la realidad de una situación social que, como hemos indicado, estaba impregnada de dramatismo económico, político e ideológico. A ello responde, como no podía ser de otro modo, el carácter pesimista y angustioso con que popularmente se identifica el concepto existencialista.

En segundo lugar (aspecto frecuentemente olvidado), los temas que expresan el intento de reacción, de búsqueda de una posibilidad de recuperación, ante la situación anterior. Frente al ser *desgarrado* de Jaspers que se encontraba *ahí, sin sentido*, en la *facticidad* de Heidegger, era preciso elaborar un *proyecto* cuya esencia dependía exclusivamente de la decisión humana. *Existir*, según la originalidad ofrecida por la filosofía de la existencia, debe ser entendido en el sentido transitivo del verbo. La existencia es una trascendencia. Su existir es intencionalidad. El Hombre, lejos de constituir una esencia definida de antemano y desde el exterior, debe en cada instante crear su futuro y sus razones de vivir. Su *provenir* depende de él. En ese salto permanente del hombre hacia *adelante de sí mismo*, define su libertad la cual es, por ello mismo, acción y trascendencia. Como decía Lequier: la existencia es hacer y al hacer hacerse y no ser otra cosa que lo que se hace. El hombre, dirá Sartre, en *Situations I*, es el ser cuya aparición hace que el mundo exista.

En tercer lugar, el existencialismo asume los temas que recogen simultáneamente ambos aspectos anteriores —negativos y positivos— de conflictividad y de reacción, de desesperanza y acción, que aparecen como dos polos indisolubles dentro del marco unitario de la fenomenología. Ambos procesos son complementarios y característicos del existencialismo y de la vida misma. El uno, para proyectar el mundo, para tomar distancias con relación a él; el otro, para experimentar, en el hecho mismo de este desarraigamiento, nuestro poder absoluto de elección y de responsabilidad. Paradoja extrema en la que la libertad, momento supremo del hombre, no es plenitud sino, por el contrario, una *falta*, una *ausencia*, un *agujero* en el ser. La nada llega a ser el tema central en el drama de la existencia y la realidad humana es una *falta de ser*.

Sintetizando esta perspectiva existencialista, es necesario constatar que su aportación más importante probablemente sea su empeño constante por eliminar la cosificación de la realidad humana, su intento de explicar lo que hay de indeterminación, de decisión autónoma, en el acto libre y de realizar esa interpretación dentro de un marco dialéctico. Sin embargo (sobre todo en lo que respecta a la óptica sartreana), es preciso criticar su concepción en tanto que radicalizando la respectiva negatividad y positividad del *pour-soi* y *en-soi* y pretendiendo la total pureza de aquél, problematiza hasta el extremo el reconocimiento pleno de cada realidad: subjetividad-objetividad, individualidad y presencia del otro, libertad original y situación, autonomía e historia.

El Estructuralismo, a su vez, había de desarrollar una idea maestra: afirmar la primacía de la *relación* respecto al *ser* y del *todo* con relación a las *partes*. El Estructuralismo, en su dimensión doctrinal abstracta, pretendía reducir toda la realidad a la estructura, sin pasar nunca de la es-

estructura a la actividad humana que la engendra y sin reconocer, como lo exige un estructuralismo dialéctico, que el método estructural no puede revelar toda su fecundidad más que por su complementariedad con el método genético del que H. Wallon ha dado un ejemplo en su aplicación a las ciencias humanas.

Ciertamente, De Saussure, Jacobson o Lévi-Strauss no pretendieron que la estructura abarcaba la totalidad del conocimiento pero, por ejemplo, Michel Foucault (1966) en su *Les mots et les choses* tras presentar la biología, la economía y la lingüística como dimensiones esenciales, afirma que ellas constituyen «sans résidu, le domaine entier de la connaissance de l'homme» (p. 369).

Es posiblemente esta *disolución* del hombre en las ciencias, su absorción o eliminación por las mismas, lo que constituye su crítica más importante. Y, ello, a pesar de contar entre sus muchos méritos los hechos de haber intentado un acercamiento a la naturaleza, de tratar de reencontrar los lazos que nos ligan a la humanidad milenaria o de acentuar —en la línea de Lacan, Luria, Kaplan, Werner etc.— la determinación que el animal humano recibe de los distintos sistemas simbólicos del orden socio-cultural.

El Personalismo, nacido en un contexto social similar al del existencialismo: de fuertes convulsiones sociales, de avances científicos, y de crisis de las ideologías y valores, trata de responder al planteamiento del hombre de su época, esta vez desde una óptica religiosa, católica, conciliada con el compromiso con la historia y con la vida social. Pretende mostrar en la inmanencia de la historia profana la emergencia de la trascendencia.

El Personalismo, propiamente más un movimiento que un sistema filosófico, debe su orientación general a Jean Lacroix y su impulso y animación a Emmanuel Mounier. Su preocupación central no es solamente establecer la responsabilidad del sujeto, sino también expresar su situación dentro de la naturaleza y de la historia. Se trata, según la expresión de Lacroix en *Marxisme, existencialisme, personalisme*, de «replonger (au sujet) dans le monde physique et social» (p. 3).

La tarea esencial era reconciliar a Marx y Kierkegaard. Sus rasgos esenciales se definen por oposición al marxismo y al existencialismo. Al primero le reprocha la subestimación del sujeto y al segundo la no suficiente referencia a la trascendencia. El Personalismo, escribe Mounier (1946), tratando de escapar a la vez al marxismo y al moralismo «est un effort total pour comprendre et dépasser l'ensemble de la crisis de l'homme du xx<sup>e</sup> siècle» (p. 48).

Sin embargo, este personalismo que, en su intento de oponerse simultáneamente al materialismo marxista y al idealismo desencarnado,

pretendía mantener a la vez la primacía del espíritu y su encarnación, fue abogado a un cierto confusionismo y eclecticismo. En su esfuerzo por aprehender el orden total de lo real, no pudo conjugar una transformación profunda que sería exclusivamente económica y un cambio que fuera puramente espiritual. Su paso de Kierkegaard a Marx, más que una superación constituye una yuxtaposición. Más que una síntesis una mezcla no transparente. Su lucha por mantener la tensión entre lo político y lo profético, traducido en su eclecticismo filosófico, adolece de un insuficiente análisis histórico concreto. —A pesar de ello, representó un movimiento relevante, sincero y entusiasta, en la defensa del hombre.

Finalmente, la contribución del Marxismo se centra, desde su óptica específica, en el análisis de las relaciones entre el capital y el trabajo.

A partir de un matizado y profundo estudio, Marx elabora su teoría económico-política. Los *Anales Alemanes de 1843* pusieron ya de manifiesto la incompatibilidad de Marx y Ruge, por la inclinación del primero hacia las tesis comunistas frente a los principios democrático-liberales y tradicionalistas del segundo. Los *Manuscritos de 1844* abordarían los dos grandes temas de: la crítica de la economía política y el marxismo. El *Manifiesto Comunista de 1848*, apoyándose en sus anteriores escritos de *La Sagrada Familia* (1844), *La ideología alemana* (1845) y en la ruptura con el primitivo comunismo francés expresada en *Miseria de Filosofía* (1847), define la lucha de clases como el motor de la historia.

A través de *La contribución a la crítica de la economía política* (1859), *Salario, precio y ganancia* (1865) y fundamentalmente de los tres libros de su obra clave *El Capital* (1867, 1885 y 1894, respectivamente), dedicaría su esfuerzo a la crítica de la economía política clásica. La idea central del *Capital* se desarrolla en orden al desmantelamiento del sofisticado edificio de construcción y cobertura ideológico-jurídica del poder que Marx veía en la burguesía. «Dans une société capitaliste —afirmaba (1901)— tout producteur... est dominé par les idées de l'organisation sociale au sein de laquelle il vit» (p. 14).

En su opinión, no existe jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social. Solamente en un orden de cosas en la cual no existan clases ni antagonismos —sostenía en *Miseria de Filosofía* (1969)— «las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas» (p. 240).

La aparición de *Materialisme et empiriocriticisme* en 1928, abriría nuevas perspectivas para jóvenes filósofos como Politzer, Lefebvre, Morhange y para otros que, como Wallon, Langevin, Cohen, Prenant, Maublanc y Labérenne, analizarían el materialismo dialéctico en su aplicación a las ciencias.

El dogmatismo inmovilista de muchos de sus continuadores, empero, unido a la parcialidad de algunos de sus enfoques llevarían al marxismo,

en opinión de diversos autores, a una falta de rigor y de objetividad que posteriormente abocaría a la eliminación del concepto de subjetividad y de libertad. Conceptos que pensadores como Adam Schaff, Georges Luckas y Louis Althusser tratarían de recuperar en la búsqueda de lo que ellos denominaron «un socialismo auténtico». Nadie duda, en cualquier caso, que la aportación del marxismo al análisis de la naturaleza y de la historia ha sido fundamental.

En suma, esta breve perspectiva histórica de algunas de las ideologías de nuestro siglo nos ejemplariza que la Filosofía Social constituye una contribución esencial en su intento por comprender y explicar la realidad humana y por su esfuerzo por responder a los interrogantes que la transformación científica y social ha planteado en cada momento de su desarrollo.

Evidentemente, cada filosofía, cada pensamiento, ofrece su aportación desde su enfoque particular. Es posible que desde una sociedad constitucional, democrática, plural, no solamente ningún pensamiento pueda ni deba ser excluido, sino que el diálogo abierto, dinámico y respetuoso que dimana de la autocrítica leal de los propios sistemas deba incitar a la investigación rigurosa para extraer de su contraste dialéctico cualquier dimensión positiva que esclarezca el existir humano y contribuya a la realización de su proyección futura. Cada vez más, el diálogo debe caracterizar el estilo de la vida intelectual y política de cada país como contribución fundamental del Pensamiento al hombre y a la sociedad.

## II. La relevante contribución Antropológico-Social

Otra de las Ciencias Sociales, de enorme trascendencia en la cultura contemporánea es, sin duda, la Antropología.

Como es sabido, etimológicamente Antropología significa «estudio del hombre». Ahora bien, sorprendentemente no encontramos en la Antropología un único concepto o una única respuesta para la pregunta «¿qué es el hombre?». Posiblemente, una de las razones de esta no unificación conceptual esté en el peculiar carácter de la misma.

Existe una característica radical que cualifica a la Antropología y la hace diferenciarse de las demás ciencias: la multivalencia y ambigüedad de su objeto, el hombre.

Las ciencias, en general, estudian al hombre como una serie más de procesos biológicos, fisiológicos, económicos y sociológicos a niveles perfectamente determinados. La Antropología no es un saber de este tipo, aunque no deja de ser un saber perfectamente positivo. Su objeto no

se agota en uno solo de los niveles señalados, sino que es implicativo e integral. Su objeto formal no es el hombre en cuanto conjunto de fenómenos biológicos, económicos o sociales sino el hombre en cuanto humano, en cuanto un viviente de tal naturaleza específica que integra todos los niveles que afectan en una peculiar unidad dinámica de modalidad propiamente humana. Es un saber acerca del hombre en cuanto hombre. Es lo que el profesor Cencillo (1970) ha denominado «Antropología Integral» o la peculiar «positividad del saber antropológico» (pp. 11-46).

Naturalmente, supuesta la aportación de este enfoque integral, la Antropología posee diferentes orientaciones, ramas o niveles entre los que podemos destacar los siguientes: *Biológico* (Antropología biológica y genética), *Etnográfico* y *Paleontológico* (Etnografía descriptiva de razas y de etapas de evolución humana), *Etnológico* (Etnología o reflexión sistemática acerca del fenómeno socio-cultural de las razas), *sociológico* (Antropología social), *Cultural* propiamente dicho (Antropología cultural), *Psicológico* (Antropología psicológica), *Psicoanalítico* (Antropología psicoanalítica) y *Filosófico* (Antropología filosófica).

Cada una de las Antropologías o ramas de la Antropología que estudia los respectivos niveles citados, se halla perfectamente justificada y cuenta con unos métodos específicos, exigidos por la positividad de su correspondiente objeto formal. Dando por supuesto que se trata de un saber que participa simultáneamente del carácter de las ciencias nomotéticas y del de las idiográficas, constituye un proceso de conocimiento metódicamente llevado, a partir de unas técnicas de la observación (trabajos de campo, antropometría, encuestas, tests...), mediante unas técnicas de control (matemáticas y no matemáticas) y tendente a una totalización sistemática que haga tomar una conciencia cada vez más amplia y más profunda acerca de lo que el hombre y todas sus realidades son y significan.

La aportación de la Antropología, por tanto, globalmente considerada, se centra en el estudio de cada uno de los niveles mencionados, a través de sus técnicas y métodos respectivos, pero sin olvidar su integración en una perspectiva que intenta hacerse cargo de la realidad humana en su totalidad.

Históricamente, la contribución de la Antropología se patentiza en diversos momentos y autores representativos. Omitiendo, por razones de brevedad, las aportaciones, desde su nacimiento en el siglo XVIII, de P. Lafiteau, J. Kranft, Linneo, C. Meiners... y del siglo XIX a través de Le Play, F. Desmolins, K. Ritter, J. J. Bachofen etc., observamos que a finales de este siglo XIX los criterios metodológicos y las concepciones que se venían sucediendo eran principalmente: el evolucionismo, el ambientalismo y, a partir de Ratzel en Alemania y de Miss A. W. Buckland en Inglaterra, el difusionismo.



Este difusionismo se generaliza años después con la teoría de F. Graebner según la cual los focos originarios de cultura se acumulan estratigráficamente a lo largo de los milenios en áreas culturales constituyendo los *kulturschichten* o estratos culturales. Consecuentemente, el método histórico de la Etnología habría de proceder desarticulando analíticamente tales «estratos» y reconstruyendo el pasado dinámico de cada uno de ellos. Hacia los años veinte de nuestro siglo, Graebner contaría con tres discípulos ilustres: W. Schmidt, W. Koppers y M. Gusinde cuya aportación iba a ser realmente cualificada.

También en el primer cuarto del s. XIX, Nelson adapta la teoría de «época-y área» donde supone existir en las culturas una superposición de complejos de rasgos a partir de los cuales pueden ser detectadas relaciones temporales.

Otro gran antropólogo americano, aunque nacido en Alemania, Franz Boas, profesor e investigador en la Columbia University de New York, ofreció la aportación de dividir América en áreas culturales ciertas, insistiendo en la observación de los hechos y los datos obtenidos en trabajos de campo y valorados a la luz de un conjunto de criterios complementarios: históricos, psicológicos, biológicos y económicos. Con F. Boas puede decirse que nace la Antropología actual ya en un estado aceptable de madurez. El mismo forma un grupo excelente de discípulos —A. L. Kroeber, R. Benedict, M. Mead, R. Linton, E. Sapir...— que constituyen los nombres más creadores y representativos de la Antropología americana.

La aportación de la Escuela inglesa de principios de siglo, con G. Elliot-Smith, W. J. Perry y W. H. R. Rivers, es, por su parte, más bien escasa. Su empeño por hacer proceder a todas las culturas de un foco único y común: Egipto, le restringe a apreciaciones subjetivas, les aleja progresivamente de la observación directa y desprestigia, consecuentemente, su investigación.

En Suiza, G. Montandon, ofrece un mapa universal de distribución cultural a base de *cycles culturels* asociados a una serie de elementos permanentes y comunes denominados *compagnonage traditionnel*. Sin embargo, al igual que ocurre en Graebner, su trabajo adolece de cierto control positivo y carece de un criterio metodológico reductor.

En París, una corriente de etnólogos estimulados por las publicaciones de L'Année Sociologique de E. Durkheim, pretende ofrecer una serie de trabajos de campo, de material sociológico, de descubrimientos etnográficos destinados a nutrir la reflexión sociológica del futuro. Pero, su eliminación del dato individual y del factor biológico, como si todo ocurriese en el análisis de las culturas con una regularidad infalible, relativiza al ser humano y el fenómeno humano como totalidad queda falseado o, al menos, mutilado.

No obstante, de esta Escuela nacería una contribución importante. De ella surgirían nombres tan relevantes como H. Lubert, L. Lévi-Bruhl, G. Gurvitch y M. Mauss. Mauss, es, a su vez, maestro e iniciador de Lévi-Strauss e influye en Firth, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Malinowski y Otros.

Así surge la aportación de la Antropología moderna que supone, en el declinar de la Etnología y en el auge de la Sociología, una síntesis entre las Ciencias Históricas, Sociales y la Antropología propiamente dicha.

Lévi-Strauss, Malinowski y Radcliffe-Brown, habían de asegurar el predominio a la Antropología de orientación social. En el estudio de la estructura social, mantendrá Radcliffe-Brown (1986), «la realidad concreta que nos ocupa es la serie de relaciones realmente existentes en un momento dado que ligan entre sí a ciertos seres humanos» (p. 219), si bien Lévi-Strauss (1976), desviándose del dinamismo diacrónico de Radcliffe-Brown, matiza que «la estructura social no puede reducirse sin más al conjunto de relaciones observables en una sociedad determinada» (p. 251).

Posteriormente, G. Roheim, H. Marcuse, A. Mitscherlich y otros, establecen, desde ángulos diversos, un acercamiento entre los análisis psicoanalíticos y los estudios comparativos antropológicos.

Desde una perspectiva más actual, los antropólogos se esfuerzan por extraer sus aportaciones desde los distintos ámbitos de la Antropología Filosófica, Cultural, Psicológica, Social y Aplicada. Así:

E. Cassirer (1977), en su texto sobre *Antropología Filosófica*, trata de profundizar en el concepto de *sociabilidad*. La sociabilidad en cuanto tal —afirma este autor— no es una característica exclusiva del hombre. En los llamados estados animales (por ejemplo entre las abejas y las hormigas), encontramos igualmente una neta división de trabajo, así como una organización social sorprendentemente complicada. Pero, en el caso del hombre, puntualiza Cassirer, no encontramos sólo como en los animales una sociedad de acción sino también una sociedad de pensamiento y sentimiento. «El lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia, representan los elementos y las condiciones constitutivas de esta forma superior de sociedad» (p. 327).

Clifford Geertz (1990), por su parte, en su *Interpretación de las culturas*, recogiendo los trabajos que durante quince años ha elaborado en torno a lo que es la cultura, destaca el papel que ésta desempeña en la vida social y esboza como debería estudiársela adecuadamente. Junto a ello, analiza igualmente esferas relativas al desarrollo económico, la organización social, la historia comparada y la ecología cultural. Su preocupación es siempre contactar con la realidad ya que, como él mismo

afirma, «me siento incómodo cuando me alejo demasiado de los hechos inmediatos de la vida social» (p. 13).

George De Vos (1981), profesor de Antropología, Psicología y Sociología en la Universidad de California, Berkeley, se refiere desde su *Antropología Psicológica* al ser humano en cuanto aprendiz de cultura y a las respuestas psicológicas al cambio en la sociedad y en la cultura. El estudio intercultural integrado de la socialización, afirma De Vos, «es un área de la Antropología relativamente desconocida hasta el momento y que presenta numerosas oportunidades para la investigación futura» (p. 94).

Lucy Mair (1982), en su *Introducción a la Antropología Social*, describe como conceptos claves de la misma: la estructura social, el grupo, el status, la función etc. En su opinión, la aportación de la disciplina se refiere, entre otras, a los conjuntos institucionales y culturales; los grupos de parentesco y edad; las normas que establecen la filiación (matrilineal o patrilineal) y las expectativas matrimoniales (exogamia y endogamia); la organización política de carácter tribal o pre-estatal; la producción y el intercambio de bienes en economías de tecnología simple; la magia y el totemismo; las creencias y rituales religiosos; los problemas específicos creados por el cambio social y las relaciones entre las razas.

De este modo, la Antropología aplicada pretende constituirse en la ciencia del control consciente de las sociedades humanas en los procesos de aculturación y cambio. Antropología aplicada que, en opinión de R. Bastide (1977), «será tanto más sólida cuanto más auténticamente científica sea la Antropología teórica sobre la que descansa» (p. 8).

No es de extrañar, por ello, que Marwin Harris (1989), al describir la Antropología como el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos y de sus estilos de vida, haya afirmado que «más que nunca, la perspectiva global y comparativa de la Antropología facilita una estructura indispensable para la comprensión del mundo moderno, iluminando aspectos diversos de la experiencia humana» (p. 9).

Con todo ello, concluye L. Mair (1982) los antropólogos desean ofrecer sus aportaciones para que «los representantes de la autoridad y en especial los profesionales que ocupan los niveles inferiores de la jerarquía, que son quienes tienen mayor contacto con los habitantes de las aldeas, conozcan mejor el análisis de la sociedad» (p. 287).

En síntesis, la Antropología tanto en su análisis integral del hombre, como en el análisis específico de los niveles que lo integran, representa un esfuerzo admirable por contribuir al conocimiento de la realidad humana y social. Las Escuelas y Autores que, desde una perspectiva histórica y próxima hemos mencionado, representan un claro exponente de ello.

### III. La aportación científica de la Sociología

Junto a la Filosofía y la Antropología, la Sociología constituye, obviamente, otra de las Ciencias Sociales cualificadas de nuestro tiempo.

La respuesta al *cuándo, por qué, cómo y para qué* surge la Sociología, nos ofrece de algún modo una idea global de su aportación a la época contemporánea.

En líneas muy generales y esquemáticas, describe J. F. Tezanos (1990), la Sociología aparece prácticamente en nuestro tiempo histórico (la era industrial) y precisamente al hilo del surgimiento y desarrollo de la sociedad industrial.

La Sociología aparece porque se han alcanzado las condiciones de madurez adecuadas en las circunstancias que pueden conducir a su desarrollo, a saber: una gran sensibilidad y atención a lo social (como consecuencia del impacto de los intensos procesos de cambio ocurridos) y unas condiciones intelectuales adecuadas (liberación de dogmas y trabas en el desenvolvimiento de la reflexión intelectual, tendencia a la búsqueda de visiones desencantadas de la realidad, más allá de las explicaciones mágicas y sacralizadas, etc).

La Sociología surge por un proceso secuencial de evolución de los saberes sociales en una dirección de avance hacia una mayor especialización, diferenciación y complejización, en la que el primer hito fundamental fue la autonominación de la Ciencia Política, de la Religión y de la Moral (con Maquiavelo básicamente), el segundo hito fue la aparición y desarrollo de la Ciencia económica (como requisito de la lógica de la sociedad industrial) y el tercero el surgimiento de la Sociología (como intento de dar una respuesta a los procesos de cambio, de conflicto y de desorganización social que también implicó la dinámica de la sociedad industrial).

La Sociología surgió, a corto plazo, para enfrentarse de una manera científica y rigurosa con la problemática específica de la sociedad en cuanto tal.

Históricamente, por tanto, la contribución histórica ha sido permanente. Ciertamente, ya antes del siglo XIX existió una reflexión acerca de la sociedad pero estuvo siempre unida a planteamientos éticos o metafísicos. Fue la *prehistoria* de la Sociología en la que los pensadores estuvieron más preocupados por decir como *debía* ser la sociedad que por conocer cómo funciona de hecho.

Como aportación científica, la Sociología nace en el siglo XIX. Comte había de utilizar por primera vez el término de *sociología*. No existen, sin embargo, razones para considerar a este solo autor (Comte) en una sola fecha (1839) como el único responsable del nacimiento de la Sociología. Su origen, como hemos mencionado, se debió más bien a la acu-

mulación de una serie plural de factores intelectuales y sociopolíticos. El positivismo de Comte, la superación de los estados teológico y metafísico, el desarrollo de las ideas evolucionistas, el desarrollo industrial, la evolución hacia los ideales democráticos y la aparición del proletariado... fueron configurando una situación que requería cada vez con más urgencia el análisis y la respuesta sociológicas.

Desde la última década del s. XIX hasta la Gran Guerra, el esfuerzo de los sociólogos se orienta en el sentido de: abandonar paulatinamente el esfuerzo evolucionista que no resistía la prueba empírica de los hechos; destacar el importante papel de los factores no-rationales en la vida social (V. Pareto); reaccionar contra los planteamientos excesivamente rígidos del positivismo (Dilthey o Weber); prolongar la figura de Marx como una orientación relevante; y adoptar un marcado carácter nacional enraizando con las tradiciones culturales de los respectivos países.

A partir de la Primera Guerra Mundial, la ruptura de los marcos nacionales así como la institucionalización académica y profesional de la disciplina, ocupan la tarea primordial de la Sociología. Como consecuencia de esta segunda orientación se produce el incremento en la cooperación interdisciplinaria entre las ciencias sociales y el desarrollo de los métodos y técnicas de investigación social.

Desde un enfoque más específico, la contribución de los sociólogos se centra en el análisis de los diversos aspectos de la realidad social. Así, por ejemplo:

Max Weber (1984) en su *Economía y sociedad*, a través de una exposición compleja y detallada efectuada con una gran cohesión estructural, pretende estudiar desde los conceptos fundamentales de la propia sociología y de la economía hasta los diversos tipos de dominación, desde la evolución del derecho hasta los fundamentos sociológicos de la música. Desde una amplia perspectiva da cuenta del modo más *comprensivo*, para emplear el término de Weber, de la evolución social, política y cultural de la humanidad. Más allá del análisis exclusivo del horizonte occidental dedica particular atención a las culturas orientales proporcionando un sólido fundamento al examen de la tensión habida entre Oriente-Occidente y, en definitiva, trata de «fijar ciertas relaciones sociológicas dentro de la vida económica» (p. 46).

Otro clásico, Ely Chinoy (1985), en su *Introducción a la Sociología*, pretende explorar los perfiles de la sociedad, delimitando sus fronteras, definiendo y precisando sus conceptos fundamentales y recorriendo, aunque sea parcialmente, los sectores que la componen enfocándolos a la luz de los recientes descubrimientos de la sociología. Junto a los principios que resumen la esencia de la diversidad de hechos prestándoles categoría de ley científica, E. Chinoy (1985) examina hechos de la vida diaria que

recogen aspectos sensibles del ser humano como la participación política, la vida familiar, la religión, la actitud profesional ante determinados hechos y fenómenos etc.

Más de una docena de profesores sociólogos españoles actuales (F. Alvira, M. D. Alvira, I. Carrasco, J. Castillo, S. del Campo, A. de Pablo, J. Díez, M. A. Durán, J. Iglesias, J. Leal, J. F. Mira, L. Rodríguez, E. Sevilla, J. F. Tezanos... (1988), reflexionan sobre la Sociología como disciplina científica, sobre la naturaleza humana y la cultura, la población y el medio, el análisis de la estratificación social etc. Partiendo del hecho de que «la Sociología es hoy una disciplina poliparadigmática» y desde una perspectiva «tolerante, abierta, nunca dogmática» (p. 14), analizan temas como la personalidad y socialización, socialización y control social, ecología humana y ecosistema social, la ciudad, la sociología urbana, el campesinado, las clases medias, la clase dominante, la clase obrera etc.

Otros autores centran su atención en determinados aspectos concretos. S. Giner (1986), por ejemplo, analiza en su *Sociología* el concepto de clase. En su opinión, «frente a la condición objetiva de las clases —su situación física y económica dentro de la estructura social general— existe una conciencia colectiva de las mismas, la percepción que los miembros tienen de su propia clase y de las demás» (p. 127).

Para J. Morales y L. V. Abad (1988), por su parte, «la primera tarea sociológica consiste, paradójicamente, en definir con precisión el objeto mismo de la Sociología» (p. 29). Junto a esta misión, la aportación sociológica debe ir orientada a: la revisión histórica del objeto de la Sociología, la naturaleza social del hombre, la estructura social, los grupos sociales, la familia y parentesco, la estratificación social, la desviación y control social, el cambio social, las ideologías, la demografía mundial, los recursos, el desarrollo y modernización, las formas de organización política etc.

Otra contribución excelente es aquella que trata de proyectar, ensamblar, el pensamiento filosófico-ideológico hacia/en el ámbito de la Sociología. En este contexto se inserta, por ejemplo, el interesante trabajo del profesor J. M. Osés (1989) «*La Sociología en Ortega y Gasset*». Ortega, a decir de este texto, descubre pronto el valor fenomenológico y lo intenta aplicar a la tarea de una radical fundamentación del saber sociológico. A través del método histórico, el estudio analiza la influencia de los filósofos alemanes en la obra juvenil de un Ortega preocupado por los destinos de un Pueblo y una Nación que no logra encontrar su ser ni su lugar en la historia de Occidente. A través del método comparativo, trata de entresacar las posibles coincidencias y discrepancias entre las ideas sociales de Ortega y de otros pensadores de la misma época y a través del método analítico, estudia en profundidad las aportaciones orteguianas al pensamiento sociológico.

Como afirma el Dr. Osés (1989), «en nuestro trabajo hemos procurado situar a Ortega dentro de esa corriente de pensamiento sociológico en la que su obra se inscribe y sin la cual el suyo propio pierde efectividad. Se trataría de analizar cómo los sociólogos de esa época captan una serie de cambios importantes en la estructura de la sociedad y hacen esfuerzos para ajustarla a un orden social concreto que ellos determinan» (p. 14). Así, Ortega, a través de una filosofía que se apoya en el método fenomenológico «ha intentado dar un fundamento a la sociología» (p. 312).

Revisando, finalmente, trabajos recientes recogidos por el Centro Español de Investigaciones Sociológicas, observamos que la preocupación de los sociólogos asume, asimismo, el ámbito político concreto como una dimensión esencial. Así, a modo de ejemplo, R. Inglehart (1988), de la Universidad de Michigan, analiza *la cultura política y la democracia estable* (pp. 45-65); G. Di Palma (1988), de la Universidad de California, Berkeley, estudia *la consolidación democrática desde una visión minimalista* (pp. 68-92); U. Liebert (1988), del Instituto Universitario de Florencia, se refiere al *Parlamento y la consolidación de la democracia en la Europa del Sur* (pp. 93-136); C.R. Aguilera de Prat (1988), de la Universidad de Barcelona, analiza *el balance y transformaciones del sistema de partidos en España, de 1977 a 1987* (pp. 137-153); L. Moreno (1988), de la Asociación Internacional de Sociología, reflexiona sobre la *identificación dual y autonomía política: los casos de Escocia y Cataluña* (pp. 156-194) etc.

En dicha compilación observamos, igualmente, investigaciones concretas sobre *Antropología urbana*, realizadas por el Comité de trabajos históricos y Científicos de París (1987), estudios sobre *La opinión pública* (C. Monzón, 1987), etc.

En resumen, este breve acercamiento a algunos autores e investigaciones del campo sociológico, nos ejemplariza algunas dimensiones en las que discurre el esfuerzo de la Sociología y nos deja constancia de la importancia de su contribución histórica. Como sintetizaba el propio E. Chinoy (1985) «el conocimiento sociológico y su aplicación han llegado a ser de tal interés en la actualidad que permanentemente son empleados como fuente de información objetiva, como guía útil para la acción y como importante criterio para la comprensión de la conducta humana» (p. 395).

#### IV. Hacia una concepción ética de la Economía y de la Política

Es evidente que junto a la Filosofía, la Antropología y la Sociología, las Ciencias Económicas y Políticas representan también una perspectiva fundamental en el mundo contemporáneo. El análisis que estas Ciencias Sociales verifican, o pueden verificar, de los aspectos positivos y negati-

vos de la realidad económica y política es sin duda, decisivo para el desarrollo del hombre moderno.

En efecto, la condición humana actual es tal —ha descrito E. Fromm (1983)— que la ciencia ha hecho aparecer fuerzas productivas desconocidas hasta el presente, las cuales conllevan una progresiva transformación de la materia. Simultáneamente, se han creado nuevos sistemas políticos que, en principio, parecen asegurar el desarrollo libre del individuo en una sociedad igualmente libre (pp. 7-15).

Desde una perspectiva histórica global, tres etapas principales habrían marcado el desarrollo económico-industrial. La primera (desde mediados del s. XVIII hasta finales del s. XIX) estaría caracterizada por la activación de la industria textil y más tarde de la siderometalurgia impulsadas por la introducción de la máquina de vapor. La segunda (desde finales del s. XIX hasta mitades de nuestro siglo) estaría representada por la invención de la turbina y el motor de explosión interna y, por la utilización del petróleo y la electricidad. La tercera (a partir de mediados de nuestro siglo) viene determinada por la utilización de la energía atómica, la terciarización de la economía, la tecnología química y biológica, la implantación de la electrónica, la robótica y la informática etc.

El análisis que las Ciencias Sociales efectúan sobre este proceso histórico es tan importante que M. Navarro López (1984) lo ha calificado de verdadero «banco de pruebas para diferentes hipótesis y teorías sociológicas y económicas» (p. 70).

Efectivamente, de su estudio deducimos que cada una de las etapas que configuran el proceso económico-industrial determina de algún modo una específica situación laboral de relevantes consecuencias para la conducta humana.

En el transcurso de su evolución, los diversos modelos económico-industriales crean, junto a evidentes avances, un modelo de ser productivo no siempre satisfactorio desde el punto de vista del desarrollo humano.

A lo largo de su proceso, los métodos de trabajo se fueron transformando condicionados por un mercado impersonal, la mercancía se produce de un modo uniforme, el proceso de producción se simplifica, se introduce la máquina y la división del trabajo etc.. La conjunción de estos factores desemboca en la consolidación del capitalismo y en la industrialización.

En este proceso de desarrollo industrial, el aumento del comercio y de las relaciones monetarias no siempre ha sido un elemento liberalizador del hombre sino que por el contrario, como describe M. Dobb (1984), «fue a menudo acompañado por una intensificación de la servidumbre» (p. 57). La misma máquina que inicialmente libera al operario industrial de tareas penosas y acrecienta las capacidades productivas, crea también



problemas de dependencia, automatización y estandarización que configuran buena parte de la patología del trabajo industrial.

El trabajador va funcionando progresivamente como un ser anónimo dentro de las grandes cadenas industriales y se convierte en un átomo económico que se mueve bajo una dirección empresarial igualmente burocrata y automatizada. Paralelamente esta estructura económico-productiva crea la sociedad de consumo que *obliga* a comprar permanentemente los objetos producidos.

La *producción* laboral que en los Manuscritos del 44 se entendía como el intento de reproducir la naturaleza y gracias a la cual la naturaleza aparece como la obra y la realidad (del hombre) (p. 64) da paso ahora al concepto de *ganancia* y *provecho*, el cual se convierte en principio-guía de la conducta humana. Gradualmente el mercado se transforma en la base de las relaciones humanas. El ser humano, concreto e individual, va dejando progresivamente de ocupar el centro del sistema en aras de la producción. El hombre deja de ser «la medida de las cosas» en la esfera económica.

El concepto de la *competencia* se constituye en elemento esencial de mercancías, capacidades y personas. El hombre no constituye ya un fin en sí mismo y se convierte en un medio para los intereses del gran mecanismo impersonal económico. La axiología de la existencia humana queda invertida. Las *cosas*, el capital, ocupa un puesto preferencial sobre la *creatividad*, el trabajo. De esta forma, el conflicto entre capital y trabajo aparece como algo más que el simple enfrentamiento de dos clases. Es, más bien, la problemática entre dos principios de valoración.

Frente a esta situación creada por el desarrollo económico-industrial, es posible que las Ciencias Sociales deban plantearse la recuperación humana de la economía. «Es preciso, decía Mounier ya en 1972, reivindicar una economía para la persona» (p. 131). Recogiendo la frase de Emerson: no son las cosas (la economía, la máquina, el consumo, los intereses mercantiles y políticos...) las que deben dominar al hombre sino, por el contrario, son las fuerzas vitales y creativas las que deben tomar las riendas y manejar lo inerte.

En una sociedad de consumo como la nuestra, es necesario que el hombre consiga ir más allá del «mundo feliz» de Huxley en el que los sujetos se sienten superficialmente satisfechos por el hecho de poseer cada vez más objetos, y alcanzar el fondo de la naturaleza humana individual y social, aquello que, según la *Invitación a la Ética* de F. Savater (1982) «alienta al hombre y en el hombre» (p. 10). *Tener* y *ser* —ha dicho E. Fromm (1981)— son dos modos básicos de experiencia que «determinan la distinción entre los caracteres de los individuos y los diversos tipos de caracteres sociales» (p. 43).

Se trata, por consiguiente, de dar proporciones verdaderamente humanas a los sectores económicos y políticos. La economía debe estar al servicio del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres y no, de forma inversa, el hombre al servicio de la economía. «La revolución de la esperanza —afirma Fromm (1980)— nos hace creer que tal posibilidad existe y que ella debe basarse en el análisis de nuevas alternativas y opciones y en las acciones concertadas para hacerlas realidad» (p. 34).

En esta óptica, el hombre podrá perfeccionar su situación solamente si logra dominar la sociedad económica y política creada por él y subordinar sus mecanismos a la finalidad de la felicidad humana. Es necesario un cambio en nuestro sistema social, aseveraba el economista-humanista E. F. Schumacher. Sobre bases puramente económicas, corroboraban Messavovic, Pestel y Ehrlich, se impone una nueva ética, una nueva actitud ante la naturaleza, la solidaridad y la cooperación humanas.

Desde el punto de vista político, es preciso simultáneamente profundizar en el concepto de democracia, de tal manera que, junto a las libertades públicas, se logre un efectivo desarrollo de los individuos. Cualquier renuncia del *yo* auténtico, de la propia individualidad, en aras de sustitutos económicos o políticos, individuales o colectivos, supondrá de alguna forma un refugio de evasión de la libertad, un *miedo a la libertad* (F. Fromm, 1981), Y, ciertamente, como categorizaba J. P. Sartre (1967) en su introducción a la *Crítica de la Razón Dialéctica*, «on n'asservit l'homme que s'il est libre» (p. 249).

En suma, la aportación de una concepción ética desde las Ciencias Económicas y Políticas en la recuperación de la dimensionalidad humana de sus correspondientes realidades, puede ser fundamental para el presente y futuro del hombre actual y de la estructura social.

## V. Las Ciencias Sociales y el equilibrio psicosocial

Una última aportación de las Ciencias Sociales, que queremos mencionar a modo de ejemplo, es su contribución al equilibrio psicológico de los individuos y, como consecuencia, al equilibrio de la sociedad.

En conexión con lo expuesto en los apartados anteriores, es evidente que el desarrollo de la economía y de la política influyen en la construcción del mundo cultural y de los valores y éstos, a su vez, configuran la personalidad de los sujetos y de las colectividades. De forma correlativa, cuando el desarrollo tecnológico se produce de forma unilateral o cuando el proceso de la realidad social se lleva a cabo al margen de la dimensión antropológica, tal influencia puede abocar a una situación de patología psicosocial.

En principio, parece ser fácilmente asumible el hecho de que toda estructura socioeconómica determina de alguna forma el sistema cultural y axiológico de las personas y de que éste condiciona interactivamente el proceso social:

Marx (1970) en *La Ideología Alemana* sostenía ya que la economía condiciona el desarrollo social y cultural. Los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material, afirmaba, cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. «No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia» (p. 26). Paralelamente, Engels enunciaba en una de sus cartas que los hombres hacen la historia pero en un medio dado que los condiciona. R. Dahrendorf (1962), por su parte, al describir el cambio de las sociedades pre e industrial consideraba que la modificación singular entre ambas no estribaba tanto, al menos en su período inicial, en la cuestión económica cuanto «en la supresión simultánea de valores que el orden de la sociedad preindustrial garantizaba y legitimaba» (p. 20). Del mismo modo, cuando Weber escribió *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no intentó negar, como algunas opiniones simplistas han pretendido, la influencia que la economía puede tener en la vida social y cultural, sino afirmar que la acción social es demasiado compleja como para prestarse a explicaciones reduccionistas y que, al menos en un caso (la aparición del capitalismo racionalista), la evolución de la economía se vio decisivamente influenciada por factores culturales y éticos (la ética protestante calvinista).

Desde una óptica más concreta, G. Dalton (1982), al analizar *Los Sistemas Económicos y la Sociedad*, enfatiza igualmente la influencia de los cambios socioindustriales en la vida cotidiana de las personas. «Todos ellos, dice, han introducido modificaciones en nuestro desayuno, en la forma de emplear nuestro ocio, en el tipo de edificaciones en que vivimos, en la manera de hacer el amor, de ganarnos el sustento y en el número de los que van a la iglesia» (p. 60).

La economía, por tanto, —han sintetizado S. Dormido, J. Morales y L. V. Abad (1990)— es un subsistema cuyo funcionamiento no puede explicarse mas que admitiendo «su interrelación recíproca y dinámica con el resto de los subsistemas sociales, culturales, políticos y psicológicos» (p. 16).

Así pues, si el desarrollo socioeconómico y sociopolítico está estrechamente relacionado con el desarrollo cultural y psicológico de los individuos y de las sociedades, es imprescindible que aquel se produzca de una forma antropológica —en cuyo proceso el papel de las Ciencias Sociales es esencial— para conseguir el desarrollo armónico de éste. Más aún, el hombre, en opinión de los psicólogos sociales, no sólo es *homo*

*oeconomicus* movido exclusivamente por incentivos materiales sino además *ser social* ligado a la dinámica de los factores psicosociales. La satisfacción personal, la motivación, la emocionalidad, el desarrollo del propio yo en la interacción social, la adaptación de la naturaleza humana a la propia estructura social etc., son, entre otros factores, constitutivos de su propia esencia.

Dicho de otro modo, si queremos analizar el estado general del hombre moderno e investigar los factores que conforman su equilibrio o desequilibrio personal es preciso que estudiemos, junto a los principios ideológicos que los sustentan, la influencia de las condiciones específicas de nuestro modo de producción y de nuestra organización sociopolítica y cultural sobre la naturaleza humana. Dada la mutua relación existente entre organización social y psicología humana —ha dicho E. Fromm en su *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea* (pp. 71-90)— podemos afirmar que la estructura socioeconómica de la sociedad moldea el carácter del hombre y la naturaleza humana, a su vez, modifica las condiciones sociales en que vive.

Como consecuencia de la socialización, ha corroborado G. Rocher (1979), «algunos elementos de la sociedad y de la cultura pasan a ser parte integrante de la estructura de la personalidad psíquica» (p. 136).

En tal contexto, no es de extrañar que la última edición de la Revista de Psicología Social (1990) trate de analizar esta relación sociedad-aspectos psicosociales, no sólo desde una perspectiva epistemológica sino también desde el estudio de aspectos tan concretos como: los roles sexuales y personalidad (Avia, D.; Carrillo, J. M. y Rojo, N.), televisión y cultura política (Roda, R.; Gerbner, G.; Gross, L.; Morgan, M. y Signorielli, N.) etc.

En lo que respecta a la posible conexión entre sociedad y patología, K. Horney (1981) que, junto a Adler, Sullivan, Fromm, Erickson y otros autores, ha centrado su análisis en las influencias culturales y sociales sobre la personalidad del individuo, ha recogido muchos de los rasgos con que describíamos anteriormente nuestra sociedad industrializada (impersonalidad laboral, competitividad, consumismo, miedo a la libertad...) y los ha calificado como rasgos socioculturales básicos para conformar la personalidad neurótica de nuestro tiempo (pp. 231-236).

Ello refleja que la enfermedad mental la encontramos en la esencia misma de la orientación cultural y a través de la estructura social. De ahí que, en nuestra opinión la psicología clínica deba trabajar intensamente asociada con los métodos y las conclusiones de las Ciencias Sociales. El sometimiento de todo problema de personalidad, individual y colectiva, a sus correlaciones sociales de tiempo-espacio-cultura, ha dicho C. Esteva en su *Cultura, Sociedad y Personalidad* (1978), «constituye una de las

maneras más comprensivas de enfocar el problema de la salud individual-social en sus proporciones más dinámicas y reales» (p. 174).

En síntesis, las Ciencias Sociales, en su análisis de la interacción sociedad-equilibrio/desequilibrio psicológico, constituyen un pilar fundamental para el desarrollo armónico del hombre actual tecnologizado y, por ende, para el desarrollo psicológico de la sociedad.

### **A modo de conclusión**

En nuestra exposición hemos tratado de esbozar algunas de las aportaciones que las Ciencias Sociales pueden ofrecer al hombre de hoy. Posiblemente no sean las más importantes ni desde luego pretenden ser, en modo alguno, exhaustivas. Simplemente, nos sugieren algunos de los campos en los que se mueven las Ciencias Sociales y que nos hacen entrever su importancia para el hombre actual inmerso en un contexto tecnificado e industrializado.

La Filosofía contemporánea, en su intento de comprender y explicar la realidad humana, nace como respuesta a los problemas ideológico-existenciales planteados por la transformación científica y social. La Antropología, mas allá de los objetivos unilaterales de las ciencias específicas, trata de estudiar al hombre en cuanto tal, en cuanto hombre, a través de sus distintos niveles: biológico, etnográfico-paleontológico, etnológico, sociológico, cultural, psicológico y filosófico. La Sociología, surge para establecer un planteamiento científico y riguroso de la concreta y diversa problemática social y para intentar construir una ciencia específica de dicha sociedad. La concepción Ética de la Economía y de la Política, trata, desde el reconocimiento pleno de ambas realidades, de recuperar la dimensionalidad humana de las mismas poniéndolas al servicio del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre. Las Ciencias Sociales pretenden, de este modo, analizar las graves patologías psicosociales surgidas de la insuficiencia-deficiencia de la actual estructura socio-económica y socio-política.

A la luz de esta reflexión, creemos que, desde el punto de vista psicosocial, es preciso reivindicar para el desarrollo de los individuos y de las sociedades un equilibrio armónico entre lo económico-tecnológico-industrial y lo humano-social-psicológico. Y ello, desde el propio proceso educativo.

En un momento en el que en nuestro País se proyectan nuevos horizontes universitarios, sería de desear que tal equilibrio tecnológico-psicosocial quedara reflejado en la planificación y estructura de la Universidad.

Al menos por estas breves consideraciones, estamos convencidos de que las Ciencias Sociales constituyen una contribución fundamental.

## Bibliografía

- ARON, R.: *Estudios sociológicos*. Espasa Calpe. Madrid, 1989.
- ASHFORD, D.: *La aparición de los estados de bienestar*. Ministerio de Trabajo. Madrid, 1989.
- BARBERÁ, J.: *Los países industrializados ante las nuevas tecnologías*. Vol. II: *Experiencias tecnológicas e impactos económicos y sociales*. Fundesao. Madrid, 1986.
- BASTIDE, R.: *Antropología aplicada*. Amorroutu. B. Aires, 1977.
- BERGER, P.: *La revolución capitalista*. Península. Barcelona, 1989.
- CAMPO, S. del: *La sociedad de clases medias*. Espasa Calpe. Madrid, 1989.
- CAMPO, S. del: *Tratado de sociología*. 2 Vol. Taurus. Madrid, 1988.
- CASSIRER, E.: *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*. F.C.E. México, 1977.
- CASTELLO, A.: *El desafío de los años 90*. Fundesco. Madrid, 1986.
- CASTELLS, M.: *Nuevas tecnologías, economía y sociedad en España*. REIS 38, 1987.
- CASTILLO, J. J.: *Crisis del trabajo y cambios sociales. Introducción*. REIS 38, 1987.
- CENCILLO, L.: *Curso de Antropología Integral*. Parte I.ª. Syntagma. Madrid, 1970.
- COLOMER, A.: *El trabajo ante la encrucijada tecnológica. ¿Hacia una revisión de la ética social?*. Sistema, 92, 1989.
- CHINOY, E.: *La sociedad. Una introducción a la sociología*. F.C.E. México, 1985.
- DAHRENDORF, R.: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. RIALP. Madrid, 1962.
- DALTON, G.: *Sistemas económicos y sociedad*. Alianza. Madrid, 1982.
- DE VOS, G.: *Antropología Psicológica*. Anagrama. Barcelona, 1981.
- DOBB, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo. Siglo XXI*. Madrid, 1984.
- DORMIDO, S.; MORALES, J.; VICENTE, L.: *Sociedad y nuevas tecnologías*. Trotta. Madrid, 1990.
- DUNCAN, G.: *Historia de la sociología*. Labor. Barcelona, 1981.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*. Gallimard. París, 1966.
- FROMM, E.: *La revolución de la esperanza*. F.C.E. Madrid, 1980.
- FROMM, E.: *Tener o ser*. F.C.E. Madrid, 1981.
- FROMM, E.: *El miedo a la libertad*. Paidós. Barcelona, 1981.
- FROMM, E.: *La condición humana actual*. Paidós. B. Aires, 1983.
- FROMM, E.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. F.C.E. Madrid, 1983.
- GARCÍA, F. M.: *El análisis de la realidad social*. Alianza. Madrid, 1986.
- GARMENDIA, J. A.: *Sociología industrial y de la empresa*. Aguilar. Madrid, 1987.
- GEERTZ, C.: *La Interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1990.
- GINER, S.: *Sociología*. Nexos. Barcelona, 1986.
- GINER, S.: *Sociedad y política*. Espasa Calpe. Madrid, 1989.
- GORRI, A.: *J.P. Sartre. Un compromiso histórico. Evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica*. Anthropos. Barcelona, 1986.
- GUIOT, J.: *Organizaciones sociales y comportamientos*. Herder. Barcelona, 1985.
- HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*. Alianza. Madrid, 1989.
- HORNEY, K.: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Paidós. Barcelona, 1981.
- IBÁÑEZ, T.: *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona, 1989.

- INGLEHART, R.: «Cultura. política y democracia estable». *Rev. Española de Investigaciones Sociológicas*. C.I.S. n.º 42, 1988, pp. 45-65.
- JEANSON, F.: *La phénoménologie*. Téqui. París, 1952.
- LACROIX, J.: *Marxisme, existentialisme, personalisme*. P.U.F. París, 1955.
- LAFONTAINE, O.: *La sociedad del futuro*. Sistema. Madrid, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*. Eudeba. B. Aires, 1976.
- LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger* Vrin. París, 1949.
- LIEBERT, U.: «Parlamento y consolidación de la democracia en la Europa del Sur». *Rev. C.I.S.* n.º 42, 1988, pp. 93-136.
- MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*. Alianza. Madrid, 1982.
- MARTÍN, L.: *Diez lecciones de sociología*. México, 1988.
- MARX, K.: *Le Capital. Libro III: Critique de l'économie politique*. V. Giard-E. Brière. París, 1901.
- MARX, K.: *Manuscritos de 1844*. París, 1962.
- MARX, K.: *Miseria de la filosofía*. Aguilar. Madrid, 1969.
- MARX, K.: *La ideología alemana*. Barcelona, 1970.
- MORALES, J. y ABAD, L. V.: *Introducción a la Sociología*. Tecnos. Madrid, 1988.
- MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus. Madrid, 1972.
- MOUNIER, E.: *Qu'est-ce que le personalisme?*. Dénöel. París, 1946.
- MUÑOZ, R.: *Crisis y futuro del estado de bienestar*. Alianza. Madrid, 1989.
- NAVARRO LÓPEZ, M.: *Economía*. En S. del Campo. Tratado de Sociología. Vol. 2. Taurus. Madrid, 1984.
- OFFE, C.: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Sistema. Madrid, 1989.
- OSÉS, J. M.: *La Sociología en Ortega y Gasset*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- PINO, J. del: *La teoría sociológica*. Tecnos. Madrid, 1989.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta Agostini. Barcelona, 1986.
- REY, J.: *El conflicto social*. S. XXI. Madrid, 1985.
- ROCHER, G.: *Introducción a la sociología general*. Herder. Barcelona, 1979.
- SARRIBLE, G.: *Problemas y conflictos de la población mundial*. Sistema 93, 1989.
- SAUQUILLO, J.: *Michel, Foucault: una filosofía de la acción*. C.E.C. Madrid, 1989.
- SARTRE, J. P.: *Questions de méthode*. Gallimard. París, 1976.
- SAVATER, F.: *Invitación a la ética*. Anagrama. Barcelona, 1982.
- SCHAFF, A.: *¿Qué futuro nos aguarda?*. Crítica. Barcelona, 1985.
- SCHNEIDER, M.: *Neurosis y lucha de clases*. S. XXI. Madrid, 1979.
- TEZANOS, J. F.: *La explicación sociológica. Una introducción a la sociología*. UNED. Madrid, 1990.
- TOURAINÉ, A.: *El postsocialismo*. Planeta. Barcelona, 1982.
- Varios: *Europa 1995. Nuevas tecnologías y cambio social*. Fundesco. Madrid, 1986.
- Varios: *Revista de Psicología Social*. Vol. 5, 1, 1990, pp. 2-128.
- Varios: *Revista de Investigaciones Sociológicas*. C.I.S., n.º 42, 1988.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. Barcelona, 1969.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*. F.C.E. México, 1984.





# CRITICA Y UTOPIA

Patxi Lanceros

Profesor de Teoría del Conocimiento. Universidad de Deusto

Desde los primeros escauceos de la modernidad autoconsciente, sea en la formulación de los enciclopedistas franceses, sea en la de Kant y la Ilustración alemana, los conceptos de *crítica* y *utopía* se anuncian como solidarios y concomitantes, mutuamente reforzados, unidos por un vínculo en apariencia indisoluble.

El soporte racional, plataforma recién adquirida y pródigamente preconizada, se insinúa como único espacio adecuado para el ejercicio del discurso y la acción frente a las trabas de la tradición y el dogma, dando carta de ciudadanía a un esquema en el que los conceptos *racionalidad* e *ilustración* pretenden sinonimia. La singladura del hombre moderno y de su cultura —que es la nuestra— está necesariamente concernida por este esquema, está soldada a él y participa de su desarrollo. Cuestionar su vigencia, auscultar sus posibles despropósitos, predecir su virtual ocaso, significa, en última instancia, preguntar al respecto de nosotros mismos, de nuestro proceso de gestación, del tejido que nos constituye y por el que nos sabemos interpretados.

Tal vez seamos herederos de una tradición cuyos orígenes se pierden en el tiempo. Tal vez seamos síntesis de impulsos y acometidas de diverso signo y carácter, que han urdido —a fuerza de tesón, violencia y astucia— nuestra historia. Lo cierto es que reconocemos nuestro perfil como *moderno*; que nos convoca el modelo social que arranca de las revoluciones burguesas; que nos problematiza el paisaje teórico nacido de la Ilustración; que nuestra silueta se dibuja sobre el fondo de los propósitos frustrados, de las promesas incumplidas, de los logros conseguidos por la modernidad en ejercicio.

Como vástagos y albaceas de las convicciones modernas, un cúmulo de sensaciones contradictorias se apodera de nosotros al merodear alrededor de la casa paterna: el conflicto que estalla al querer emanciparnos

de la pauta familiar y, simultáneamente, reconocer en nuestra propia fisonomía los rasgos heredados. La escaramuza en torno a la postmodernidad permite reconocer señales de tan freudiano conflicto.

Los conceptos *crítica*, *utopía* y *racionalidad* han llegado a nosotros fatigados y heridos. *Ya no* convoca como antaño su heroica distinción; *ya no* se añora ni se desea la llama revolucionaria; *ya no* se experimenta el anhelo de la tierra prometida.

El presente se caracteriza por una mayoritaria sensibilidad aquiescente y satisfecha. El progresivo descenso de la actividad coercitiva inmediata de los gobiernos, el deterioro de la capacidad normativa de las instituciones eclesiales en el mundo secular, la extensión de las prestaciones sociales básicas y la participación mayoritaria del ciudadano occidental en la producción y el consumo en condiciones laborales exentas de la violencia explícita de comienzos de siglo, han contribuido a la formación y consolidación de una conciencia colectiva que, en términos de Marcuse, puede denominarse *adaptada*.

La Ilustración se rebeló contra el privilegio y el dogma, el movimiento obrero contra la explotación y la miseria. En ambos casos la crítica era una especie de exigencia teórica y práctica (ética y política), en ambos casos la utopía estaba unida a la crítica como su finalidad y exigencia: catalizador de ideas, fuerzas y deseos.

Cualquier acercamiento a la modernidad ha de tener en cuenta, sin duda, el contraste entre aquella euforia y la actual apatía, entre la pretérita confianza y el escepticismo contemporáneo. Ha de tener en cuenta no sólo el desgaste de determinados modelos de gestión colectiva (socialismo real) y de análisis de la realidad en beneficio de otros (tardocapitalismo), sino también el desplazamiento de los intereses, la disolución de ciertas identidades, la mutación de los criterios de acción y de valor, la sustitución de las expectativas.

Todo ello para no reeditar la desviada polémica al respecto del racionalismo y el irracionalismo. Pocos debates han sido tan tediosos y estériles como el que pretendió (a partir de la década de los cuarenta) definir la identidad de la razón y escribir su hagiografía frente a los peligros y excesos de un irracionalismo siempre salvaje<sup>1</sup>. Tanto los apologistas como los detractores de la razón incurren permanentemente en el error de la unilateralidad. En un exceso cartesiano, la voluntad de ver claro y distinto les impide una adecuada empatía para con lo que se presenta necesariamente oscuro y mezclado. La historia humana, tanto individual

---

<sup>1</sup> POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, New Jersey & London, 1950, cap. 25.

como colectivamente considerada, es un indisoluble conjunto en el que razón y pasión, voluntad e inteligencia, argumento y arrebato se reparten responsabilidad, mérito y culpa. Y si la cirugía tiene por objeto localizar el tejido enfermo y por finalidad extirpar el brote amenazador, el oficio de la filosofía no es quirúrgico sino más bien homeopático: ha de partir de la imposibilidad del análisis completo, ha de perseguir cada uno de los síntomas sin renunciar a la complejidad insobornable de la realidad y el pensamiento.

Hubo antaño quien pensó que la falta de fe era principio y causa de todos los males. Los sacerdotes de hogaño, administradores de una Ilustración mutilada, corroboran, en nombre de la razón, la secular vigencia del anatema.

Tampoco el debate coyuntural auspiciado por la «postmodernidad» es el marco idóneo para plantear los problemas y buscar la especificidad del presente, que se reconoce moderno sin orgullo ni euforia, con un moderado escepticismo, con una perceptible distancia para con los ideales que inauguraron la modernidad, con un discreto aroma de renuncia.

La postmodernidad —en las diferentes líneas y nombres que la representan— se aleja simultáneamente de la razón y de la pasión. Las dos formas fundamentales del pensamiento moderno, la Ilustración y el Romanticismo, resultan excesivas para el postmoderno, conscientemente finisecular, resignadamente débil. La filosofía de Lyotard, Vattimo, Baudrillard o Fukuyama se agota en epitafios y finalmente se ve condenada a aceptar el presente tal y como éste se insinúa. No hay lugar para la crítica ni para el sueño utópico: sólo cabe pactar con lo establecido como simulacro, con la red de información y comunicación ingenuamente elevada a ámbito de desvelamiento de una verdad desvaída, sin arraigo ontológico ni pretensiones prácticas, de una verdad frágil, funcional y efímera. Europa vivió en la Edad Media el fin del primer milenio bajo el terror que provocaba la desgarrada y enigmática prosa del apocalipsis. El postmoderno accede al fin del segundo bajo la influencia narcótica de la eutanasia.

La modernidad nació, sin embargo, con una proverbial tendencia al desacato. El primer gesto moderno es inconformista y revolucionario, se complace en la destrucción del orden antiguo y pretende la instauración de uno nuevo. En ese gesto totalizador, omniabarcante, se concilian lo racional y lo irracional, el proyecto y la esperanza, el programa y el sueño. No se puede entender lo moderno haciendo caso omiso de esa complicidad inicial, abstrayendo el elemento programático y reparando meramente en sus logros y fracasos. En su apoteosis inaugural, en su ulterior desarrollo y en su actual crisis la modernidad es síntesis (incompleta) de razón y pasión.

Desde esta base pueden considerarse los diferentes momentos y las diferentes tendencias de la modernidad sin caer en formulaciones estereotipadas como, por ejemplo, la que lee el Romanticismo en términos de «antimodernidad».

Romanticismo e Ilustración son dos formas de verificación de lo moderno. Mientras la primera de ellas vincula la crítica y la utopía a través de la pasión, la Ilustración une los mismos elementos a través del proyecto racional. Esta distinción sumaria debería ser más pormenorizadamente matizada, en términos de predominio, si pretendiese ser exhaustiva. Es obvio que el Romanticismo no carece de elementos racionales así como la Ilustración no desconoce el afecto. Dos siglos de historia han convertido a la tradición ilustrada en paradigma de referencia y han dibujado una caricatura del Romanticismo que le atribuye un exaltado irracionalismo, una innoble tendencia totalitaria y una perversa orientación oscurantista.

¿No es todavía evidente que este esquema reductivo y, sin embargo, vigente ha desfigurado el rostro de la modernidad y ha contribuido finalmente a su descrédito?

La definición de la modernidad como programa o proyecto, como proceso de racionalización, supone (así en Weber) el sometimiento de las esferas del pensamiento y la acción a criterios de eficacia que regulan progresivamente el trabajo, la educación, los modos de conciencia, las estructuras jurídica y administrativa. *Una* consecuencia de este proceso ha sido la proliferación de doctrinas incrementalistas e ideologías del desarrollo que se han visto acompañadas por un crecimiento (funcionalmente necesario) de la cuantificación de logros y expectativas, la formalización de las relaciones y la tecnificación de las actividades.

## 1. Cuantificación de logros y expectativas

En la medida en que tanto la conducta privada como pública se orientan a la consecución del éxito o se miden por criterios de eficacia, es necesario buscar un patrón objetivo desde el que establecer diferencias y jerarquías<sup>2</sup>. Ese patrón es indudablemente la serie numérica, que no tolera interpretación ni discrepancia. Por otra parte, un ineludible positivismo ambiental que reduce la realidad a dato, la atomiza y la presenta como

---

<sup>2</sup> Las jerarquías se generan y se sustentan a partir de las convicciones y exigencias de un determinado modelo cultural y social. La modernidad no ha acabado con las ideas de jerarquía, discriminación, etc., sino que ha modificado la estructura del orden jerárquico a partir de las exigencias de racionalización de todos los ámbitos de la vida.

conjunto de elementos, se convierte en el soporte necesario de la cuantificación y la medida. La expresión popular «*los números cantan*» pierde toda su inocencia y se convierte en síntesis de una ideología que se impone a toda idea.

No sólo los bancos miden el éxito en beneficios, y las empresas la eficacia en base a la relación producción-venta. La calidad se aliena en cifra, el bienestar en cuentas, la capacidad en baremo. Incluso las creencias y los deseos, las tendencias y las perversiones, la vida y la muerte, acceden al estatuto de realidad pública a través de la estadística. Erosionados otros criterios, los periódicos —parca objetivación del espíritu del tiempo— publican listas de venta de libros a través de las cuales reflejan e inducen la ficción de calidad. Así, la música se cotiza en el mercado y el arte en ferias adquiriendo valor en base al precio.

## 2. Formalización de las relaciones

La exigencia de adecuar las pautas de conducta pública y privada a las necesidades de un orden racional ha elevado el modelo contractual a paradigma de relación. Las formas premodernas de sociedad y cultura aseguraban la unidad del colectivo a partir de una instancia de orden suprahistórico o trascendente. Tal instancia se experimentaba como inmutable. En la medida en que de ella se extraían los criterios de relación y conducta, éstos adolecían de falta de flexibilidad. Eran escasamente maleables, difícilmente adaptables a urgencias coyunturales. Así, la voluntad de los dioses, el pacto de honor o de sangre, la cohesión totémica tribal, fueron durante mucho tiempo marcos de referencia insensibles a la peripecia histórica, refractarios a cualquier tipo de cambio, destinados a perdurar en el tiempo a través de formas de transmisión de la memoria colectiva como son la tradición y la costumbre. La totalidad de los intercambios y relaciones (económicos, humanos, simbólicos...) estaba sometida a la incuestionable vigencia de las normas que emanan de la mencionada instancia trascendental, transmitidas por la tradición, aprendidas por la costumbre y actualizadas por el ritual.

La modernidad conmina al hombre a hacerse dueño de su propia historia, cuestionando las vinculaciones de orden suprahistórico, así como los criterios en los que antaño se sostenía la estructura social, el marco político, la actividad económica, el intercambio sexual, etc.

El *contrato* aparece como la única figura capaz de respetar la subjetividad emancipada y a la vez garantizar la cohesión y asegurar el funcionamiento del conjunto social. Deviene por ello forma general de intercambio y modelo de relación tanto a nivel político o administrativo como

—progresivamente— laboral, social, económico y familiar. Los lazos que antaño habían sido sagrados aparecen ahora como profanos: una de las múltiples verificaciones posibles de ese proceso al que Weber denominó *Entzauberung* (secularización, desencantamiento) y con el que pretendió caracterizar a la modernidad.

Paralelamente al proceso descrito de cuantificación, la extensión paulatina del modelo contractual conduce a la formalización de todo el entramado de relaciones: una concepción de los vínculos que no implica a la totalidad del individuo o del grupo sino a su mera reducción administrativa (persona física, persona jurídica) y que va acompañada de una *tipificación* de las actividades y las actitudes (producción de tipos abstractos de comportamiento) y una *normalización* de las conductas.

### 3. Tecnificación de las actividades

El incremento cuantitativo y cualitativo de la técnica es tal vez el fenómeno más característico asociado al proceso de racionalización y exigido por él. Y si es excesivo equiparar la modernidad con el desarrollo tecnológico, no lo es tanto pensar lo moderno desde el conjunto de instancias asociadas al fenómeno técnico: determinadas orientaciones de la ciencia y del saber en su conjunto, modificaciones en la estructura y funcionamiento de los grupos humanos, cambios en las formas y ritmos de producción, nuevas disposiciones de la información y la comunicación, mutaciones en el paisaje y en la geografía económica y humana, aceleración de ritmos y adecuación de estilos de vida...

Lo técnico no es solamente la fría y cotidiana presencia del artefacto, esa presencia cada vez más íntima que no sólo se constata en la fábrica sino progresivamente en la vivienda, en las relaciones familiares, en el propio cuerpo —en su exterior y en su interior— corrigiendo deficiencias, prolongando y matizando la vida.

Es cierto que no se puede señalar un momento originario en el que la técnica hiciera su aparición. Estructuralmente está el hombre capacitado para el manejo de instrumentos y necesitado de él. En este sentido, la historia del hombre es inseparablemente historia de la técnica<sup>3</sup>. Pero si a lo largo de milenios la técnica ha ocupado su lugar en el desarrollo histórico,

---

<sup>3</sup> Se pueden ver reflexiones diferentes e incluso contrapuestas en: GEHLEN, A., *Der Mensch*, Aula Verlag, Wiesbaden, 1986; HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968; *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968; HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.

social y humano, nunca hasta la modernidad incidió perceptiblemente en la estructura social, en el ámbito de las ideas o de los anhelos, nunca se ordenó desde la preeminencia de la técnica la jerarquía del saber.

Lo técnico es lo propiamente moderno si lo moderno se reduce a lo puramente racional. Si hemos aceptado la definición de Weber de racionalidad (como ajuste medios-fines, como acción medida por el éxito) es para mostrar que las expectativas de lo racional se consuman en la técnica en la medida en que ésta se orienta unilateralmente a la utilidad. Y utilidad es eficacia inmediata, éxito logrado, racionalidad cumplida.

El debate que desde hace cuatro décadas intenta distinguir entre la *estructura* neutral de la técnica y su posible *uso* ideológico olvida que la estructura de la técnica es pura función, puro uso. No hay esencia de lo técnico sino la utilidad: a la utilidad tiende, en ella se agota<sup>4</sup>.

De ahí que hablar de la extensión de la técnica en la modernidad no sea sólo referir al perceptible incremento de la cantidad y calidad de artefactos que pueblan nuestro entorno y que mediatizan tanto el trabajo como el ocio. Se alude a una ideología, a una concepción del hombre y del mundo, incluso a una soteriología asociadas a la técnica y a su proliferación.

El concepto de *unidimensionalidad* (de la sociedad, la cultura y el hombre modernos) debido a H. Marcuse y el anuncio (entre pronóstico y apocalíptico) de Heidegger del «dominio planetario de la técnica» configuran un marco teórico que no ha perdido su capacidad heurística y crítica, y según el cual el hombre aparece individual y socialmente referido a instancias de dominio de índole racional y estructura tecnológica.

Los procesos brevemente esbozados de cuantificación, formalización y tecnificación conforman una unidad compleja que ha transformado progresivamente el paisaje físico y humano, el tejido de convicciones y expectativas, el orden del conocimiento y de la producción hasta convertirse en el único «a priori» de la sociedad y la cultura tardomodernas imponiéndose como necesidad y evidencia.

La relación entre la estructura tecnológica (y los procesos concomitantes) y el mantenimiento de los niveles de vida y las expectativas de consumo que caracterizan al hombre moderno (en las sociedades occidentales) hace incuestionable la estructura y la lógica del sistema, que se convierte finalmente en sistema autorreferencial y autopoietico (en el sentido de N. Luhmann) capaz de solventar las disfunciones y asegurar su perpetuación a través de imperativos y normas que apelan a *necesidades funcionales*.

---

<sup>4</sup> HABERMAS, J., *Op. cit.*; MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

El significado inicial del concepto de razón (o racionalidad) queda mutilado. No responde la racionalidad a las expectativas de emancipación sino que se materializa en formas de dominio que operan una redistribución del poder, una reestructuración de las jerarquías y de los criterios de legitimación basadas en el acceso a informaciones y lenguajes que exigen alta cualificación tecnocientífica. El usufructo de la verdad (verdad de uso y función) sigue siendo patrimonio de una élite. Si antaño el cuerpo sacerdotal gestionó la verdad y sus efectos, si sólo el sacerdote podía penetrar el sentido de las «divinas palabras» (e incluso leer el idioma en que estaban escritas), en estos momentos sólo un cuerpo correspondiente de iniciados puede comprender y utilizar los códigos que rigen el funcionamiento colectivo y que deciden al respecto del desplazamiento de masas humanas, la modificación del paisaje físico, la destrucción del entorno natural, la oportunidad de un gobierno.

Conceptos como necesidad, razón y verdad son tan sólo un pálido reflejo de su significado pretérito; una versión minorizada en cuanto a su alcance y modificada por la exigencia de éxito, eficacia y utilidad.

La consecuencia más reseñable de este cúmulo de cambios y revisiones es la pérdida del referente utópico y el vaciamiento de la crítica.

Sobra argumentar al respecto del arraigo de los conceptos crítica y utopía en la modernidad inicial. Se trataba allí no de meras palabras, sino de símbolos con capacidad de convocatoria, con valor performativo. El signo de la crítica y la cobertura de la utopía fueron tanto elementos teóricos (objeto de fundamentación y estudio) como crisol de las emociones y pasiones colectivas. Lo moderno es conciencia y acto de ruptura para con el presente insatisfactorio, para con la estructura de legitimación del orden instituido. Para serlo cuenta con el modelo utópico y el dinamismo crítico. Y la revolución (en el sentido etimológico del término) es la síntesis efectiva de lo crítico y lo utópico así como su consumación fáctica.

El sesgo de la racionalización tardomoderna es, sin embargo, decididamente anticrítico y antiutópico. Como viera ya Marcuse, se ha convertido en una fuerza de mantenimiento, en una estructura destinada a asegurar la perpetuación del sistema de relaciones vigente, en una *ideología*. Y, en este sentido, la postura de la postmodernidad (su coqueteo con el fin de la historia, su inmoderado presentismo, su «muerte de las ideologías») está anticipada en la modernidad tardía en la medida en que la racionalización se presenta como proceso funcionalmente necesario, cuyo cuestionamiento pondría en peligro la estabilidad del conjunto y supondría la vuelta a la barbarie.

La utopía se percibe como residuo antimoderno y fuerza antiilustrada. Pertenece todavía al ámbito imaginario, participa de la nebulosa de lo onírico, está emparentada con la oscuridad de lo irracional y del deseo.



Se sitúa mucho más cerca del horizonte romántico que del programa ilustrado. Se escapa de la estructura de lo estrictamente racional. A la utopía le ronda un halo de religiosidad y un rasgo de ilusión épica. En torno a ella se tejen los hilos de mil promesas y los ecos de mil batallas. Por ello es esencialmente ajena al programa, al proyecto, a la institución. Y, así como la utopía cristiana desborda las pretensiones normativas de la Iglesia y el dogma, así como la utopía comunista no contemporiza con los delirios totalitarios de determinadas vanguardias y comités centrales, así también la utopía moderna esquiva el oropel del presente tecnocientífico, no se deja seducir por su arrogancia incrementalista.

Si la primavera de la modernidad promovió el concepto de utopía, la modernidad otoñal desprecia lo utópico y ordena la historia en base a un programa de desarrollo y gestión. Con ello la característica más importante y definitoria de la fisonomía moderna aparece como inoportuna (y se presiente imposible): nos referimos a la crítica.

Tanto la modernidad tardía como la postmodernidad coinciden en una pretendida superación de la filosofía crítica. El vaciamiento de la utopía habría debilitado las posibilidades de la crítica al eliminar su horizonte de referencia. En tales condiciones, la prolongación del presente se atisba como única posibilidad, como necesidad histórica, como futuro.

Pero, si bien es cierto que la utopía completa y dirige la crítica, ésta se fundamenta y se sostiene en ausencia de aquélla. Son la insatisfacción y la insuficiencia del presente el fundamento de la crítica y no la prefiguración de un futuro feliz.

Es un error pensar que la crítica se ejerce primariamente *por, en favor de*. La crítica se ejerce y se justifica *contra, frente a*. Son los nuevos sistemas de dominación y control, las condiciones sociales de desigualdad, la distribución del saber y del poder, las nuevas jerarquías..., lo que legitima la crítica, lo que invita a participar de aquella olvidada disposición de ruptura de la modernidad inicial.

Puede que la modernidad haya acabado con el dogmatismo en su forma *teológica, esencialista o natural*. Puede que haya superado las formas *teocráticas* de legitimación del gobierno y el sistema social. Se han alumbrado, sin embargo, formas de dogmatismo *tecnológico, funcionalista y estructural*. Se ha instaurado una forma de legitimación *tecnocrática* del poder y la estructura social.

En consonancia con el weberiano «politeísmo de los valores» cabe hablar de un politeísmo de los dogmas socio-culturales. Se podría hablar de un dogmatismo sectorial y secuencial: pues si bien la vigencia está limitada en el tiempo y según los ámbitos de ejercicio, la capacidad normativa mantiene los rasgos característicos de la imposición dogmática: lo que debe ser creído, lo que debe ser hecho, lo que debe ser admitido

para salvar el cuerpo social no tolera discrepancia ni réplica. El dogma es racional: se legitima por la eficacia, se justifica por el éxito, se impone por necesidad funcional.

Pero la crítica se rebela contra la (siempre) pretendida necesidad del presente (aunque éste implore a la economía divina, a la tradición o al funcionamiento), contra toda estrategia de mantenimiento y calcificación del orden establecido; frente a toda estructura de dominio, administración y control.

La tardomodernidad ha hecho proliferar los sistemas de control de grupos e individuos arguyendo una permanente necesidad de defensa, una presunta debilidad frente a virtuales agresiones. En base a las necesidades y capacidades de control no sólo se limita el acceso a centros decisivos para el funcionamiento de la estructura económica, productiva, administrativa o militar, sino que se distribuye a las poblaciones en grados de peligrosidad o asocialidad, se niega u otorga el derecho a la expresión a través de los medios de información de masas, se dosifica la presencia en los canales de producción de la opinión pública.

\* \* \*

Tal vez no se conciba una sociedad sin controles ni jerarquías. Tal vez no pueda siquiera pensarse la supresión de la desigualdad. Lo cierto es que mientras existan, mientras quepan la añoranza o el anhelo, mientras el presente provoque insatisfacción y se origine conciencia individual y colectiva de desgarró, la crítica seguirá siendo una posibilidad, una actitud, una exigencia.

# ACTITUDES JUDICIALES ANTE EL DERECHO SOCIAL DE LA INMERSION EN LA CRISIS ECONOMICA

Manuel María Zorrilla Ruiz  
Catedrático de la Universidad de Deusto

Sumario: 1. *Clave crítica* de las transformaciones del Derecho Social. 2. Fisonomía especial de la *crisis económica*. 3. Reconsideración del Derecho Social en función de los nuevos intereses protegibles. 4. Componentes rígidos de la interpretación judicial de las normas de Derecho Social. 5. Actitudes judiciales en la pretransición y la transición democráticas. 6. *Judicialización flexible* del Derecho Social. 7. Precisiones y consecuencias interpretativas. 8. Moderación judicial de los *excesos economicistas* del novísimo Derecho Social.

## 1. *Clave crítica de las transformaciones del Derecho Social*

El *Derecho Social* mantiene y consolida una rotulación que, pese a la constancia de su modernidad, no deja de ser anacrónica. El adjetivo *social* se añadió al sustantivo *Derecho* en virtud de una simplificación morfológica que —al incoarse la transformación de la *sociedad monista*, de diseño ingenuo, del Estado de Derecho liberal burgués— solamente admitía, como fase inmediata, la de su *estructura dualista, binaria o bifronte* y confundía *lo social* —al uso que hicieron de este término el pensamiento confesional católico y las doctrinas políticas obedientes a su magisterio— con el haz de intereses de la *nueva clase* que poblaba el territorio de aquél y compartía la disponibilidad de los factores productivos. La lectura de los arts. 9.3, 20.3 y del cap. 3.º, tít. I CE muestra cómo una *sociedad pluralista* —resultado final y problemático de esos cambios— se compone de la *serie* —más bien que de la *suma*— de los diversos grupos en que el individuo se integra. Cada uno de ellos es portador de un *interés social* que imprime carácter a la *política social* pensada para resolver sus problemas específicos y organizar su existencia de futuro, lo que, a su vez, requiere la *contribución de sendos Derechos Socia-*

les que hacen de *lo social* un género próximo escindido en la variedad de *diferencias específicas* que ocupan su espacio. El Derecho Social de que se trata, pasa a ser un *Derecho Social del empleo, de las libertades sindicales y de la protección de contingencias conexas con el trabajo dependiente*, pues su rotulación no sólo responde al hecho pluralista, sino también al advenimiento de una *realidad social sobrevenida* que contribuye a redefinir la disciplina en función de sus imperativos. Sólo la fidelidad al nombre de la *rama jurisdiccional* que entiende de las controversias suscitadas en esos sectores del ordenamiento jurídico (arts. 9.5 LOPJ y 1.1 LPL), explica la subsistencia de un apelativo que, por las anteriores consideraciones, requiere alguna precisión complementaria y actualizadora.

La idea de *crisis* —en su acepción más vasta y no, por ello, menos atendible— ha sido inherente a las peripecias históricas del *hecho del trabajo* y de un *Derecho Social* que, andando el tiempo, se ha erigido en cobertura de sucesivas situaciones cuya fisonomía quiere justificarse apelando a esa especie de noción polivalente o proteica. El Derecho Social halla en la *crisis* —con la multivocidad que va adquiriendo su frecuente y, a veces, impropia utilización— la clave del diagnóstico de sus males y de sus eventuales remedios, de lo convulso y precipitado de sus cambios, e incluso de lo efímero y frustrante de sus soluciones. La reflexión a que obliga la presencia de la crisis, determina actitudes de diligencia y gravedad afines a la que los filósofos antiguos adoptaban al revelar el *asombro* causado por el misterio insondable de la naturaleza.

El *signo crítico* de las transformaciones experimentadas por el Derecho Social muestra la movilidad de los planos en que debe operar la tentativa de interpretación judicial de sus vicisitudes. Cuesta, no pocas veces, separar los *momentos dogmáticos* —en que el Derecho toma cuerpo a manos de sus aplicadores y usuarios— anteriores al *episodio crítico*, de los *momentos históricos* surgidos cuando, a causa de un cambio acelerado y brusco, ese mismo Derecho —muchas de cuyas soluciones no han superado aún la suerte del banco de pruebas— se convierte en parte de un *pasado olvidable* o de una *lección mal aprendida*.

El Derecho Social respondió al interés nacido de una *crisis de la conciencia social*, cuando, de una parte, los movimientos obreros anunciaron y emprendieron su proyecto revolucionario, y, de otra, sólo la clarividencia profética de algunas *minorías de choque* acertó al proclamar la necesidad de juridificar el fenómeno de la resistencia que, en nombre e interés de la clase trabajadora, ejercían las organizaciones sindicales, denunciando los abusos de un poder económico respaldado por los básicos derechos formales de su tiempo; la propiedad privada de los instrumentos y medios de producción, y la libertad mercantil de comercio y de

cambio. El Derecho Social prosperó gracias a una crisis de la *conciencia política* que, expiando las culpas del indiferentismo del Estado de Derecho liberal burgués, dio paso a los arbitrios del Estado social de Derecho y afirmó las opciones —cuestionadas a ultranza por el neoliberalismo de hoy día— del *Estado de bienestar*. El Derecho Social ha acusado el impacto de una *crisis de la conciencia moral del mundo del trabajo*, típica del denuedo con que, apropiándose los hábitos y modos de la *contestación*, ese universo quiso rehabilitar lo más valioso y esencial de su proyecto histórico, devolviendo el *signo cualitativo* de sus adquisiciones a una clase social en trance de desintegrarse a causa de su confusión con los afanes consumistas y con el conformismo de la burguesía.

## 2. Fisonomía especial de la *crisis económica*

Todos estos experimentos fueron fruto de impulsos que la clase trabajadora, sus representantes naturales e incluso los *agentes proféticos* de su interés social movieron en circunstancias decisivas para concitar el apoyo de la opinión pública o rectificar posturas cuyo mantenimiento perjudicaba al crédito moral de su causa. La novedad de la *crisis económica* proviene, en cambio, de voliciones e iniciativas ajenas a la acción de los protagonistas del conflicto industrial que se sensibilizan a su impacto y que, pese a su irreductible antagonismo, se enfrentan al *enemigo común* y se asocian para combatirlo, compaginando con este objetivo la defensa de sus identidades respectivas. La crisis económica —que registra las fases de *emergencia, instalación e inmersión*— constituye la más viva y retadora expresión de cuantas condicionan hoy las actitudes de los productores de las normas de Derecho Social —espacio confuso y difuso de poderes de hecho y de Derecho— y de los encargados de su aplicación. *Realidad social* —la de la crisis económica— que los jueces ordinarios han de tener presente para que, mediante el *delicado manejo* encarecido en el p. 13 EMTPC.c., los preceptos jurídicos de esa rama se adapten a situaciones que, interfiriendo su vigencia, ponen a prueba su capacidad de adecuación al estado de cosas así renovado.

La *crisis económica* se compone de una pluralidad de *realidades sociales* destinadas a forjar una interpretación que —aun corrigiendo el texto del mensaje de las normas jurídicas afectadas por su concurrencia— desplaza a la que, atemperada al uso armónico de los demás criterios (p. 14 EMTPC.c.), se acomodaba más clásica y convencionalmente al mensaje del art. 3.1 C.c. No se trata de realidades fáciles de reconocer en la concreción de los acontecimientos que las hacen visibles y que, so pena de fracaso en su empeño de aplicación provechosa del Derecho, los

juristas tienen el deber de descubrir y sistematizar. Estos expertos del Estado de Derecho se exponen a la comprobación crítica que, al analizar el tino de sus métodos, pueden hacer otras instancias o agentes sociales que tienen que decir algo sobre el particular. El examen de la fenomenología de la crisis permite diferenciar tres fases que acusan la creciente agresividad de su progreso. La crisis económica tuvo —en una fase que los observadores jurídicos del medio autóctono apenas advirtieron— la consideración de un *estado de emergencia* inesperado y sorprendente, hasta el punto de parecer la quietud y la inacción las actitudes menos peligrosas y más recomendables ante lo desconcertante de su advenimiento. Cuando la *crisis provisional* —así etiquetada por cuantos, que fueron muchos, no pasaron de su análisis superficial— se creyó superada, una suerte de recaída febricular —debida a una terapia defectuosa— dio lugar a la fase de *instalación en la crisis*, situación que desde entonces imprimió carácter al conjunto de realidades económicas influyentes en la aplicación del Derecho Social. De ahí data la propensión a *redefinir en función del empleo* todo el Derecho de las relaciones de trabajo. El período actual lleva merecidamente el nombre de *inmersión en la crisis*, porque su fuerza no es la de una serie de sucesos con los que se ha de convivir para sortear sus agresiones, sino la de un *acontecimiento torrencial* que amenaza con hacer de la legislación un instrumento demasiado complaciente con la técnica de conjuración de sus peligros, y que exige de la aplicación e interpretación judiciales una actitud rabiosamente crítica del Derecho así constituido.

A la sucesión de estos períodos responden las reacciones —más o menos localizables y/o difusas— de los aplicadores del Derecho Social, para oponerse al reto que, en nombre de su novedad y urgencia, han de aceptar. Sus múltiples realidades sociales son, como nadie ignora, precursoras de reformas legislativas inmediatas a las que, dentro de muy poco, se ha de dar un tratamiento centrado en dos aspectos; a saber, lo indispensable de una ordenación positiva que las tenga en cuenta y la necesidad de intervenciones judiciales que, llegado el caso, corrijan los *excesos economicistas* que de ellas traigan causa. El Derecho Social muestra aquí particularidades que no median en otras ramas del Derecho menos expuestas a un proceso radicalmente renovador de los intereses protegidos por su acervo de normas jurídicas. Propio de casi todas ellas es que esos intereses guarden celosamente la identidad de origen o que, a lo sumo, la compliquen —sin desdecirse de la misma— cuando se les añaden otros cuya razón histórica de ser justifica su incorporación. Hay una línea de continuidad con lo que la tradición ha consagrado, hasta el punto de que uno de los caminos útiles para fijar, llegado el caso, el contenido esencial o *núcleo invulnerable* de alguno de los derechos y/o libertades

constitucionales, se cegaría si su tránsito dejara de atenerse al dato de esta consecución. No es común que los intereses típicos de un sector concreto del ordenamiento jurídico sufran cambios de tal envergadura que hagan difícil su reconocimiento en ciertas fases evolutivas del Derecho que les caracteriza. El ejemplo del Derecho Social pone en tela de juicio la generalidad de estas proposiciones y abunda en experiencias de discontinuidad y ruptura que la inmersión en la crisis económica ha elevado a la segunda potencia.

### 3. **Reconsideración del Derecho Social en función de los nuevos intereses protegibles**

Al término de la Segunda Guerra Mundial, el *viejo mundo* se divide en dos zonas de influencia cuyas perspectivas de la *cuestión social* coinciden, con soluciones dramáticamente divergentes, en la *renuncia a la revolución*, que se da por hecha en los países de la órbita soviética — hoy revertidos de aquella experiencia— en virtud de una supuesta superación del conflicto de clases, mientras que los países civilizados de Occidente escenifican la *interlocución válida* de los poderes públicos, los sindicatos y el empresariado. El bien jurídico protegido — que en este nuevo ámbito, refleja el *paso hacia adelante* del Estado social y democrático de Derecho edificado para juridificar el ansiado *Estado de bienestar*— se va a hacer consistir en la promoción y mejora progresivas de las condiciones de vida y de empleo de los componentes de la clase trabajadora. La exacerbación de esta finalidad llegará al punto de dar de lado al *proyecto cualitativo* de sus beneficiarios e incoar un *proceso de aburguesamiento* que conduce a su difuminación como clase social comprometida y concienciada.

Las situaciones de crisis económica mitigan la vivacidad de este interés de mejora incondicionada y creciente, porque quiebran las condiciones de prosperidad requeridas para que los procesos productivos soporten esas cargas y, a la vez, sobrevivan sin el acoso de los riesgos extraordinarios o los endeudamientos endémicos. La escasez del trabajo absorbible por ofertas cuantitativamente limitadas y cualitativamente selectivas, y la lucha implacable contra la destrucción del empleo demandan *soluciones de justicia distributiva y solidaridad* que conjuguen el reparto de la escasa ocupación accesible con la satisfacción —óptimamente moderada— del derecho reconocido en el art. 35.1 CE, habida cuenta del elemento contextual de interpretación que, en tales circunstancias, procura el art. 40.1 CE. *El Derecho Social ve replanteada en función del empleo su metodología*, pues el bien jurídico —al que sus

nuevas normas se dedican— es el interés de cuantos forman la población activa en mantener un crecimiento razonable de aquél y en evitar o reducir al mínimo los episodios que —bajo el rótulo, insincero y aséptico, de *operaciones de ajuste* confiadas a quienes se autoproclaman *profetas de un orden nuevo*— constituyen otros tantos capítulos de la historia de su destrucción.

Tendencia que, al aplicar el Derecho Social de nueva hechura, los jueces ordinarios deben vigilar solícitamente, porque no es lo mismo el *peso razonable de una política social flexible* que la *inercia salvaje* con que puede invitarse a tales intervenciones quirúrgicas, ante los dictados de la inversión extranjera que enmascaran verdaderas decisiones políticas, los controles de los organismos internacionales y el difícil cumplimiento de las condiciones para advenir, si antes no se naufraga, a una unión económica y monetaria cuyos condicionamientos de origen se inspiraron en el optimismo de previsiones un tanto gratuitas. Aun cuando, para conseguirlo, los requisitos se endurezcan y —como exigencia adicional— el *nivel de empleo* se haya de sumar, según los pareceres más autorizados, a los porcentajes de inflación, las fluctuaciones monetarias, la tasa de endeudamiento estatal y la continencia del *déficit* público.

La *inmersión en la crisis* induce a la sugestiva labor de analizar las actitudes judiciales que, con motivo de la aplicación de las normas de Derecho Social, se sensibilizan a la verificación de ese dato y a la descripción de sus más destacadas consecuencias. Cabe entonces hablar de los criterios judiciales latentes en esas líneas de razonamiento e influyentes en el signo de las soluciones que se adoptan. Ha de advertirse la naturalidad —expresiva de la ponderación del factor introducido en el p. 14 EMTPC.c. y el art. 3.2 C.c.— con que la idea de *equidad* —inseparable, casi siempre, del concepto polivalente de *flexibilidad laboral*— facilita nuevos enfoques, estimula la búsqueda de principios inéditos o pendientes de una formulación impecable y obtiene resultados que revelan todo un *cambio de rumbo* en las operaciones definidoras de los intereses protegidos. Se está ante un proceso que lenta y gradualmente tiende a uniformarse y cuya laboriosa perfección se explica por el modo involuntario y espontáneo con que su complejidad se va tejiendo. Hay un cúmulo de interferencias —de orígenes y naturaleza muy varios— que van perfilando este esfuerzo como un empeño fatigoso y, a la vez, demostrativo de una valiosa y sana capacidad de adaptación.

La sensibilidad jurídica común o *consenso de todos*, la doctrina profesada y difundida por las organizaciones sindicales y las técnicas de aplicación del Derecho Social aceptaron de antiguo un principio —el de *estabilidad en el empleo*— cuyo declinar era paradójicamente una exi-



gencia de la plenitud y el equilibrio de cualquier sistema de libertades. Su caducidad se había iniciado cuando, al hilo de los primeros ensayos comunitarios europeos, se le opuso un *principio de continuidad en el empleo* máximamente acorde con el concurso de las circunstancias económicas que entonces provocaron las primeras experiencias de *reconversiones industriales* y sus repercusiones en el plano de la *readaptación profesional*. La garantía estatal de la estabilidad en el empleo no era necesaria ni aun recomendable allí donde los empleadores no venían obligados a respetarla de Derecho, aunque cuidaban esmeradamente de no descomedirse en el ejercicio de un poder cuyas extralimitaciones podían provocar retorsiones sindicales de mucho calado. Ahora bien, la aplicación autóctona del Derecho Social no se ha fraguado en torno de este experimento que, a causa del hermetismo sociopolítico, escapaba a su conocimiento y capacidad de reacción. Hizo suya la idea —inherente a la política social del anterior sistema— de que la inamovilidad funcional, la inamovilidad geográfica y el derecho absoluto al puesto de trabajo —dimanantes del juego del principio de estabilidad en el empleo— eran, en el sentido del p. 7 EMTPC.c. y el art.1.4 C.c., verdaderos *dogmas informadores* del sector correspondiente del ordenamiento jurídico. La cultura jurídica oficial no se permitió el *lujo crítico* de traer a debate y cuestionar el que la presunción de celebración de los contratos de trabajo por tiempo indefinido —constante en los arts. 14 LRL y 15.1 ET— no reflejase aquel principio de estabilidad.

#### 4. Componentes rígidos de la interpretación judicial de las normas de Derecho Social

Buena parte del coste de esta rigidez interpretativa se ha de anotar en el pasivo del balance del curso de los acontecimientos. Cuando la crisis económica surgió en su versión rudimentaria y sin historia, los países industrializados del medio occidental levantaron acta de este *hecho germinal y aparentemente inofensivo*, y, aun sin reputarla un *largo mal de crecimiento*, tomaron buena nota del *estado de emergencia* causado por su descubrimiento y se esforzaron en hacerle frente con soluciones adecuadas a la importancia que se le atribuía. El sistema político previgente vivía a la sazón unos momentos que, sin pertenecer a la *crónica de su anunciada desaparición*, se caracterizaban por una actitud renuente al desmantelamiento de la autarquía económica y a la corrección —teórica y práctica— de su anacrónica metodología sobre el particular. Asido a los lugares comunes de una economía artificiosamente próspera y falsamente suficiente, prescindía de verificaciones que, no obstante ser parte

de las realidades sociales contemporáneas y visibles, se quedaban cortas a la hora de provocar la reacción consecuente con su evidencia y notabilidad. Como si —parafraseando la conocida exclamación reveladora del desprecio por la investigación científica de hace algún tiempo— se actualizase su mensaje y se dijese: *¡Que estén en crisis ellos!* Los jueces ordinarios tropezaban con la dificultad doble de una legislación autoritaria —afectada también por ciertas diversiones de *uso alternativo del Derecho Social*— y la ignorancia de un dato sustraído a sus posibilidades de conocimiento y análisis.

Estas insuficiencias se agravaron —porque pasó a un segundo plano la necesidad de ponerlas remedio— con la incidencia del hecho constitucional en el panorama de las relaciones de trabajo y la *impregnación ideológica* que trajo consigo. La asunción generalizada —pese a las injustas tachas de corporativismo e inadaptabilidad que han rayado en la *voluntad infamante*— del denominado *sentimiento constitucional*, ha sido el resultado de un proceso de adaptación que los jueces ordinarios han acertado a superar, salvo mejor opinión, con solvencia profesional y actitud intelectualmente respetuosa y respetable. La aplicación de las normas de nueva factura y la acomodación al cambio político que su puesta en circulación significaba, pasaron a ocupar el lugar que, en una sociedad democrática purgada de estas necesidades, habrían acaparado la diagnosis y el tratamiento de la crisis económica. Ninguno de los agentes sociales y/o políticos —cautivos de la obsesión por la regeneración y rescate de las libertades estrenadas entonces— supo actuar como *conciencia crítica* en un tema tan acuciante como preterido, ni cuidó de reivindicar lo inaplazable de cohonestar la solución de ese magno problema económico con las cuestiones de corte ideológico que planteaba el acceso a la existencia democrática. La reflexión judicial sobre las novedades constitucionales en materia de relaciones de trabajo se detuvo también en este aspecto —único que su capacidad de percepción facilitaba— y no pudo intentar las operaciones interpretativas que, sin dilación, reclamaba la valoración de la *realidad del estado de crisis*. El *entusiasmo democrático* —que abundaba en toda suerte de excursiones y atrevimientos ideológicos— dejó en suspenso la atención de los graves interrogantes asumidos por los países civilizados de la comunidad internacional y despreció uno de los principios —el de la *gestión de la crisis económica*— que figuraba en primera línea de sus *compromisos pendientes*. Tal actitud rompía con aquella imagen que daba del mundo el p. 23 EMTPC.c., al concebirlo como un *creciente conjunto de interacciones* o sistema de vasos comunicantes, e ignoraba una de las más importantes evidencias que se seguían de esta definición.

Parca atención se había prestado a la exactitud de un pasaje que mostraba como el legislador constituyente alertaba del advenimiento de la

crisis y daba testimonio de uno de sus augurios más temibles. El *rostro crítico* de la alarmante realidad social ya resultaba de la cauta fórmula que —en el todo optimista y prometedor de los *principios rectores de la política social y económica* (cap. 3.º, tít. I CE)— utilizaba el art. 40.1 CE para mostrar cómo ni el art. 35.1 CE reconocía un derecho público subjetivo de cada ciudadano a obtener un puesto de trabajo —algo axiomático en un régimen de libertades— ni de la promesa de los poderes públicos, en este orden de cosas, cabía esperar nada distinto de una *política orientada al pleno empleo*. Expresión que —a semejanza de la usada en el art. 25.2 CE para proclamar la tendencia a la reinserción social de los condenados a penas de privación de libertad— designa el objetivo típico de una obligación de medios o de simple actividad, pues *orientar* es tanto como dirigir la acción al cumplimiento de fines que, pese a la diligencia puesta en su consecución, no pueden alcanzarse a causa de la interposición de obstáculos que frustran el éxito de la operación iniciada. Limitarse a garantizar la *realización de una política orientada al pleno empleo* —aun cuando el complemento circunstancial ... *de manera especial...* pusiera de relieve la dosis de esfuerzo que se destinaba a esa tarea— era reconocer sin paliativos, el impacto de la crisis económica e incorporar este convencimiento a los términos —posibilistas y modestos— del compromiso constitucional.

## 5. Actitudes judiciales en la pretransición y la transición democráticas

Es claro que las oportunidades de percibir la realidad social —que los responsables de la aplicación del Derecho Social debían tomar en consideración para reconstruir el espíritu y la finalidad de su acervo de normas (art. 3.1 C.c.)— se minimizaban por obra de las limitaciones históricas que entorpecían su conocimiento. Incoada la crisis económica, la *terquedad autárquica* de los llamados a adoptar decisiones de esa naturaleza hizo —antes del tránsito al sistema actual de libertades— tabla rasa de su comprobación y, sin propósito de enmienda, mantuvo los modos de operar inherentes a sus prejuicios de autosuficiencia. El *Derecho Social de la pretransición* —que los jueces ordinarios aplican sin tener noticia de unas realidades sociales a las que carecen de acceso y cuyo peso específico no pueden estimar— se nutre de vivencias ideológicas dominadas por el convencimiento de la quiebra del régimen autoritario y de la exhumación del *rostro verdadero* de unas relaciones de trabajo —individuales y colectivas— que acusan dos hechos novedosos; la dislocación del *verticalismo sindical* de la decl. XIII FT y la acción erosiva de un sindicalismo clandestino que, sin ocultaciones, anuncia su protagonismo creciente.

El componente económico —internacionalizado y apremiante— de la realidad social está escapando a la percepción judicial, porque la *cortina de humo de los episodios nacionales* se le antepone, le oculta y sofoca sus voces.

Emprendida, en cambio, la transición democrática, abundan las iniciativas tendentes a insertar la acción judicial en las nuevas condiciones de la sociedad destinataria de la aplicación de las normas de Derecho Social. Valga el ejemplo de cómo se acogen soluciones convencionales nacidas de una técnica de negociación colectiva que hacía un uso alternativo de la legalidad vigente todavía —especialmente de los arts. 7 a 10 LCC.73— y perdurable hasta que el tít. III ET desarrolló, con escasa fortuna, el art. 37.1 CE. De igual manera que —rehuyendo los eufemismos empleados hasta entonces— la huelga, como dirían los viejos pensadores de la nominación, *empieza a ser llamada por su nombre* y su eficacia se va reconociendo en virtud de la traslación al Derecho de las relaciones colectivas —a la sazón sólo atisbado— de la doctrina jurídicopenal de la no exigibilidad de otra conducta. Ello antes de que —sólo con la mirada puesta en el reto de las añoradas libertades y no en la evidencia de una crisis económica lo necesariamente grave para compartir la atención reguladora de unos y otros aspectos— el art. 4 DL. 22.5.75 haga de la huelga una figura híbrida —la de la *huelga-recurso* o *huelga-estado de necesidad*— cuyo diseño artificioso rompe con la espontaneidad histórica del ciclo que, como fases naturales, ha registrado las de la *huelga-delito*, la *huelga-libertad* y la *huelga-derecho* de titularidad individual y ejercicio colectivo.

Los valores de la democratización del Derecho de las relaciones de trabajo eran los que así se captaban y tomaban en consideración. La pre-transición y la transición democrática fueron inevitablemente cautivas de la novedad de este fenómeno y sucumbieron a su magnetismo. Se explica así la masa de disposiciones —posteriores a la desaparición del anterior sistema y anteriores a la entrada en vigor del texto constitucional— que revelan la prisa en acreditar —ante la opinión pública y las instancias observadoras de la comunidad internacional— un óptimo de voluntad política empeñada en trasladar al Derecho interno del Estado lo más notable y espectacular del depósito del Derecho de gentes de los países civilizados. De ello dan fe la regulación del derecho de asociación sindical (art. 1 LRDAS), la recepción ortodoxa del derecho de huelga (art. 1 RDLRT) y la conversión en Derecho interno de reglas de Derecho colectivo tan notables como las explícitas en los arts. 2 Co.87 OIT, 4 C.98 OIT, 22.1 PIDCP y 8 a a d PIDESC.

Las organizaciones sindicales —que de la *clandestinidad* habían pasado a la *oficialidad*, propia de su carácter de interlocutores sociales, y su-

perado el interregno de su *mediación oficiosa*— eran, como luego se elegiría del art. 7 CE, portadoras naturales de las demandas sociales del mundo del trabajo e intérpretes caracterizados de sus reivindicaciones, pero —entonces como ahora— no incluyeron en su elenco de remedios urgentes la recomendación de una política económica consecuente con la gravedad del momento. Iniciativas serias de este signo —que los partidos políticos, alienados en el ejercicio de la confrontación y el clientelismo, tampoco propusieron tempestivamente— eran las que allende las fronteras primaban, como objetivos de primera necesidad, en cuantas comunidades políticas se sensibilizaban a las exigencias de mitigar la expansión incontrolada de ciertas libertades, evaluar el impacto de la situación de crisis económica y regular sus repercusiones en el campo de las relaciones individuales y colectivas de trabajo. El recurso a medidas de esta traza habría causado la impresión de una vuelta al intervencionismo autoritario, siendo así que el *enardecimiento libertario* de la transición democrática no estaba dispuesto —aun pagando el precio de las dañosas consecuencias que de omitir aquellas se siguieron— a defraudar a los usuarios de unas libertades cuya sola tentativa de mitigación —aun cuando máximamente justificada y razonable— habría alcanzado las cotas más altas de impopularidad.

Un serio ensayo de *planificación económica general* —como la autorizada, con fines más condescendientes que técnicamente ambicionados, en el art. 131.1 CE— habría ofrecido a los jueces ordinarios una solvente información acerca de las expresiones de la realidad social atenazada por la crisis económica, simplificando, gracias a su racionalidad, muchas de las operaciones que los juristas —no siempre aptos ni avezados a la incursión en los campos interdisciplinares— corren el peligro de acometer en solitario, desmañadamente y usando, casi siempre, de *instrumentos mellados*. No huelga insistir en que la realidad social o, por mejor decir, sus distintas versiones de tiempo y de lugar rehúsan la aprehensión directa de los expertos en Derecho y, si no se trata de aceptar su falsificación o recepción desfigurada, necesitan de un auxilio interpuesto que hace de ella algo aproximado y cognoscible. Quienes no están familiarizados con esa intermediación y pese a ello, pretenden verificar y diagnosticar sin intermediaciones la realidad social, muestran su ineptitud para captarla con inteligibilidad e inteligencia. Cada realidad social —sin exceptuar sus variantes de signo económico— requiere una particular *puesta en escena* que, superando difusas alusiones a lugares comunes y prescindiendo de incluir lo definido en aquello que quiere definirse, corre a cargo de expertos en ciencias sociales, sin cuya contribución es imposible completar una visión rigurosa y total de ese objeto de conocimiento. Los jueces ordinarios —a los que, para ajustar la aplicación de las normas jurídicas a

la coyuntura de lugar y de tiempo, se confían su ponderación y su delicado manejo (p. 13 EMTPC.c.)— se exponen a utilizar infructuosamente la realidad social si, antes de conjugarla con el resto de los elementos de interpretación (p. 14 EMTPC.c.), *no se han hecho con ella* ni se han familiarizado con sus verdaderos rasgos de identidad.

## 6. *Judicialización flexible del Derecho Social*

La aplicación judicial del Derecho Social se ha apropiado de los valores constitucionales y la *readaptación ideológica* —más exacta que la *reconversión* asociada a una transformación dosificante y *oscuro objeto* de la planificación intelectual— o el llamado *reciclaje democrático* de la judicatura nunca ha sido la asignatura pendiente cuya supuesta dificultad de superación regocijaba a no pocos espíritus mezquinos. Nadie pone en tela de juicio la exactitud de una realidad estadística por la que, a salvo otros nominalismos, *todos los jueces lo son actualmente, sin distinción ni primeras o segundas zonas, para la democracia*. La defensa de los valores de ésta no se reduce a preservar el contenido esencial de los derechos y libertades que la hacen posible (arts. 1.1 y 53.1 CE), sino que exige del poder judicial una *actitud transformadora* en que la libertad y la igualdad se distribuyan compatiblemente con las restricciones del momento económico (art. 9.2 E). Sus análisis no pueden ser ajenos a la idea —básica para la perfección de las operaciones de aplicación del Derecho Social— de que el rescate de la normalidad económica se asemeja al tratamiento de un paciente que, además de superar su trance agónico, va a participar de inmediato en una arriesgada competición deportiva. La *inmersión en la crisis económica* requiere ciertamente escapar a lo que de degradación sociopolítica encierran sus manifestaciones y su subsistencia. El problema no se agota en esa *acción de salvamento* —de lenta ejecución y discutibles resultados— y requiere, a la vez, mantener un ritmo conducente a la obtención del *máximo de mínimos económicos* que señala el art. 109 J TR, modificado por el tít. II TUE .

Por lo que hace al pasado reciente, las actitudes judiciales de aplicación del Derecho Social han revelado la apertura a un nuevo *Derecho del empleo*, consecuente con la percepción de las realidades sociales y con las perspectivas de futuro que se han indicado. Se empieza por tener en cuenta la importancia del concepto de *flexibilidad*, aunque el asentimiento a esta noción —proteica, polémica y, como su mismo nombre da a entender, *flexible*— se advierte más en el *espíritu de la lectura entre líneas* de las resoluciones judiciales que en la letra de proclamaciones expresamente encargadas de su formulación.

El discurso de los jueces ordinarios ha homologado los valores de la flexibilidad mediante reflexiones a las que subyace el peso de la realidad económica y que convierten en *Derecho justo* el que, en época de prosperidad, se habría reputado *Derecho de menos contenido y ambiciones sociales*. La constancia de la escasez del empleo y de la necesidad de su reparto —en condiciones de justicia distributiva y solidaridad— determinan un cambio de rumbo. No se ha cuestionado, por ello, que el art. 56.1 ET —cuya es la facultad empresarial de sustituir la negativa a readmitir al trabajador injustamente despedido por la indemnización de una parte del daño causado en tal concepto— deje de respetar el contenido esencial o *núcleo invulnerable* del derecho reconocido en el art. 35.1 CE, salvo los casos en que el cumplimiento en forma específica de dicha obligación se justifica por especiales circunstancias. Los órganos jurisdiccionales del orden social no han omitido —contra lo que, a primera vista, puede parecer una desatención de sus deberes de cooperación a la limpieza del ordenamiento jurídico— el planteamiento de cuestiones de inconstitucionalidad (arts. 163 CE, 35.1 LOTC y 5.2 LOPJ) dirigidas a denunciar esta hipotética contradicción. Consecuentes con la realidad social, se han abstenido de estimar confiscatoria la obligación alternativa que allí se establece. Han admitido, en cambio, que, a la luz del art. 33.3 CE, se da una expropiación legítima del puesto de trabajo, teniendo en cuenta el interés social que se asocia al ejercicio de la libertad de empresa en el marco de una economía de mercado. Primar de este modo los poderes de organización y dirección no es regresar —desandando lo andado— a los tiempos de su ejercicio incondicionado y absoluto, ni dar de lado a las adquisiciones participativas que surgieron de la *crisis de la conciencia moral del mundo del trabajo*, conmovida por el espíritu de la contestación y tributaria de sus inquietudes. Es muy otra, como ha de verse, su significación.

Análoga reflexión suscita el tratamiento judicial del acervo de normas jurídicas que acogen el *principio de continuidad en el empleo* y relativizan el carácter absoluto del derecho al puesto de trabajo. El cúmulo de regulaciones que, bajo rútilos diversos, desarrollan las variantes de contratación temporal autorizadas en el art. 15.1 ET no ha provocado la denuncia ni dado lugar a una reprobación de la medida razonable en que la escasez y exigencia de distribución del trabajo accesible destituyen del carácter —antes indiscutido— de regla general a la presunción de que los contratos de trabajo se entienden celebrados por tiempo indefinido.

Tales orientaciones no resultan de un *sometimiento acríptico* a la letra del Derecho escrito y sí de su interpretación conforme al componente que, en la realidad social de las relaciones industriales, introduce el concepto de *flexibilidad*. Servirse de su contribución —aun cuando sólo sea de la manera implícita que muestra esa *línea de fuerza* de aplicación ju-

dicial del Derecho Social— es acudir al valioso recurso que, para perfeccionar el proceso de expansión eficaz de las normas jurídicas, representa la ponderación de la equidad conforme al p. 14 EMTPC.c. y el art. 3.2 C.c. Hay una insistente semejanza entre el concepto económico de *flexibilidad* —que pone fin a las rigideces históricas de un Derecho progresivo, aunque, por mor de las circunstancias, generador de trabas actualmente insuperables— y la *noción jurídica de equidad*, útil para moderar, en nombre del interés general, ciertos efectos que antaño derivaron de *soluciones de justicia y solidaridad*, avaladas por realidades y oportunidades económicas que no obstaban a su financiación y autorizaban su mantenimiento.

## 7. Precisiones y consecuencias interpretativas

El acceso a la *cultura de la flexibilidad* depende del conocimiento cabal y responsable de las realidades sociales inherentes a la *inmersión en la crisis económica* y de la inspiración de un sistema de libertades que tampoco aconseja mantener el antiguo principio de estabilidad en el empleo. Cambio de perspectiva que acontece en el orden del deber y en el plano de la necesidad. Lo primero, al quebrar la tendencia a que los poderes públicos —aun reservándose las iniciativas emanadas de la cláusula transformadora y social del art. 9.2 CE— sigan asumiendo el papel de tutores —hoy, al contrario de hace algún tiempo, no naturales— de los intereses de grupos sociales que ya cuentan con un régimen propio de inmunidades y defensas. Lo segundo, porque los acaecimientos de la crisis mudan el centro de gravedad del escenario en que se debaten los episodios del conflicto industrial y definen un *estado de excepción* que afecta a la postura y compromisos de los protagonistas. La posición sistemática que —incluso como agente de un *derecho innominado de resistencia social*— ostenta el sindicato —definido en el art. 7 CE— dentro del TPCE, designa una parte de la nueva realidad que implica otra distribución de los *espacios de tutela jurídica* y otra imputación de las cargas que en ellos deben soportarse y cumplirse. Se pregunta si acaso ciertas formas de tuición —como la que, a la luz del art. 6 Dir. 17.2.75, conserva la exigencia de autorización administrativa en los despidos plurales por causa colectiva de crisis— no vulneran las condiciones de igualdad material e indebidamente trasladan a los poderes públicos el ejercicio de una sobreprotección. Exceso que, además de atentar contra el art. 9.2 CE, libera al sindicato del íntegro cuidado de los intereses afectados por tales experiencias y le dispensa de una gestión más comprometida y diligente de las dificultades creadas por la pérdida de los empleos. No olvidando



que, en tal orden de cosas, sería beneficioso proponer una efectiva tutela judicial que —sin las restricciones anejas al control de la autorización administrativa prescrita en los arts. 49.9 y 52.1 I ET— abarcase la censura exhaustiva de los aspectos de hecho y de Derecho relativos a esa variante de actuación de la facultad resolutoria, por causa del hecho obstativo en que la crisis económica o tecnológica se hace consistir. El respeto al art. 24.1 CE requiere recuperar la totalidad del análisis de cuantos aspectos de fondo —directa e indirectamente conexos con ese mecanismo de extinción— se hallan hoy sustraídos a la plenitud del conocimiento jurisdiccional. El juez ordinario ha de revisar, sin artificiosas restricciones ni actos de fe en el acierto de las verificaciones administrativas, la exactitud de la *patología productiva* a que se asigna peso suficiente para alterar la equivalencia objetiva de las prestaciones y provocar el desequilibrio causante de una resolución contractual cuyo modelo general figura en el art. 1.124 I C.c.

La recepción de la flexibilidad va a condecirse con un nuevo entendimiento —que los actos de aplicación judicial del Derecho Social acogen implícitamente y perfeccionan— del art. 38 CE, donde la libertad de empresa cobra otros perfiles y recaba un tratamiento diferente del que, en nombre de sus orígenes individualistas, se le ha dispensado. Vaya por delante que los jueces ordinarios pueden —por la propia inercia de su experiencia técnica— familiarizarse más o menos con el entorno y la interioridad del medio en que surgen las experiencias jurídicas analizadas, pero, por lo común, carecen de visión y noticia directas de su interioridad. Su formación —forjada en la aplicación de las normas del Derecho Privado y abierta a realidades de las que, muchas veces, son protagonistas— no ha evitado una cierta *civilización del Derecho Social*, reprobada en nombre de una supuesta inadaptación a las peculiaridades de este sector del ordenamiento jurídico y con olvido de que la contribución técnica del Derecho Civil es especialmente necesaria allí donde otros influjos codisciplinarios y aun extrajurídicos dificultan el sometimiento exclusivo al imperio de la ley (arts. 117.1 CE y 1.1 LOPJ). A este reproche se ha sumado la atribución de prejuicios ideológicos o compromisos políticos que sólo anidan en el *pensamiento de deseo* de quienes —malévola y/o indocumentadamente— los imputan. La *torpeza culta* de los jueces ordinarios constituía, en suma, un obstáculo a su penetración e inserción en lo contradictorio de unas relaciones a las que, entre luces y sombras, sólo podían acceder con la ayuda de interposiciones más o menos esclarecedoras. La actual aplicación del Derecho Social —pendiente de los nuevos requerimientos de la libertad de empresa— lleva a preguntarse si se está ante una actitud de regresión o, tras lo externo de una apariencia semejante, se oculta otro sistema de finalidades.

Los *jalones críticos* de las fases evolutivas del Derecho Social imprimen carácter a sus transformaciones y hacen de ellas *etapas radicales* que apenas facilitan el reconocimiento de las que les preceden. Cada crisis es *objetivamente tal*, porque se liquida el pasado —*olvidado y oculto tras la última vuelta de la esquina que acaba de doblarse*— y se va caminando hacia un futuro del que, salvo que existe, parece ignorarse casi todo. Cada crisis es *subjetivamente tal*, porque no se limita a provocar la trivial inquietud de que sus efectos se agotan en un reducido insignificante de la Historia o en sus capítulos de mínima audiencia. Si el *asombro* y la *ironía* fueron las actitudes provocadas por la apertura a lo insondable de la naturaleza, el arraigo de las dificultades debidas a la crisis económica y la exposición a sus agresiones desencadena un *pavor social* —tan generalizado como ingente— que constituye su clave de interpretación. Su comprobación determina cambios sustanciales en la letra y espíritu de las normas jurídicas de Derecho Social, pues, como elemento histórico evolutivo, le compete desempeñar ese papel. Cabe preguntarse si ello es dable en función del art. 3.1 C.c. o de los poderes interpretativos más amplios con que el art. 5.1 LOPJ permite a los jueces ordinarios usar de la legalidad fundamental, pero, en cualquier caso, el art. 38 CE se somete a este trato y adquiere un nuevo entendimiento. La libertad de empresa deja de reducirse a un *derecho-facultad* de sus eventuales titulares y, en buena parte, pasa a ser un *derecho-función* —¿únicamente, si se repara en rúbrica, de la sec. 2.<sup>a</sup>, cap. 2.<sup>o</sup>, tít. I CE, de los *ciudadanos* y de las *personas jurídicas nacionales*?— que, a semejanza de lo dispuesto para el derecho de propiedad privada en el art. 14.2 LFB, *obliga en razón de las cargas que lleva consigo*. El art. 33.2 CE pasa entonces a ser un elemento contextual de interpretación del art. 38 CE, que, casi de inmediato, registra un supuesto de la *función social* —que allí se anuncia— *de la propiedad de los instrumentos y medios de producción*. El estado de excepción nacido de la inmersión en la crisis antepone esta necesidad a las promesas —cuya satisfacción se difiere— del art. 129.2 CE, que augura el establecimiento de las vías conducentes al acceso de los trabajadores a dicha propiedad. La carga embebida en el ejercicio de la libertad reconocida por el art. 38 CE se da en utilidad de un *interés de nueva planta* que, en cuanto bien jurídico exigente de una especial solicitud, sustituye a los que inspiraron las soluciones del Derecho Social de las *comunidades próximas*.

El nuevo contenido esencial de esa libertad requiere contribuir con un esfuerzo —particularmente intenso— encaminado a afrontar los riesgos desusados que comúnmente disuaden a los empresarios de mantener vivos los procesos productivos que organizan y dirigen. La carga incor-

porada al *núcleo invulnerable* del art. 38 CE requiere armonizar la continuación de estos ciclos —casi siempre impensable e imposible sin apelar a técnicas de reconversión o saneamiento— con la conservación de niveles de ocupación adecuados a la dosis de competencia industrial y mercantil que, en su virtud, subsiste. Muchas de las operaciones de aplicación del art. 38 CE o de las expresiones de su desarrollo legislativo pueden, a primera vista, dar la impresión de amparar en exceso el interés empresarial, cuando realmente son fórmulas de *entendimiento flexible* de reglas de Derecho Social, cuyo juego —asistido de ductilidad— *trata de hacer más llevaderos los riesgos extraordinarios que el cumplimiento de la función social de la libertad de empresa obliga a soportar*. Parece claro que, guardadas las distancias, el Derecho Social de la inmersión en la crisis —además de redefinirse en función del empleo— va a alimentarse, en buena parte, del protagonismo de esa libertad en un contexto donde su derecho constitucional adquirirá el destaque que tuvo, en su tiempo la materia de la responsabilidad civil en el marco general del Derecho Privado.

## 8. Moderación judicial de los *excesos economicistas* del novísimo Derecho Social

La *inmersión en la crisis* no pone de relieve una realidad única e inequívocamente definida. Tanto para ésta como para el común de las consideraciones en que la utilización del art. 3.1 C.c. se precisa, conviene no olvidar que su enunciado —continente de criterios interpretativos para facilitar la comprensión de otras normas jurídicas menos inteligibles o confusas— *necesita ser reinterpretado más allá del sentido propio o literal de las palabras integrantes de su proposición*. La relectura del art. 3.1 C.c. —impuesta en el art. 5.1 LOPJ— a la luz del art. 143.1 CE, muestra la impropiedad e insuficiencia de referir únicamente la realidad social *al tiempo en que las normas deben aplicarse*, si cada uno de los *espacios autonómicos* previstos en el tít. VIII CE ya adquiere una realidad privativa y lo adecuado es aludir entonces al elemento de interpretación consistente en las *realidades sociales del tiempo y del lugar* en que la aplicación del Derecho se produce. Llevado este discurso al medio y circunstancias en que opera el *Derecho Social de la inmersión en la crisis*, debe atenderse a las *realidades sociales de cada momento y trance productivos*, reputando tales las de las parcelas del sector público sujetas a las normas del Derecho Social y las muy variadas que, en el sector privado, surgen con la aparición y entrecruce de los reductos en que se manifiesta ese fenómeno.

Se pregunta si, una vez más, la aplicación del Derecho en tales trances no desborda la técnica y la tónica de un *sistema de preceptos* —reglas formuladas con propósito y garantías de continuidad— y encaja más bien en un *sistema de principios* construido —para mayor seguridad— por los jueces ordinarios. La opción por esta vía —a que llevan las metamorfosis y fluctuaciones del Derecho Social— indica que, sin dejar de someterse al imperio de la norma fundamental y de la ley (arts. 117.1 CE y 1.1 LOPJ), el contenido de las normas jurídicas no pierde su vivacidad y —lejos de transmitir mensajes rebasados por lo imprevisible y rápido de los acontecimientos— se presenta como el resultado de verificar que *toda ley es tal, si, a cada paso, logra consistir en ella misma y sus circunstancias*. La formación de un *Derecho de principios* —que inmuniza contra las tentaciones de un *uso alternativo* desaconsejable y anacrónico— sirve a las *funciones de corrección moral* que, en defensa de los valores primordiales del Derecho Social, pueden y deben asumir los jueces ordinarios para enmendar las consecuencias de una *aplicación inmisericordemente economicista* de normas de nueva factura que —ocultando todo el alcance de su finalidad— se presentan bajo la rotulación grosera de *reforma del mercado de trabajo*. ¿Es necesario recordar a los *usuarios del léxico de un sistema de libertades* que el régimen autoritario previgente proscribió —léase la decl. I.2 FT— el *tratamiento mercantilista* del trabajo, debido a que su carácter esencialmente personal y humano hacía esa perspectiva incompatible con la dignidad de quienes lo prestaban?

La constancia de la *inmersión en la crisis económica* y el tejido de remedios arbitrados para hallar su difícil y escabrosa salida, no pueden provocar la malinterpretación del papel que, en esta coyuntura, incumbe a los órganos jurisdiccionales que aplican las normas de Derecho Social. Todo juez que, en la medida de las oportunidades técnicas ofrecidas por el sistema jurídico a que pertenece, se propone *transformar el Derecho en Justicia*, es el resonador de los latidos —pausados, acelerados o arrítmicos— de un medio social en cuya intimidad, como rezaba una de las reglas de oro de la doctrina del uso alternativo del Derecho, *debe insertarse a fin de hacerse cargo de sus contradicciones y ejercer su oficio con la conciencia —rigurosa y meridiana— que resulta de esa comprobación*. El juez ordinario —que hace mucho dejó de ser un oráculo repetidor de las palabras de la ley— tiene que resistirse a certificar —con piadosa conformidad— de la agonía y de la muerte de un Derecho Social al que imperceptiblemente se va desahuciando de su *espacio habitable*, sin que, en nombre de lo costosa que ha sido su construcción dogmática y de la *cantidad de historia* que va dejando atrás, se escuchen demasiadas voces que denuncien los peligros de su *perversión economicista*.

Una cosa es valorar las circunstancias de excepción que diseñan el marco de la inmersión en la crisis y aplicar las normas de Derecho Social a tenor de lo imperioso de este dato. Otra —condenable y proscrita desde ya— es renunciar a la constatación —que, a su vez, obliga a reaccionar— de cómo proliferan los arbitrios economicistas para hacer frente a problemas abordados con criterios de *materialismo insensato*. Los jueces ordinarios no pueden eludir esa percepción —intensa e inequívoca— de una realidad social a cuyo *efecto de deformación* han de oponerse en nombre de las preferencias que fija el art. 1.1 CE. Deben constatar —con todo el compromiso moral y rigor técnico que esta suerte de operaciones exige— si una parte de las soluciones auguradas para reformar el Derecho Social no está hoy a punto de mostrar, con toda su crudeza, el que ha dado en llamarse *rostro diabólico de la economía*.

Con motivo del debate sobre las relaciones del concepto de orden público con la idea de las buenas costumbres en el Derecho Privado, fue bueno recordar que *los jueces —sabedores de la intensidad con que las pasiones personales debilitan la inclinación al bien en el comportamiento de los hombres— no eligen ni ejercen su oficio para servir a esas manifestaciones de flaqueza y aplicar, sin coraje ni espíritu crítico, un Derecho que incluso las acepta complacientemente*. La reflexión vale a la hora de aplicar ciertas normas que, aun en circunstancias muy cualificadas, pueden impregnar de ese vicio las operaciones que las tengan en cuenta. Es necesario armonizar dos órdenes de ideas. De una parte, las soluciones que trasladan criterios de importancia económica a la innovación y aplicación de las normas del sector social del ordenamiento jurídico, resultan del signo de los tiempos y ha de estarse con alguna cordura a los principios y la metodología justificantes de su introducción. La *inmersión en la crisis económica* es entonces la *presuposición técnica* del cambio de rumbo que acarrea. De otra parte, se requiere un solícito control judicial de sus episodios, para evitar que el lugar común —convertido en coartada— de esa inmersión canonicé soluciones injustas. La economía —*cuya defensa, en circunstancias críticas, se emprende con denuedo a veces sospechoso*— no deja de ser uno de los valores inferiores del ordenamiento jurídico que los poderes públicos —incluido el regulado en el tít. VI CE— deben tratar de acuerdo con el *encarecimiento ecléctico y nada radical* a que invita el art. 38 CE, donde se les confía la definición, en cada caso, del concepto jurídico indeterminado de *exigencias de la economía general*, para graduar la intensidad y alcance del deber de *proteger la productividad*. Noción ésta que cuenta con la *garantía* —más intensa que el simple *reconocimiento*— del art. 38 CE.

*El reto interpretativo del Derecho Social de la inmersión en la crisis* se dirige a un *modelo de juez ordinario* que —por expreso imperio de los

arts. 1.1 y 117.1 CE, no en virtud de un *diseño caprichosamente sociológico y ayuno de referencias valoristas*— aplica esas normas según las *perspectivas y/o tensiones racionalistas y naturalistas* que, yendo a la busca de un Derecho justo, se completan con la *orientación humanista*—corrientes, todas ellas, inventariadas por la Filosofía del Derecho— que lleva a corregir ciertas insuficiencias de carácter lógico y sistemático. No se trata, por definición, del tipo de *juez utilitarista* que acata ciegamente el *dictado de los hechos* y —presto a claudicar ante una tentativa más de *asalto a la razón*— regresa al desprestigiado discurso que en las leyes descubre *simples relaciones de necesidad obedientes a la naturaleza de las cosas*. Se han de extremar el celo y la atención para no asentir al juego de esta opción inconstitucional y acaso demagógica, cuantas veces la aplicación judicial de las normas del Derecho Social que está llegando, haya de evitar que el *feroz fuero de la economía* —cortejado por sus *medias verdades*— justifique, a lo sumo, como *ligerezas veniales* atentados de gran envergadura contra los principios que deben seguir inspirando los mínimos de política social exigibles a los poderes públicos de un Estado de Derecho.

## Abreviaturas y siglas

art.	artículo.
cap.	capítulo.
C.c.	Código Civil español de 24.7.(8)89.
CE	Constitución española de 27.12.78.
Co.87 OIT	Convenio n.º 87 de la Organización Internacional del Trabajo (adoptado el 9.7.48 y ratificado por España el 20.4.77).
Co.98 OIT	Convenio n.º 98 de la Organización Internacional del Trabajo (adoptado el 1.7.49 y ratificado por España el 20.4.77).
decl.	declaración.
Dir.	Directiva comunitaria.
DL	Decreto-Ley.
EMTPC.c.	Exposición de Motivos de la L.31.5.74, de reforma del Título Preliminar del Código Civil.
ET	Estatuto de los Trabajadores (L. 10.3.80).
FE	Fuero de los Españoles (L. 17.7.45).
FT	Fuero del Trabajo (D. 9.3.38).
LCC.73	Ley de Convenios Colectivos de 19.12.73.
LFB	Ley Fundamental de Bonn de 8.5.49.
LOPJ	Ley Orgánica del Poder Judicial de 1.7.85.
LOTC	Ley Orgánica del Tribunal Constitucional de 3.10.79.

LPL	Ley de Procedimiento Laboral de 27.4.90.
LRL	Ley de Relaciones Laborales de 8.4.76.
p.	parágrafo.
PIDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (adoptado el 16.12.66 y ratificado por España el 27.4.77).
PIDESC	Pacto Internacional de Derechos Sociales Económicos y Culturales (adoptado el 19.12.66 y ratificado por España el 27.4.77).
RDLRT	Real Decreto-Ley sobre relaciones de trabajo de 4.3.77.
sec.	sección.
tít.	título.
TPCE	Título Preliminar de la Constitución española.
TR	Tratado de Roma de 25.3.57, modificado por el Tratado de la Unión Europea de 7.2.92.
TUE	Tratado de la Unión Europea de 7.2.92.





# CRONICA



# MEMORIA DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE DERECHO CANONICO (19 al 24 de abril de 1993)\*

Antonio Arza, Pedro Garín

Al conmemorar el X aniversario de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983), el Pontificio Consejo para la interpretación de los Textos Legislativos consideró oportuno organizar el susodicho simposio, bajo el título *Ius in vita et in missione Ecclesiae*.

En palabras del Presidente del Pontificio Consejo, el Arzobispo Monseñor Vincenzo Fagiolo, el Simposio deseaba, prevalentemente, una verificación de la andadura del decenio, crítica y a un tiempo estimulante, del Derecho Canónico en el seno de la Iglesia.

## La dimensión del Simposio

Teniendo en cuenta que se trata de un Código postconciliar, donde se ha intentado traducir a lenguaje canónico la eclesiología del Concilio (Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*), la dimensión y perspectiva del Simposio no pueden ser otras que la eclesiológica. De hecho, los temas a reflexión y debate, se centran en la Iglesia como comunión jerárquica; en la Iglesia considerada en sí misma como institución divina y en las Iglesias particulares *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit* (LG.n. 23).

En razón de la temática, es de obligado cumplimiento una reflexión de las relaciones entre las diversas legislaciones: derecho universal y derecho particular; el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, con una específica referencia a la pastoral sacramental y al ministerio eclesial.

---

\* Las fuentes de esta memoria son los textos entregados a los congresistas, las crónicas del *L'Ossevatore Romano*, 16-25 de abril, apuntes personales.

Otro aspecto, presente y vivencial, del Simposio, ha sido tener en cuenta sus características científicas y pastorales. Se impone por una doble exigencia de una valoración científica del nuevo Código por una parte y, por otra, de una valoración de su incidencia en los diversos ámbitos del saber, no separada de una valoración pastoral, como se revela en la personalidad de los relatores, peritos en derecho canónico y obispos diocesanos.

Otro elemento no desapercibido por el Simposio, en pro de los operadores del derecho y en la aplicación de sus normas, es el valor propio, intrínseco y esencial que posee el Derecho Canónico; es decir, su trascendencia. El derecho de la Iglesia, sea el ordenamiento constitucional, sea las normas positivas, son los instrumentos divino-humanos al servicio de la persona humana llamada a proyectarse hacia lo trascendente.

Así fue ilustrada la temática del Simposio por Monseñor Fagiolo en su encuentro con los medios de información, donde se marca un doble objetivo: una reflexión de la naturaleza del Derecho Canónico desde las instancias del saber jurídico canónico y de su finalidad pastoral y apostólica y, al mismo tiempo, una verificación de su *receptio* en el seno de la Iglesia: ¿La comunidad eclesial ha acogido plenamente el Código del postconcilio? (en *O.R.*, 16 de abril, 1993, 4).

Para entrar en el tema, Monseñor Fagiolo explanó el *iter* del nuevo código desde Pío IX hasta su promulgación, reseñando que el Código ha sabido equilibrar el aspecto institucional con el aspecto carismático, atentos siempre al dato revelado, en aras de un ordenamiento jurídico adecuado a la Iglesia.

«E stato così recuperato quell'aggancio più diretto con la Sacra Scrittura, della cui fecondità non pochi Padri ci hanno lasciato splendide testimonianze.»

Para subrayar este engarce con la escritura, cita a San Ireneo para quien la norma canónica no puede jamás prescindir de los preceptos ínsitos en la naturaleza, revalorados por la Revelación (*Contra las herejías* IV, 16, 5: SC 100, 572) y a San Gregorio Nazianzeno, quien exhorta que la meditación de la palabra del Señor en la ley nos hace partícipes de la ley evangélica (*Orationes* 45, 23: PG 35, 655).

No cabe, en consecuencia, una dicotomía entre el Evangelio y la Ley: gracia y norma jurídica, problema suscitado ya en las Iglesias de Pablo. El deber de la Ley es proteger, con la justicia, el amor.

Bajo este prisma, los Padres vieron la función de un Código jurídico en la Iglesia (*Orígenes*, San Ambrosio): La ley eclesiástica va siempre

interpretada, aplicada y acogida con inteligencia espiritual, con aquella fe en Cristo que, a través de la caridad, se hace operante.

Recordando la declaración de Juan Pablo II efectuada el día de la presentación del nuevo Código (3 de febrero de 1983), en la que nos dice que el Código está en el vértice de un triángulo, en cuya base, por un lado está el Evangelio y, por otro lado, el Vaticano II, se sigue, como corolario, que la interpretación de la norma canónica conlleva una interpretación teológica.

Por otra parte, si por Derecho Canónico entendemos esa compleja realidad que va desde el derecho estructural de la persona humana al derecho estructural de la Iglesia y al derecho positivo humano, la interpretación de sus normas debe tener en cuenta esta compleja realidad unitaria del ordenamiento jurídico canónico, que comprende, sea el aspecto sustancial o estructural, sea el aspecto formal o normativo.

Con este preludeo en el que se intenta remarcar la artificiosa contraposición dialéctica entre Evangelio y Ley, pues la Ley es expresión del amor y el tronco eclesial del Derecho, globalmente considerado, que exige una interpretación teológica, Monseñor Fagiolo desea que el Derecho Canónico se haga factible en la vida de la comunidad eclesial.

En sintonía con la disertación de Monseñor Fagiolo, se expone la primera ponencia titulada: *Crisis e rinnovamento del diritto nella Chiesa*, por Monseñor J. Herranz, Secretario del Pontificio Consejo para la interpretación de los Textos Legislativos.

Monseñor Herranz ha comenzado su disertación, resaltando cómo la doctrina eclesiológica del Vaticano II ha ofrecido, como no lo había hecho ningún Concilio Ecuménico, todos los elementos teológicos apropiados para captar sin ambigüedad la necesidad, la finalidad y la específica naturaleza del Derecho Canónico, perfectamente inserto en el Misterio de la Iglesia.

En base a tales supuestos, no cabe mantener hoy la tesis de la incompatibilidad del carisma con respecto a la Ley; entre jerarquía y corresponsabilidad eclesial; entre espíritu pastoral y ordenamiento canónico. El Vaticano II en su conocido texto de la *Lumen Gentium*, n. 8, ha insistido en el hecho de que estas dos realidades —carismática e institucional— son absolutamente inseparables. Esta inseparabilidad es la que asegura al Derecho Canónico y a la ley eclesiástica la propia identidad y juridicidad.

El proceso de renovación impulsado por el Concilio ha llevado a una autocomprensión de la ciencia canónica gracias a los enriquecimientos doctrinales de carácter eclesiológico que han penetrado en la reforma legislativa, v.g., la igualdad fundamental; la doctrina de los carismas personales; los derechos-deberes de los fieles; el *munus Petrinum*; sacra-

mentalidad y colegialidad episcopal; la Iglesia particular y la misión del Obispo diocesano; el presbiterado y la noción misma del oficio eclesiástico; la naturaleza pastoral.

Otro factor de renovación ha sido la profunda reflexión hecha a nivel de la reforma legislativa como a nivel de la investigación universitaria acerca de la relación entre Teología y Derecho Canónico, y, sobre todo, acerca de la consideración del Derecho Canónico como *pars theologiae practicae*.

El relator recuerda la doctrina referente a la armonía entre catolicidad de la Iglesia y la legitimidad de la variedad de las Iglesias particulares y rituales, como también las enseñanzas concretas del Decreto *Orientalium Ecclesiarum* con respecto al significado eclesial y dignidad de las Iglesias Orientales Católicas.

Otro de los factores de la reforma han sido las directrices referentes al ecumenismo y a la autonomía del orden temporal, a tenor del Decreto *Unitatis redintegratio* y de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

Pregunta el relator: ¿Existe una crisis actual del Derecho Canónico?

Según él, no existe hoy una crisis del Derecho en la Iglesia, sino una crisis de su eficacia, de una crisis de un vivir según el Derecho. Nos encontramos frente a la difusión de una mentalidad de fuerte subjetivismo que, desvinculando el orden jurídico de la conciencia personal, disminuye el sentido de la obligatoriedad del Derecho Canónico. Además, a veces existen conductas en las que el *munus pastoral* no se ejerce unitariamente en sus tres inseparables funciones de enseñar, santificar y gobernar.

En resumen, el relator fundamenta la especificidad y la nota de la juridicidad del Derecho Canónico en razón de que la Iglesia es una institución divino-humana, por lo que no tiene sentido contraponer el Evangelio a la Ley. Nos señala la base conciliar de la normativa canónica y su reflejo concreto en las normas.

Nos indica, finalmente, que la crisis del Derecho Canónico, centrada en su operatividad, está motivada, por una parte, al oxígeno que respiramos en la sociedad, en la que se constata un creciente empobrecimiento ético de la actividad legislativa y una progresiva debilidad de la racionalidad de sus leyes.

Dentro del seno de la Iglesia, el relator manifiesta el deficiente ejercicio de gobierno, debido a la aún insuficiente comprensión de la «organicidad» y, por tanto, de la inseparabilidad de la triple función —*docendi, sanctificandi et regendi*— del ministerio pastoral, adjuntando a este dato, una infravaloración —a veces por parte de los mismos ministros— de la dimensión pastoral del Derecho.

Oída la disertación de Monseñor Herranz, tuvo lugar las comunicaciones al respecto.

Hacemos notar que, como no poseemos el don de la ubicación, nos fue imposible personarnos en todas, dado que dichas comunicaciones se distribuían en orden a su exposición en diversas salas.

Las comunicaciones, a tenor de la ponencia, se centraban en el *Fondamento teologico-filosofico del Diritto della Chiesa*, por el profesor P.B. Gangoiti, O.P. (Universidad de Santo Tomas); *Charisma et norma canonica*, por el profesor R. Sobanski (Academia de Teología Católica de Warszawa); *Specifica giuridicita del Diritto canonico*, por el profesor S. Guerro (Universidad de Padova); *Derecho canónico actual, disciplina sacra. ¿Teológica o jurídica? Peligros de una híbrida contaminación epistemológica*, por la profesora Gloria Morán (Universidad de La Coruña); *Dal giuridismo preconciliare alla pastoralia postsconciliare: spunti di analisi*, por el profesor A. Gorini (Universidad de Génova); *Propria verborum significatio. De l'épistémologie a l'herméneutique*, por el profesor R. Torfs (Universidad de Leuven); *Del poder jurídico al deber socialmente exigible: hacia una concepción cristiana del Derecho*, por la profesora D. García-Hervás (Universidad de Santiago de Compostela).

En mis notas rezuma el interés de dichas comunicaciones por resaltar lo específico del Derecho Canónico en relación con el Derecho en general. La profesora Gloria Morán, no obstante, critica a aquellos que consideran el Derecho Canónico más como Teología que Derecho, conllevando esta vía a la pérdida de la ciencia jurídica canónica.

Desde la dimensión del Simposio y como introducción de los temas a desarrollar, Monseñor Antonio M. Rouco Varela, Arzobispo de Santiago de Compostela (España) presenta *El Derecho Canónico al servicio de la «communio ecclesiastica»*.

Supuesto que la categoría «comunión» ha conocido un verdadero momento de empuje en el Vaticano II como clave hermenéutica de la eclesiología conciliar, el relator ha subrayado que el Código vigente al ser un Código del Concilio Vaticano II la ha tenido bien presente, sea a nivel sistemático, sea a nivel terminológico.

La valoración de esta elección (la «*Communio*, principio formal y fin del Derecho Canónico») ha sido ensalzada por las difíciles situaciones creadas en el seno de la Iglesia, en las que nacían tendencias teóricas y prácticas que se proponían imponer nuevas perspectivas eclesiológicas, cuestionando la legitimidad pastoral del derecho en la vida y misión de la Iglesia.

La respuesta a estas tentativas han sido una manifestación de agrado en esta elección por teólogos y canonistas, que ha removido un interés

por el Código y ha originado el nacimiento de una nueva disciplina canónica: la Teología del Derecho Canónico.

Acto seguido, el relator ha desarrollado el concepto de la comunión eclesial: *communio fidelium*, *communio hierárquica*, *communio Ecclesiarum*. La comunión que tiene su modelo en la Trinidad; que se actúa en el mundo por mandato de Cristo; que se explica como sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano (LG.1).

Ilustra, finalmente, los principios estructurantes de la comunión eclesial, su actuación y tutela, para concluir que la función propia del Derecho Canónico es, precisamente, servir a esta comunión, en particular, de dos formas: haciendo posible el nacimiento de la comunión (sin Derecho Canónico no existiría de hecho comunión eclesial) y colaborando a la eficacia pastoral de la comunión mediante una actuación del *Ordo Ecclesiae*, en el ámbito del gobierno pastoral y de la *receptio* de los fieles.

De esta forma, el Derecho Canónico se revela a los creyentes como causa e instrumento de la acción del Espíritu y como *ius sacrum*, por su origen, contenidos, forma y fin.

A partir de esta visión teológica-jurídica del Derecho, se abre el turno de las comunicaciones, que hacen referencia a la caridad pastoral y el Derecho (profesor Caparrós); a la tutela de los derechos subjetivos (P. F. Daneels); a la autoridad eclesiástica como servicio (profesor V. Gómez-Iglesias); a la Constitución jerárquica de la Iglesia y la sistemática del Código (profesor E. Molano); a los derechos de los fieles al servicio de la comunión eclesiástica (profesor L. De Maere); a la cooperación a la individualización de una estructura «deontica» de la función administrativa al servicio de la comunión eclesial (Doctora I. Zuanazzi); la costumbre y la *communio* en la Iglesia (profesor J.A. Fernández Arruti).

En mis notas, deteniéndome en las comunicaciones, considero de interés plasmar algunas.

El profesor Ernest Caparrós, Presidente de la Sociedad canadiense de Derecho Canónico, cuyo título *Réflexions sur la charité pastorale et le droit Canonique* rechaza el concepto análogo del término «Derecho», defendido, en un primer momento, por los canonistas nórdicos y, en la actualidad, creo extendido en la literatura canónica. Recalca el derecho del fiel a la verdad, forma de respetar la justicia. Defendiendo la verdad, —dice— salvamos la libertad. Respetuosamente rogaba una reflexión acerca de esta libertad, en cuanto, según él, existían disposiciones que en lugar de respetarlas, la controlaban.

Este mismo problema lo extendía a los centros docentes, preguntándose si realmente algunos colegios respetaban la libertad de los padres.



Distinguía, finalmente, flexibilidad con arbitrariedad, recordando uno de los discursos del Papa a la Rota Romana, donde se dice que los jueces corren el peligro de caer en un falso humanismo a la hora de la tramitación de las causas matrimoniales.

Refiriéndose a los Tribunales de la Iglesia, Monseñor F. Daneels, Promotor de Justicia de la Signatura Apostólica, nos manifiesta en su comunicación *La tutela de los derechos subjetivos*, que no se respeta la subordinación jerárquica dentro de los Tribunales; que va contra la norma procesal que una misma persona en la misma causa ostente diversos oficios; que siempre debe quedar a salvo la defensa de las partes en el proceso.

El Vicerrector del Ateneo Romano de la Santa Cruz, Profesor V. Gómez-Iglesias, en su comunicación *L'autoridad eclesiástica come servizio*, manifiesta que a veces los pastores consideran su diócesis como propiedad (poder) y otras veces, su *munus pastoral* lo reducen a consejos, exhortaciones, etc.

El profesor E. Molano de la Universidad de Navarra, *La constitución jerárquica de la Iglesia y la sistemática del Código de Derecho Canónico*, se limita a exponer dónde se encuadran las normas referentes al tema en el Código.

La doctora I. Zuanazzi de la Universidad de Turín, en su comunicado *Contributo all'individuazione di una struttura deontica della funzione amministrativa a servizio della comunione ecclesiale*, considera la parquedad existente al respecto en el Código y manifiesta sus deseos que en la Iglesia exista un verdadero derecho administrativo.

## **Las estructuras de la comunión en la Iglesia universal**

La relación de Monseñor John Myers, Obispo de Peoria (USA) tiene como tema: *The juridical dimension of communion in the universal Church* (La dimensión jurídica de la comunión en la Iglesia universal): el *munus Petrinum* y el Colegio Episcopal; el poder primacial y el servicio a las Iglesias particulares.

En su primera parte, detalla el aspecto jurídico de la comunión, resaltando la singularidad de la comunión eclesial, especificada por el carácter de «diakonía» de la Jerarquía y por su estructura colegial, que integra al primado del Romano Pontífice con la misión eclesial del orden episcopal.

La naturaleza colegial del Episcopado y el rol del *munus petrinum* hacen visible la *communio Ecclesiarum*. El vínculo de comunión jerárquica exige una actuación colegial, es decir, en comunión con la Cabeza

del Colegio y nunca sin Ella y, también, en las formas que la Cabeza la proponga.

A estas formas se añade la colaboración ofrecida al Papa por los obispos en el Sínodo de los obispos, en las Conferencias episcopales y en la misión de los Legados pontificios y Curia Romana.

En su segunda parte, el obispo Myers, ejemplificando algunas formas de servicio de la autoridad primacial a las Iglesias particulares, ha hecho referencia a los Tribunales Apostólicos como servicio a la inculturación; a las Universidades Católicas como lugares de revitalización de la cultura contemporánea; a los Institutos consagrados, vía maestra de la comunión; al Catecismo de la Iglesia Católica, fruto de la estrecha e intensa colaboración entre el Papa y los Obispos.

Expuesta la relación, merece atención la comunicación de Monseñor D. Le Tourneau (Doctor en Derecho Canónico, París), titulada: *Les droits et les devoirs fondamentaux des fideles et la communion dans l'Eglise*.

Tras distinguir los derechos del hombre, que dimanar de la naturaleza humana y, los derechos del fiel dimanantes del bautismo (tales derechos son posteriores a la Iglesia): *Lex Creatoris et Lex Redentoris* manifiesta que los derechos no se entienden sino dentro de una sociedad, por lo que el ejercicio de los mismos está supeditado al bien de la sociedad. Pide que se promulgue una ley fundamental, que se pueda hablar de un verdadero derecho administrativo, que los medios de protección de los derechos de los fieles no están a la altura de lo que se esperaba, que pertenecen hoy al mundo de las buenas intenciones.

El profesor A. Gutiérrez (Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Lateranense) expone la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, considerando a la Curia Romana como cuerpo instrumental del *munus Petrinum*. El profesor Arrieta, del Ateneo Romano de la Santa Cruz, se limita a exponer la normativa acerca del Sínodo de los Obispos, a tenor del M. P. *Sollicitudo Apostolica*. Según él, el Sínodo de los Obispos tiene dos funciones:

- a) consultiva;
- b) plasmar la comunión (dinamismo operativo).

El Sínodo abarca a todo el episcopado, uno de los sujetos (el Papa no es el único sujeto) y, lo compromete al nivel universal, siendo el instrumento de la actividad pastoral. El profesor A. Viana de la Universidad de Navarra, hablando de *Las circunscripciones personales al servicio de la comunión*, manifiesta que el término «circunscripción» es legalmente aplicable a las prelaturas personales (Carta de la Doctrina de la Fe, 28.5.1992). Con esto —dice— no se intenta buscar una independencia. Son estructuras de coordinación y complementariedad en las diócesis,

equiparándolas a las castrenses. Ambas como estructuras pastorales de carácter universal.

Hubo otras dos comunicaciones referentes a la visita *ad limina*, una, analizando los aspectos jurídicos por Monseñor V. Che Chen-Tao, Decano de la Facultad de la Universidad Urbaniana y, otra, por Monseñor V. Cárcel, «Capo de la Cancelleria» del Tribunal de la Signatura Apostólica, exponiendo tales visitas en el contexto magisterial de Juan Pablo II.

### **Las estructuras de la comunión en las Iglesias particulares**

Monseñor Tadeusz Pieronek, Obispo Auxiliar de Sonowiec, desarrolla el tema: *Dimensione giuridica della comunione nella Chiesa particolare*.

El relator comienza su ponencia, manifestando que la reflexión de esta dimensión jurídica de la comunión en la Iglesia particular no puede anclarse sólo en sus instituciones y mecanismos existentes, sino que debe verse en relación con las otras Iglesias particulares y con la Iglesia universal.

Esta visión abierta la exige el Vaticano, que al afirmar que la Iglesia Católica existe *in quibus et ex quibus* (LG. n.23, 1) manifiesta que su esencia consiste en la recíproca inmanencia entre todos sus elementos institucionales.

El rol clave de la Iglesia particular deriva del hecho que la Iglesia universal no existe *per se* como ente autónomo, sino en relación con otras Iglesias particulares, en las que persiste y a través de las cuales se realiza.

Citando el Decreto *Christus Dominus* pasa a analizar los tres elementos constitutivos de toda Iglesia particular:

1. porción del Pueblo de Dios, que constituye la Iglesia universal, unido y constituido en Dios y por Dios como jerárquico. No se trata de una simple división administrativa en distritos eclesiásticos;
2. el oficio del Obispo, cuya sacramentalidad, la colegialidad episcopal y su carácter de servicio, enseñados por el Vaticano II, ha permitido ver el rol del Obispo en una nueva luz;
3. el presbiterio, cuya presencia no deriva de una simple necesidad de sustitución del Obispo en sus deberes pastorales.

La Iglesia universal no podría realizarse en las Iglesias particulares si éstas no poseyeran por su propia naturaleza una estructura análoga (estructura sinodal) a la de la Iglesia universal.

¿El Código refleja esta realidad eclesial?

Haciendo referencia a la descripción de «diócesis» ofrecida por el Código (can. 369) manifiesta que los canonistas han encontrado bastantes imprecisiones. En su sistemática se ha valorado el rol de la Iglesia particular, pero no se desarrolla suficientemente la importancia de la Eucaristía; los mismos conceptos como diócesis y el obispo diocesano no han sido suficientemente clarificados en relación al concepto de la Iglesia particular. De hecho las figuras jurídicas mencionadas en el can. 368 no absuelven siempre todas las condiciones esenciales para la existencia de una Iglesia particular (v.g., la prefectura apostólica gobernada por un presbítero) y no todos aquellos que guían las Iglesias particulares parangonadas a las diócesis, poseen el título de Obispos diocesanos. En otras instituciones jurídicas no se reconoce ni a la Iglesia particular ni al Obispo diocesano el rango que les compete. La Iglesia particular, si bien exista *ex iure divino*, no ha sido reconocida en el Código como *persona moralis* (can. 113,1), equiparándola a otras instituciones que poseen una personalidad jurídica *ex iure* o *ex concessione*.

Manifestando la revolución habida por el Vaticano II al reconocer en el episcopado plenitud del sacerdocio, afirma la potestad ordinaria, propia e inmediata del Obispo en sus diócesis, que sólo excepcionalmente, en razón del bien común, cabe que sean excluidas y reservadas por la potestad suprema o por ley o decreto pontificio (can. 381).

Se detiene posteriormente en las estructuras de corresponsabilidad y de diálogo, renovadas y adaptadas a las exigencias contemporáneas.

El Sínodo Diocesano. Este instituto ha recibido del Concilio una fuerte inyección reconstituyente y, es, aún hoy, la solemne asamblea consultiva diocesana que ayuda al Obispo.

En cuanto a su periodicidad, prevalece el criterio de la discrecionalidad, pues no existen normas vinculantes, dejando su valoración al Obispo, oído el consejo presbiteral.

Valora positivamente la carencia de normas respecto a su modalidad, teniendo en cuenta que las condiciones de la pastoral en las diócesis pueden ser entre sí diversas, por lo que la adopción de un único modelo podría revelarse impropio.

Acerca de la tipología de los sínodos postconciliares, se nota una homogeneidad referente a su enfoque pastoral, caracterizado en una primera fase por una larga preparación abierta a todos, como una especie de catequesis universal y, en una segunda fase, de tipo institucional y más disciplinada, en la que la Asamblea manifiesta su parecer a través de sus votos. En todo caso, se ha consolidado el Sínodo como acontecimiento salvador para la Iglesia particular, reflejando en el bien común de la Iglesia universal.

Pasando al Consejo presbiteral, plantea algunos interrogantes sin respuesta satisfactoria, v.g., la relación real entre el Obispo y el Consejo: ¿el Obispo es miembro o no del Consejo?; la naturaleza de la relación entre los presbíteros y el Consejo en orden a su representación, el vínculo o el límite del voto consultivo.

Trata, posteriormente, del Colegio de los Consultores, radicado en el Consejo presbiteral, pero distinto e independiente, en cuanto en la sede vacante no sólo mantiene sus prerrogativas, sino está destinado a asegurar el gobierno interino de la diócesis, mediante la elección del administrador diocesano y en el cumplimiento de las funciones ordinarias del Consejo presbiteral.

El último instituto tratado en la ponencia fue el Consejo Pastoral Diocesano, que basado en el sacerdocio común y en la participación y corresponsabilidad de los fieles, ejerce su solicitud en pro del bien de la Iglesia particular con el estudio de los problemas pastorales, sugiriendo al Obispo idóneas soluciones, en función subsidiaria con el Consejo presbiteral, a quien le compete colaborar en el gobierno de la diócesis.

Termina su exposición con el interrogante de la efectiva capacidad del Derecho Canónico de penetrar el contenido de la comunión en la Iglesia particular y con los deseos que los fieles sepan y quieran servirse de la norma canónica como agentes de la realización de la comunión eclesial.

Referente al tema, se leen las comunicaciones: *Los Consejos presbiterales: qualificazioni e collocazione ecclesiologico-giuridica*, por el P. G. Di Mattia; *Chiesa particolare e vita consacrata*, por el P. J. Pfab; *I Consigli pastorali parrocchiali*, por el profesor P. G. Marcuzzi; *La Chiesa particolare nel segno del pluralismo ecclesiale*, por el profesor P. A. Bonnet; *La prevalencia y el respeto: principios de relación entre la norma universal y particular*, por el profesor J. Otaduy; *Il presbiterio nella comunione della Chiesa particolare*, por el profesor A. Cattaneo; *The Foundations of the Rights of Parishes*, por el profesor J.A. Coriden; *Die Schweizer Kantonalkirchen und die Mitverantwortung der Glaubigen bei der Verwaltung des kirchlichen Vermögens*, por el Vicario Judicial de Chur, Rv. J.M. Bonnemain.

Monseñor E. Corecco, Obispo de Lugano (Suiza), desarrolla el tema *Ius universale e ius particolare*.

Pone como premisa de su desarrollo, la relación existente entre la Iglesia universal y la particular. Recordando la LG. 23 y lugares paralelos (LG. 26,1 y CD 6, 3) ha declarado el «principio de la inmanencia recíproca». Este principio (la Iglesia universal en y de las iglesias particulares) constituye a su juicio la esencia misma de la *communio* y se extiende a la relación entre la Palabra y el Sacramento, entre el Papa y el

Colegio Episcopal, entre el Obispo y presbiterio, entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, entre institución y carisma, entre fiel e Iglesia y viceversa.

Dentro de este contexto, es inadecuado concebir la Iglesia universal y la particular como dos entidades materiales diversas con una dinámica de potencial contraposición y rivalidad recíproca. De hecho, no se trata de dos entidades materiales, sino de «dos dimensiones formales de una única realidad: la realidad de la única Iglesia de Cristo». Esta recuperada unidad eclesial y eclesiológica es asumida para ofrecer un correcto planteamiento entre el derecho universal y derecho particular, que mira a la superación de una tensión dialéctica de la prevalencia del universal sobre el particular.

El Prelado argumenta del CD. 8 para reafirmar la vigencia de la «reserva del poder en favor del Papa» contenida en el texto citado, aun reconociendo que «las dificultades técnicas para establecer las competencias legislativas reservadas al Papa son evidentes». Realza, no obstante, que en el Código se manifiesta una tendencia contraria, es decir, la de un derecho universal prevalente, dejando al particular sólo pequeñas aperturas en el orden operativo, escasas en cantidad y calidad. Para superar esta antinomia, el relator observa que existen normas canónicas que, en cuanto clarificaciones de los contenidos comunes a la Iglesia de Cristo, no forman parte ni de la dimensión universal ni de la particular; lo mismo puede decirse de las normas que formulan el derecho divino positivo y de las que han llegado a ser patrimonio común de toda la Iglesia. En síntesis, existe «un corpus legislativo que pertenece a la única Iglesia de Cristo en cuanto tal» y, es, por tanto, irrelevante la precisión de sus fuentes.

En consecuencia, el problema del derecho universal y particular se reconduce al principio eclesiológico de la inmanencia recíproca, por lo que el punto de referencia sólo puede ser el corpus legislativo común, en el que se manifiesta, institucionalmente, la única Iglesia de Cristo. Por tanto, una perfecta inmanencia recíproca entre el derecho humano universal y el particular puede ser garantizada sólo en la medida en que se respete el hecho que la ley canónica no es una *ordenatio rationis*, sino una *ordenatio fidei*.

Después de manifestar su perplejidad en los que tienen una visión de las conferencias episcopales como «instancias intermedias», con prerrogativas cada vez más amplias en la productividad legislativa, con mengua de la potestad episcopal y, con el peligro de hipervalorar una figura intermedia federal de la Iglesia, el relator ha concluido deseando la superación de todas las tensiones intraeclesiales para permitir en un futuro un desarrollo más proporcionado del derecho particular.

Los temás expuestos en las comunicaciones son: *Il Sinodo diocesano*, por el profesor G. Ghirlanda; *Les Conciles Particuliers, dix ans apres la promulgation du Code*, por el profesor J. Benoit; *Attivita normativa delle Conferenze episcopali*, por Monsesñor J. L. Gutiérrez; *The Promulgation of Universal and Particular Law in the Ten Years Since the Code*, por el Rev. J.H. Provost; *Naturaleza jurídica de las Conferencias episcopales*, por el profesor J. Fornés; *Book V. of the Code and Emerging Legal Problems in Preserving the Catholic Identity*, por el profesor W. Bassett; *El concepto jurídico de autonomía y su aplicación en el Derecho Canónico*, por el profesor J. Calvo; *Diversity: Universal Law and Particular Churches*, por el profesor J. Range; *Ius universale y ius particulare: el Código de Derecho Canónico en Latinoamérica y el documento de Santo Domingo*, por el profesor C. Salinas.

### El Código de las Iglesias Orientales

El subsecretario del Pontificio Consejo, el profesor P. Ivan Zuzek, S.J., es quien expone el tema *Incidenza del Codex canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*.

El P. Zuzek ha presentado la promulgación del Código de los cánones de las Iglesias Orientales, sobre todo, como restablecimiento del *Codex Communis* de las Iglesias del Oriente, sancionado por los concilios de Trullo (can. 2) y de Nicea II, entreviendo casi una sustancial vuelta a la situación canónica del primer milenio, basada en la observancia de los «sagrados cánones».

Dicho Código, que representa un patrimonio canónico común a las Iglesias indivisas de Oriente y Occidente, es «el Código fundamental vigente en todas las Iglesias ortodoxas» y es, a un tiempo, base del nuevo Código de los cánones de las Iglesias Orientales y su primera norma *ad aestimandos canones* (cf. can. 2). Para su valoración es suficiente constatar su vigencia después de 1.300 años en las Iglesias ortodoxas.

Procediendo en su investigación histórica, el relator hace observar que esta feliz situación cambió notablemente a raíz del cisma de 1054, a partir del cual los cánones en el Occidente fueron envueltos en una nube de sospechas, como si fueran patrimonio cismático, perdurando esta situación hasta comienzos del siglo actual.

Acto seguido, ilustra documentalmente el difícil camino que ha conducido a la superación de la afirmada superioridad del rito latino a los ritos orientales. Expone las sucesivas etapas de apertura, desde León XIII con la afirmación de la igualdad de ritos; proseguida por Benedicto XV con la institución de la Congregación para la Iglesia Oriental y del Ponti-

ficio Instituto Oriental (1917); consolidada por Pío XI y Pío XII, empeñados de manera efectiva por la promulgación de un Código para las Iglesias Orientales, aunque por razones ajenas a su voluntad no pudieron llevarla a efecto. Finalmente, la promulgación de un Código de los cánones de las Iglesias Orientales ha sancionado la *aequalitas Ecclesiarum Orientis et Occidentis* en el signo concreto de dos Códigos, de igual dignidad y vigencia, que conjuntamente a la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, representan actualmente el nuevo y único *Corpus Iuris Canonici* de la Iglesia. Con feliz expresión, el Papa ha parangonado los dos Códigos a dos pulmones del mismo organismo, por los que respira plenamente la Iglesia universal.

En su última parte: «Un Código para la Iglesia Latina y un código para una *varietas Ecclesiarum*», el P. Zuzek manifiesta que en el Occidente el término *varietas* hace sólo referencia al Oriente, no incluyendo en el término a la Iglesia latina, de forma que se crean dos mundos, uno, poderoso por el número de fieles, el otro rico por la variedad de su patrimonio ritual. Se trata de «un solo mundo», de la única Iglesia de Cristo.

Entonces ¿a qué viene la existencia de dos Códigos?

El relator hace algunas consideraciones como respuestas a este interrogante. Según él, la Iglesia latina no puede asimilarse a ninguna de las figuras jurídicas que son descritas *eclesiae sui iuris* en el Código de los cánones de las Iglesias Orientales, en particular, a las Iglesias patriarcales.

En la Iglesia latina la potestad del Papa es *iuris divini* y plena, mientras que la potestad del patriarca es *iuris canonici*, limitada por la *norma iuris* aprobada por el Papa y se configura como una «participación» de los poderes de la autoridad suprema, concedidos por la misma autoridad.

Tampoco cabe una analogía entre el Sínodo de los Obispos de las Iglesias patriarcales y las Conferencias episcopales. Los primeros tienen su modelo en los antiguos sínodos, mientras que los segundos son instituciones recientes.

En la Iglesia latina cada Obispo es súbdito directo del Papa. Si existen otras personas u organismos como los de la Curia Romana, que ejercen el poder sobre los Obispos, esto sucede en cuanto actúan *nomine et auctoritate ipsius* (can. 360).

En las Iglesias Orientales la potestad del patriarca sobre los Obispos es *ordinaria et propria*, no vicaria.

Estos datos nos llevan a convencerse de la diversidad de la Iglesia Latina con respecto a las Iglesias Orientales y a entender el por qué de la existencia de dos Códigos.



Respecto al Código de las Iglesias Orientales se detiene en el nuevo término de *varietas Ecclesiarum*, cuya característica es in *unum conspiciens*. Distingue *varietas rituum liturgicorum*, admitida desde el primer momento como buena; la *varietas disciplinae*, tolerada en vistas del retorno de los ortodoxos a la Iglesia Católica. Fue León XIII quien proclamó esta variedad como un bien para la Iglesia, incluyendo esta variedad disciplinar en la palabra *rituum*. Así lo interpretaron los autores como se constata en sus estudios, abriendo camino de que el *Ritus* significa *per se* una Iglesia. Consecuencia de esta evolución hermenéutica la distinción Iglesia de rito latino e Iglesia de rito oriental: *varietas rituum*. Finalmente, el relator manifiesta que la Comisión de las Iglesias Orientales preparatoria del Vaticano II, tenía la firme intención de no servirse del término *Ritus* para designar las Iglesias Orientales y nominarlas *Ecclesiae particulares*, a sabiendas, no obstante, que con esta expresión se entendía cada diócesis, a tenor de los esquemas de la *Lumen gentium et Christus Dominus*.

El relator se limita a observar que en el decreto *Orientalium Ecclesiarum*, por una parte, se pone con más relieve el carácter de *Ecclesiae* para indicar el *coetus organice coniuncti*, por otra, en la normativa más concreta (arts. 7 y ss.), referentes a cada Iglesia, se trata más de indicar su jerarquía, en particular, los patriarcas, sus sínodos, el patriarcado (en sentido territorial, etc. Sólo, a fines de 1979, se ha llegado a clarificar la *varietas Ecclesiarum sui iuris*, en la que de esa manera se llega a la exacta configuración jurídica de todas las Iglesias orientales católicas *sui iuris* y a la adquisición de la identidad ante la Iglesia universal.

El Código de los Cánones de las Iglesias Orientales es válido para las 21 Iglesias *sui iuris*. Estas Iglesias tiene un denominador común, que las distingue netamente de la Iglesia latina: estas Iglesias están gobernadas por jerarcas e instituciones jurídicas con la potestad otorgada *ad normam iuris* establecida por la suprema autoridad de la Iglesia y como una participación de dicha suprema autoridad. Y es, en primer lugar tal *norma iuris* establecida en el Código única y común a todas estas Iglesias, aun prescindiendo del hecho que estas Iglesias poseen un común patrimonio disciplinar contenido en los *sacri cánones* del primer milenio.

La Iglesia latina, en cambio, además del patrimonio disciplinar bastante distinto del de las Iglesias orientales, tiene directamente como cabeza al Papa, cuya potestad dimana del poder primacial que lo posee *iure divino*, que no puede ser condicionada por ninguna norma humana.

El P. Zuzek ha concluido su intervención, haciendo suya la llamada del Papa, formulada en la solemne presentación del Código de los cánones.

nes de las Iglesias Orientales, que invitaba a mantener el estudio comparado de los dos Códigos.

Hacemos alusión a las comunicaciones subsiguientes a la ponencia, en las que se expone *Las perspectivas en orden a la aplicación del Código oriental*, por el P. M. Brogi; *La preparación de su edición*, por el profesor C. G. Furst; *Los Sacri canones en el Decreto Graciano*, por el P. G. Gallagher; *La erección de circunscripciones orientales en territorios latinos*, por el P. D. M. Jaeger; *El carácter de la pena en cada uno de los Códigos*, por el profesor R. Coppola; *La posibilidad y límites de la ósmosis*, por el profesor L.M. De Bernardis; *El patrimonio artístico en ambos Códigos*, por la profesora C. Presas.

## Derecho y ministerio

La siguiente ponencia fue desarrollada por Monseñor Johannes Dyva, Arzobispo de Fulda (Alemania): *Das priestertum des dienstes und das gemeinsame priestertum* (El sacerdocio ministerial jerárquico y el sacerdocio común de los fieles).

Citando un libro del entonces Cardenal Wojtyla, en el que se afirmaba que la doctrina acerca del sacerdocio de Cristo y su participación ocupaba el centro del Vaticano II, expuso las características peculiares y diferencias esenciales del sacerdocio ministerial con respecto al sacerdocio común de todos los fieles.

A la luz de esta exposición ha delineado, previa consideración teológica de sus contenidos en lenguaje jurídico, un balance de las experiencias habidas durante estos diez años.

Declara que a lo largo de este espacio temporal se ha constatado en Alemania, interpretando mal las prospectivas conciliares, un excesivo espacio a los laicos en la pastoral.

Formula algunos deseos, sintetizados en la obligatoriedad de los pastores del uso de su específica autoridad al servicio del pueblo de Dios y, además, en la oportunidad que se haga una más neta distinción de las funciones específicas del sacerdocio ministerial con las del sacerdocio común de los fieles (en *O.R.*, 23 de abril de 1993).

Siguiendo el temario, las comunicaciones se centran en *La formación de los sacerdotes*, por Monseñor J. Saraiva; *Los fieles laicos en la misión de la Iglesia*, por el profesor S. Berlingó; *Los sagrados ministerios y oficios eclesíasticos*, por el Rev. P. Erdo; *Las Asociaciones*, por el profesor W. Schulz; *Los criterios de unidad y diversidad en la formación espiritual del futuro sacerdote*, por el profesor T. Rincón; *La formación permanente de los sacerdotes*, por el Rev. J.M. Piñero.

Oyendo algunas de ellas, observamos que las comunicaciones se centran en la Constitución Apostólica *Pastores dabo vobis* y en la encíclica *Christi fideles laici*.

## **Derecho, magisterio y pastoral sacramental**

Monseñor Juan I. Larrea Holguín, Arzobispo de Guayaquil, Ecuador, desarrolló el tema: *Derecho Canónico y pastoral sacramental*.

Según el ponente, el Código ha conseguido armonizar la búsqueda del bien espiritual de cada fiel con la necesaria persecución del bien común. No cabe, por tanto, contraponer la norma jurídica a las exigencias pastorales. Declara que las deformaciones en la aplicación del Código, que tanto daño han causado a las almas y al apostolado, han quitado fecundidad a muchos empeños pastorales.

El ponente —nos dice— que «sin profundizar en aspectos teológicos, se puede apreciar el influjo del pensamiento protestante, detectando en ciertos escritos y conductas un reduccionismo acerca de la importancia, la eficacia y el valor sobrenatural de los sacramentos».

Otra tendencia deformante que se experimenta es considerar los sacramentos sólo como unos signos distintivos de la pertenencia a una comunidad eclesial y presentarlos como meras «celebraciones de la comunidad», olvidando que lo que se celebra son los misterios de la fe.

Acto seguido, habiendo previamente destacado la íntima relación de todos los sacramentos entre sí, se detiene en cada uno de los sacramentos.

El Bautismo, por el que nos justificamos, nos configuramos inicialmente con Cristo y nos incorporamos a la Iglesia, confiriendo simultáneamente los derechos y deberes propios de los fieles.

Según el relator, los peores atentados contemporáneos contra el Bautismo provienen de algunas sectas que se llaman cristianas, las cuales bien, niegan los efectos sobrenaturales del sacramento, bien, no reconocen la validez del Bautismo católico, rebautizando a sus adeptos, bien, niegan el Bautismo a los niños, aduciendo el ejemplo de Jesús que se hizo bautizar hacia los treinta años. Algunas de estas ideas han penetrado en medios católicos, v.g, exigir una madurez y formación previa en la fe, olvidando que toda la fuerza santificadora del sacramento dimana de la Cruz de Cristo, por lo que a nadie puede negársele el sacramento. Olvidan también que sin la gracia es imposible realizar obras meritorias para la vida eterna y que al negar la justificación bautismal, se está condenando al hombre a permanecer alejado de Dios y en peligro de eterna condenación.

Manifiesta que es absurdo pensar que el hecho de bautizar a los niños atente a la libertad, sin pensar que su negación es una decisión en nombre del niño. Reconoce que en la práctica pastoral puede presentarse la dificultad cuando se quiere bautizar un niño en una edad en la que se duda sobre el uso la razón y la capacidad para recibirlo. Lo razonable —dice— es no exigir conocimientos superiores a los que la edad permite, ni retrasar el Bautismo innecesariamente hasta una edad más avanzada. Con sentido de fe, habiendo recibido la gracia, está en mejor aptitud para recibir la debida formación cristiana.

Otro problema suele presentarse con relación a los padrinos, designados superficialmente o, movidos por consideraciones mundanas de prestigio social, carentes de las condiciones morales para ser verdaderos sustitutos de los padres.

Otro de los problemas es imponer nombres no cristianos y hasta ridículos a los bautizados. Hay que tener en cuenta lo establecido en el can. 855.

Un asunto más grave que implica un atentado a la libertad religiosa es, como en Ecuador, obligar la inscripción del nacimiento antes de proceder al Bautismo. Se supedita a una conveniencia civil un bien espiritual y en realidad se impide el libre ejercicio de la religión.

Parecida problemática a la del Bautismo, presenta la Confirmación, Sacramento del Espíritu Santo e íntimamente ligado al Bautismo, en la vida pastoral práctica.

Hay algunos cristianos que aprecian poco la Confirmación y en cambio piensan obtener un milagroso «bautismo en el Espíritu Santo», un «bautismo de fuego» que muchas veces no es otra cosa que una mera superstición. Deber de los Pastores es hacer comprender y apreciar dicho sacramento, insistiendo en que al recibir los dones del Espíritu, los cristianos asumen una responsabilidad especial de ejercitar el apostolado.

Señala algunos abusos, como el de pedir una nueva Confirmación, después de haberla ya recibido y la usurpación de potestades sagradas, por parte de sacerdotes que, sin haber recibido la delegación del Obispo, se atreven a confirmar. Recuerda que sólo en peligro de muerte o en el caso de un adulto bautizando tiene competencia el sacerdote.

En relación con sacramento de la Penitencia, mencionando la pérdida del sentido del pecado y del perdón, nos dice que se ha llegado a concebir la Confesión más como una terapéutica psicológica, cercana al psicoanálisis, olvidando el sentido sobrenatural de la conversión.

Remarca la necesidad de la confesión personal y se lamenta de la práctica de las absoluciones generales en contra de la norma, que ha llevado a recelar las liturgias penitenciales y a oscurecer el verdadero sentido del acto penitencial con el que se inicia la Santa Misa.

Refiriéndose a los ministros, se han producido deformaciones muy graves y que atañen a la validez misma del sacramento. El recurso a personas supuestamente dotadas de especiales carismas, pero sin la sagrada potestad de perdonar. Dice que conoce casos en los que se ha inducido a los niños que se preparaban a la primera comunión, a que pidan el perdón a sus padres como sustitutivo de la verdadera confesión. Hace referencia al lugar de su celebración (can. 964), cuyo respeto redundaría en la guardia del sigilo sacramental y manifiesta que el uso del confesionario con rejilla permite la máxima aproximación del penitente a su padre y pastor, al mismo tiempo que conserva la distancia y libertad necesarias para ambos.

En lo relativo al sacramento de la Eucaristía, después de insinuar su importancia fundamentada en la doctrina patristica, litúrgica y magisterial de la Iglesia, recogida en el Código, nos dice que esta doctrina ha sufrido no sólo los ataques de herejes y cismáticos, sino también, a veces, el desconocimiento más o menos de sus fieles. Como ejemplo ilustrativo, se refleja un cierto oscurecimiento del dogma de la presencia real del Señor en las actitudes de la debida adoración, celebración de la Misa y del escaso celo por revestir del esplendor que se merece el sacramento. La Eucaristía no puede reducirse a mero alimento de la solidaridad humana. Su único fundamento está en la entrega de Jesús que se da realmente como «Pan bajado del cielo».

La riqueza incomparable de la Eucaristía exige las debidas disposiciones, y la más importante de ellas, el no tener la conciencia gravada por pecado mortal (can. 916). Declara como muy grave, aunque mucho más rara, la pretensión de celebrar la Eucaristía sin ministro ordenado, aduciendo la eficacia del sacerdocio común de los fieles. Manifiesta que hay que respetar las normas referentes al ministro, lugares, utensilio y los libros litúrgicos, la exclusividad de las lecturas.

La Santa Misa no debe rebajarse al nivel de una celebración puramente humana, en la que se exaltan las experiencias comunitarias; el hacerlo así, sería una verdadera profanación.

En cuanto al sacramento de la Unción de los Enfermos, nos dice que no debe retrasarse desmedidamente su administración. En raros casos se ha dado el abuso de unciones con óleo por parte de laicos, con supuestos carismas curativos. Tales prácticas se prestan a confusión.

Respecto al sacramento del Orden, indica que la función primordial de evangelizar compete al sacerdote, el cual no esregonero de doctrinas humanas y que su misión también abarca el servicio del culto, administración de los sacramentos y dirección de la comunidad. Señala la superación de algunas teorías, que desvirtuaban el carácter del sacerdocio ministerial al transferir a la comunidad las potestades sagradas y remarca

que el sacerdocio no puede desfigurarse hasta concebirlo como un empleo o dedicación temporal.

Finalmente, se detiene en el sacramento del Matrimonio. Teniendo como fuente de su relación la *Familiaris Consortio*, explana su doctrina y nos dice que las disposiciones canónicas están para lograrla. Denuncia la mentalidad contra la institución matrimonial y contra las propiedades esenciales del mismo, terminando en el nefasto problema de considerar al hijo como un mal hasta justificar el crimen horrendo del aborto.

Urge una acción pastoral dirigida en dos direcciones. Por una parte, lograr que las leyes de los Estados respeten la unidad y la indisolubilidad del matrimonio. Por otra, ayudar a las personas que viven en situaciones irregulares, quienes ni pueden ni deben acercarse a los sacramentos hasta no corregir su conducta.

Dentro de esta temática existen comunicaciones centradas, especialmente, en el matrimonio, bien a nivel informativo, v.g. *Los directorios de pastoral prematrimonial de las diócesis españolas*, por el profesor Arnar de la Universidad de Salamanca; bien, a nivel de reflexión: *Problemas que subyacen en los que sin fe acceden al sacramento y actitudes pastorales en los Tribunales*, por el profesor P. Díaz Moreno, S.J., de la Universidad de Comillas. El profesor U. Navarrete, de la Universidad de la Gregoriana, nos expone *La tutela del matrimonio y de la familia en el Derecho Canónico*, y el Defensor del Vínculo del Supremo Tribunal de la Asignatura Apostólica nos habla de *La aplicación del can. 1.095 y la pastoral sacramental matrimonial*, teniendo como fondo los discursos del Santo Padre a la Rota, cuando pone sobreaviso a los Tribunales acerca de la intervención de los peritos en las causas matrimoniales (años, 1987 y 1988).

Dentro de este contexto merece atención particular la comunicación de Monseñor Z. Grocholeswki, Secretario del Supremo Tribunal de la Asignatura Apostólica, titulada *Cause matrimoniali e modus agendi dei tribunalis*.

En dicha comunicación, teniendo como fondo el último discurso del Santo Padre a la Rota (año 1993) se lamenta que muchas nulidades concedidas por los tribunales impiden la eficacia pastoral del matrimonio. Según él, las causas residen en la escasez de hombres preparados en lo canónico, además de carencia de una antropología cristiana y teológica, cuya carencia se extiende también a los peritos. Otro de los motivos, en la mentalidad que ha penetrado en los Tribunales, que por un falso humanismo se declaran nulos muchos matrimonios en contra de la verdad objetiva y de esa manera se relativiza la institución.

En razón del número de las causas, éstas se tramitan sin estudio alguno.

A nivel procesal, voluntaria violación de las normas procesales; no se tiene en cuenta la titulación que debe exigírsele a quien opera en este campo; escasa preparación del latín y desinterés para estudiar Derecho Canónico.

El resto de las comunicaciones hacen referencia a *La estructura sacramental de la Iglesia particular*, por el profesor E. Tejero, Universidad de Navarra; al *Pluralismo pastoral y criterios canónicos*, por el profesor L. Vela, Universidad de Comillas; a *La sede para oír confesiones en las normas y en la pastoral del Sacramento de la Penitencia*, por el Dr. A. Martínez (Paraguay); *La homilía a propósito de una reciente carta pastoral, en la que se dice que la homilía es competencia del sacerdote, en cuanto en ese momento habla in nomine Christi*, por el Dr. M. Miele, Universidad de Padova (Italia); *Catequesis y celebraciones sacramentales*, por el profesor J. Manzanares, de la Universidad de Salamanca

La última relación está a cargo de Monseseñor Tarcisio Bertone, S. D. B. de Vercelli, Italia: *Norma canonica e magisterio ecclesiastico*.

El relator, reafirmada la «centralidad canónica» y la «intrínseca juridicidad de la Palabra», y, al mismo tiempo, la función de la Iglesia, testimonio de la fe, ha planteado el tema como «reflexión de la verificación y del compromiso» a la luz del Código y de los documentos pontificios. Ha realzado que el diseño comprensivo del libro tercero del Código, que trata del magisterio eclesiástico, centraliza la normativa de la Palabra de Dios y fundamenta la función de enseñar en el principio de la corresponsabilidad, determinando de esta manera una amplia aplicación, dado que todos los fieles, cada uno a su modo, están llamados al servicio de la verdad.

Presentando un estudio comparado de los cánones de ámbos códigos, latino y oriental, referentes al magisterio, el relator ha señalado los elementos comunes y la diversidad, debida ésta precisamente a su reciente promulgación del Código Oriental. En particular, ha indicado que el Código de las Iglesias Orientales distingue los apartados concernientes a la evangelización de los pueblos (título XIV) de la normativa acerca del magisterio eclesiástico (título XV); que contiene novedades significativas con respecto al Código latino: el can. 601 invita a las Iglesias y sus Pastores a responder adecuadamente a los interrogantes sobre el sentido de la vida y sus problemas, a la luz del Evangelio; el can. 602 urge la promoción de las ciencias humanas; el can. 603 augura la inspiración de la cultura y de las artes a la fe; el can. 606 perfila un estatuto jurídico del teólogo.

Yendo al examen del Código latino, haciendo alusión a la unidad de la fe, por una parte y, por otra, a la libertad investigadora del teólogo, ha señalado que es interesante la llamada a los Obispos diocesanos para que tutelen la integridad y unidad de la fe, reconociendo, contextualmente, la justa libertad de la profundización de la verdad (can. 386, par. 2), en sin-

tonía con lo expuesto en la Instr. *Donum veritatis* de la Congregación de la Fe, acerca de la vocación eclesial del teólogo.

Pasando a la catequesis, después de recorrer las fuentes conciliares y postconciliares de los cánones, se detiene en el Catecismo de la Iglesia Católica, definido por Juan Pablo II como «el texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica, en modo particular, para la elaboración de los catecismos locales». Afrontando el argumento de la educación humana en las escuelas y enseñanza de la religión, ha señalado los titulares del derecho-deber a la educación escolástica (los padres y la comunidad eclesial) y los sujetos que intervienen en la escuela y particularmente en la escuela católica (alumnos, padres, institutos religiosos, maestros y educadores) en un diálogo fructuoso entre ellos y en comunión con la Iglesia local, primera corresponsable de la misión evangelizadora, y, por tanto, de la misión educativa.

Acerca de las universidades católicas y universidades y facultades eclesiásticas, el relator señala tres puntos de la normativa referentes a la centralidad de las Facultades de Teología, a la elección del profesorado, a la naturaleza y al vínculo del «mandato» de la autoridad eclesiástica (cann. 810- 812), a la luz de las Constituciones Apostólicas *Sapientia christiana* (1979) y *Ex corde Ecclesiae* (1990).

Respecto a los medios de comunicación en el campo de la docencia, subrayando el interés nuevo y preponderante que han asumido en nuestro tiempo, y la ayuda que puede prestar a la evangelización, indica los peligros que comportan y la urgencia de una idónea formación.

Como conclusión, hace referencia al valor de la Profesión de Fe y del Juramento de fidelidad, exigidos a quienes asumen los oficios eclesiásticos (24 de abril, 1993).

Las comunicaciones subsiguientes han intentado ampliar la exposición del ponente, tocando puntos como *El Mandato para la enseñanza*, por C.J. Errázuriz, Decano de la Facultad de Derecho Canónico del Ateneo Romano de la Santa Cruz; *Ecumenismo*, por el P. V.I. Papez, O.F.M., Decano de la Facultad de Derecho Canónico del Ateneo Antonianum; *Los medios de comunicación social y la función docente*, por el profesor V. De Paolis, C.S., Universidad Gregoriana, *Las Asambleas dominicales sin sacerdote*, por el Decano de la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París, P. J.P.Durand; *Magisterio- Obediencia*, por el P. A. Arza, profesor de la Universidad de Deusto, quien ha hecho remarcar que el término «obediencia» no puede entrar en los parámetros impositivos, por lo que pide una clarificación del término que aparece en el can. 212; *Perfectibilidad y seguridad de la norma canónica*, por el profesor J. Llobell del Ateneo Romano de la Sta. Cruz; *The Church's Teaching-mission: Some Aspects of the Normative Role of the Diocesan Bishop*,



por el profesor T. Green de la Universidad Católica de América, Washington.

Dentro de las sesiones del Simposio el Presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos tuvo a bien entregar a los congresistas, como complemento de la prelucción, un informe referente al ámbito facultativo del Consejo y de su actividad.

Según el texto preparado por el órgano organizativo (el Simposio) parece poder afirmarse que la única fuente autoritativa de la interpretación auténtica es el *Legislator et Consilium unum idemque effidunt interpretationis authenticae subiectum*, a tenor de lo dispuesto en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 155, por lo que su competencia se extiende a ambos Códigos.

No se trata de una competencia en el ámbito de lo judicial, sino de emitir un juicio, dentro de la función interpretativa, de la conformidad de una ley particular con la ley universal, de una norma inferior con la del Legislador supremo.

Otra función de la competencia del Consejo reside en la ayuda técnico-jurídica a los Dicasterios Romanos, colaborando con las Congregaciones, a fin que los decretos generales ejecutorios e instrucciones, que deben emanar, sean conformes a las normas del derecho vigente y redactados en la debida forma jurídica (art. 156 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*) o, en concreto, colaborando con las Congregaciones para los Obispos y para la Evangelización de los Pueblos en el examen del aspecto jurídico de los decretos generales de los órganos episcopales, como se establece en el art. 157 de dicha Constitución, sin olvidar el art. 18 de dicha Constitución. Además, sirve de ayuda al Papa, cuando pide directamente su colaboración en la elaboración de nuevas normas jurídicas o desea su parecer.

Uno de los mayores trabajos del Consejo se centra en la *recognitio* de los decretos generales de las Conferencias episcopales o de los concilios particulares. El Consejo da su parecer jurídico a las Congregaciones de los Obispos y Evangelización de los pueblos, que lo manifiesta bajo el dúplice fértil de la congruencia de dichos decretos con las normas universales y de corrección terminológica. Hace recordar que tales decretos no pueden ser promulgados sin previamente reconocidos por la Santa Sede, cuya *recognitio* no es una pura formalidad, sino *actus potestatis regiminis, absolute necessarius*.

## Clausura

Con la audiencia del Santo Padre se concluía en el Aula del Sínodo el Simposio Internacional.

Mas antes de la audiencia, la Presidencia del Simposio propone a la Asamblea unas conclusiones a votación, exceptuando de la misma los puntos de vista científicos.

El número de las conclusiones se reduce a doce:

1. Se reconoce la necesidad de hacer entender a los fieles que la norma canónica forma parte del patrimonio de la Iglesia. Que la norma canónica crea el ambiente favorable para vivir la caridad, en cuanto, en previsión de las posibles arbitrariedades, garantiza la justicia, tutelando los derechos y determinando los deberes, de forma que la persona pueda vivir en la Iglesia su vocación salvadora.
2. El derecho eclesial está al servicio del crecimiento de la comunión eclesial cuando se enseña debidamente y se tutela y se aplica por los Pastores; esto favorece concretamente la *communio* en la vida y en la misión de la Iglesia. Mediante la experiencia de la comunión eclesial cada fiel es ayudado a conseguir la comunión con Dios.
3. Las leyes canónicas, precisamente porque son leyes de la Iglesia, tienen su raíz en el Evangelio, por lo que van comprendidas y aplicadas con plena fidelidad a la verdad revelada, como es propuesta por el Magisterio.
4. Las normas canónicas relativas a los Sacramentos cuya finalidad es tutelar el derecho de los fieles en orden a su salvación, deben conferirse según su naturaleza y finalidad, queridos por Cristo. Por ello, se exige un mayor empeño en la observancia de las normas, a todos los niveles de la vida de la Iglesia.
5. Para un desarrollo armónico de la vida eclesial, como comunión jerárquica, es necesario el reconocimiento de la diversa naturaleza del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial, por tanto, es necesario respetar la diversidad funcional, establecida también en las normas canónicas, entre los sagrados ministros y los fieles laicos, evitando sea la «clericalización» de los laicos que la «secularización» de los clérigos. Así también, los Institutos de vida consagrada y otras formas de profesión de los consejos evangélicos, en el respeto de las disposiciones canónicas, se integran en la vida orgánica de la Iglesia, en fidelidad al Espíritu que ha suscitado la variedad de los carismas, para la edificación de la única Iglesia.
6. Los Pastores están revestidos de la triple potestad de Cristo, de enseñar, santificar y gobernar, y la deben ejercer con plena fidelidad a las normas canónicas y de modo eficaz. En el cumpli-

- miento de este deber-derecho hacia el Pueblo de Dios confiado a su cuidado, como signo de la comunión eclesial, tengan en verdadera consideración los varios órganos participativos previstos por el derecho y se animen a hacerse ayudar por ellos.
7. Las Conferencias Episcopales, manifestación de la comunión en el ministerio episcopal, deben ser estimadas como ayuda a cada Obispo para una eficaz cura pastoral de la porción del Pueblo de Dios a ellos confiada.
  8. Para un buen funcionamiento de los Tribunales eclesiásticos, para una recta administración de la justicia, se debe contar con un personal específicamente preparado e idóneo. Por otra parte, la actividad judicial se integra en la pastoral matrimonial con una contribución benéfica sólo si se desarrolla con pericia, con espíritu sacerdotal, y al servicio de la verdad objetiva, considerada a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia.
  9. En los Seminarios y Facultades eclesiásticas, como en la formación permanente del clero, el Derecho Canónico se enseñe con programas orgánicos y completos, de forma tal que las normas, rectamente interpretadas, sean apreciadas como medio eficaz de acción pastoral, en la fidelidad a Cristo y a su Iglesia.
  10. Una adecuada y más razonable distribución geográfica de las Facultades de Derecho Canónico, creando otras, si es necesario, favorecerá la promoción de los estudios del derecho eclesial en todos los continentes.
  11. En relación con el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, el Simposio augura que llegue a ser operativa la llamada del Santo Padre a la Iglesia de enriquecerse en la ciencia y cultura, en la acción pastoral y ecuménica con estudios comparados de ambos Códigos, y en la formación sacerdotal en los seminarios, y, en las reuniones.
  12. Todos los fieles, de modo particular, aquellos que tienen responsabilidad social y política, deben comprometerse en conseguir que las leyes civiles respeten el derecho natural, la libertad religiosa, otros derechos fundamentales de la persona humana y la autoridad del ordenamiento de la Iglesia (*O.R.* 25 de abril, 1993, 5).

Oídas estas conclusiones, la Asamblea, quizá ante la premura del tiempo motivada por el ingreso del Santo Padre en la Sala, no pudo detenerse a examen y votación de cada conclusión. El Presidente rogó un signo manifestativo de su aprobación global, a cuyo ruego la Asamblea reaccionó con aplausos.

Personado el Santo Padre en la Sala del Sínodo, el Presidente del Simposio, dirigiéndose al Santo Padre, evoca la evolución de la vida y los problemas nuevos que surgen y manifiesta que la Iglesia hoy está toda ella promovida a poner las premisas y crear las condiciones más favorables a una Evangelización del futuro. A la luz de esta disposición emprendida por el Vaticano debe entenderse el Código de Derecho Canónico que pone al centro de toda su normativa al hombre, llegado a ser persona en la Iglesia con el Bautismo y hecho partícipe del oficio sacerdotal, profético y regio de Cristo (cann. 96 y 204, par. 1), a ejercerlo en comunión con todos los que componen la Iglesia, bajo la autoridad de sus guías con su Cabeza el Papa.

Este *corpus iuris* que lleva en su íntima estructura ínsitos los preceptos del derecho natural tiene por la misma Iglesia, a la que sirve, la fuerza intrínseca de ayudar eficazmente la misión evangelizadora y apostólica de la entera *societas fidelium*.

Desde esta perspectiva, con la mirada a toda la Iglesia, se ha movido este Simposio, al que han contribuido científica y pastoralmente, docentes y Obispos de diversos continentes, con la participación atenta y activa de la Asamblea.

## Alocución del Santo Padre

He aquí los puntos más reseñables:

1. No se ha querido (se refiere al Simposio) un acto meramente académico, ni se ha buscado prestigiosas firmas que diesen lustro, incluso a la Sede Apostólica. El Simposio, desde el primer momento de su proposición (se refiere a su celebración), se ha empeñado en aglutinar los elementos portantes y las estructuras esenciales del Código en continuidad con la tradición legislativa de la Iglesia, por cuanto concierne, sobre todo, su eclesiología. De ahí, los temas tratados.

2. Manifiesta su satisfacción por haber dejado espacio al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, que responde a las esperanzas de que la Iglesia respire con dos pulmones. Dicho Código, juntamente con el Código *Iuris Canonici* y la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* componen el único *Corpus iuris Canonici* de la Iglesia universal.

3. El Simposio, a su finalidad científica ha unido el fin pastoral, como se revela en los temas y en sus Relatores, entre los que encontramos Obispos diocesanos.

Comparto el deseo de un estudio más difuso y cuidadoso del nuevo Código de Derecho Canónico que implique no sólo a los centros académicos y a los operadores del derecho, sino que venga a ser empeño con-

creto de toda la comunidad eclesial. Las comunidades se pregunten, sobre todo, sobre la aplicación y observancia de las normas que el Código ha sancionado para la actuación de las decisiones y normas del Concilio Ecuménico del Vaticano II. Y vean y examinen sobre la incidencia del nuevo Código en su vida y misión que despliegan en la Iglesia correspondida al desarrollo y tentativas del mismo Concilio.

Vuestro Simposio habrá contribuido así a crecer la estima y confianza en el Código, como instrumento que bien corresponde a la naturaleza de la Iglesia.

4. Recordando que en el Código de hecho se reflejan y se asumen la estructura y forma jurídica y las diáfanas enseñanzas conciliares sobre la Iglesia, como pueblo de Dios que vive y actúa en la comunión orgánica —dice el Santo Padre—, vosotros (el Simposio) habeis iluminado la exigencia, aún más, la necesidad de una *communio disciplinae* que sostenga la vida y la misión de la Iglesia, subrayando cuanto sea esencial a la estructura carismática que a la institucional, la actuación conjunta en aras a la consecución de aquella *salus* que encuentran razón de ser todas las realidades, sean teológicas y litúrgicas, sean pastorales y jurídicas de la Iglesia.

El Santo Padre nos dice que el Derecho Canónico se revela de esta manera conexo con la esencia misma de la Iglesia; forma cuerpo con ella para el recto ejercicio del *munus pastorale* en su tríplice acepción del *munus docendi, sanctificandi, regendi*. En la Iglesia de Cristo —nos ha repetido el Concilio— junto al aspecto espiritual y eterno, existe el visible y externo.

5. El obsequio al ordenamiento canónico, expresado en su observancia contribuye al crecimiento de la comunión eclesial, que se adquiere de hecho cuando los bautizados están unidos con Cristo «mediante los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesial» (LG. 14b; can. 205).

6. Concebido, estructurado, interpretado y aplicado de esta forma, el Derecho Canónico, además de favorecer a la Iglesia en el cumplimiento de su misión, adquiere una dimensión de ejemplaridad para las sociedades civiles, impulsándolas a considerar el poder y sus ordenamientos como un servicio a la comunidad, en el supremo interés de la persona humana. Como al centro del ordenamiento canónico está el hombre redimido por Cristo llegado a ser con el Bautismo persona «con los derechos-deberes que le son propios, según su condición (can. 96), así las sociedades están invitadas a ejemplo de la Iglesia, a poner la persona humana al centro de sus ordenamientos, jamás sustrayéndose a los postulados del derecho natural, para no caer en los peligros de la arbitrariedad y de las falsas ideologías (O.R, 25 de abril de 1993, 4).

## Reflexiones

Al lector de esta memoria no le supondrá dificultad ver que el tratado central del Simposio ha sido el libro II del Código de Derecho Canónico, poniendo como premisa la eclesiología del Vaticano II en su Constitución dogmática *Lumen gentium*.

Describiría como «apéndices» los temas referentes al ministerio, a la pastoral sacramental y al magisterio.

Dentro de esta estructura orgánica, encontramos la relación del P. Zuzek, S.J., que expone magistralmente el Código de las Iglesias Orientales desde su estado embrionario hasta su promulgación.

Como se observará el libro VI y el libro VII entran de refilón en las comunicaciones del profesor Coppola, de Monseñor Daneels y de Monseñor Grocholewski, quienes tienen a bien denunciar violaciones procesales, que, según ellos, se dan en los Tribunales inferiores.

Quizá esta precariedad obedezca a lo declarado por el mismo Monseñor Fagiolo: *No gia per mancanza di problemi che ne derivano o ne possono derivare quanto per una certa disaffezione —almeno pare—, alle problematiche penali e, ancor piu, a quelle procedurali, che sembrano quasi generare, a volte, fastidio...* (Prolusione del Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi).

¿El objetivo trazado por la Presidencia del Simposio se ha conseguido?

Recordemos que en la mente de los organizadores se trataba de valorar científicamente el Código de 1983 y su incidencia en los diversos ámbitos del saber, además, de su valoración pastoral.

Vemos que como preámbulo introductorio en la mente de la Presidencia se deseaba zanjar la dicotomía Ley-Evanglio.

Creemos que en el auditorio no se cuestionaba la dicotomía Ley-Evanglio. Todos damos por hecho que un Derecho Canónico que no conduzca al amor no tiene razón de existir.

Damos por aceptado, por consiguiente, que el Derecho Canónico debe estar al servicio de la comunión eclesial (Cfr. Monseñor Rouco Varela) en sintonía con su estructura Trinitaria, plasmada en la doctrina conciliar.

Por ello, existe unanimidad también, al menos así se refleja en la amplia literatura canónica, que la *communio* debe ser el principio formal y fin del Derecho Canónico.

Estamos de acuerdo con Monseñor Rouco Varela que «sin derecho canónico no existiría de hecho comunión eclesial», pues no debemos olvidar que en la Iglesia de Cristo conjuntamente se da lo espiritual (invisible) y lo externo (visible) (alocución de Juan Pablo II, basándose, cree-

mos, en la *Lumen gentium*, n. 8). No obstante, hubiésemos deseado distinguir la normativa constitucional y su envoltura sociológico-pastoral, cuya disensión, no creemos que implique negar la comunión eclesial.

Es cierto que el Código debe ser globalmente interpretado (Monseñor Fagiolo), máxime si lo consideramos como *ordinatio fidei* (Monseñor Corecco), pero también es cierto, como en el ámbito de las verdades de la fe, que su «densidad» no puede ser idéntica en todas y cada una de sus normas por su origen, contenido y fin.

Como se observará, las ponencias explanan las normas que intentan reflejar la *communio* en las estructuras de la Iglesia a nivel universal y particular (Lib. II del Código).

Comprobamos que la valoración científica crítica que se pretendía es bastante parca.

Monseñor Pieronek es quien manifiesta que en el Código no se desarrolla suficientemente la importancia de la Eucaristía y que los mismos conceptos de diócesis y Obispo diocesano son imprecisos en relación al concepto de la Iglesia particular. Resaltamos el principio de la inmanencia recíproca, como superación de la tensión dialéctica de la prevalencia del derecho universal sobre el derecho particular (Monseñor Corecco), pero, como el mismo ponente indica, el Código tiende a dar prevalencia al derecho universal, dejando al derecho particular pequeñas aperturas, cuantitativa y cualitativamente, en el orden operativo. Como confirmación de las palabras de Monseñor Corecco, tenemos la información de Monseñor Fagiolo a la Asamblea referente al ámbito y actividad del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos. En el susodicho informe se nos dice que la *recognitio* (se refiere a los decretos de las Conferencias Episcopales y de los Concilios particulares) no es una mera formalidad, sino *actus potestatis regiminis, absolute necessarius*.

Si la *recognitio* es una condición *sine qua non* para que los decretos emanados de dichos institutos jurídicos tengan fuerza de ley, nos preguntamos ¿no quedan difuminadas las competencias de la Iglesia particular?

Este interrogante, a nuestro parecer, no se ha planteado expresamente en la ponencia de Monseñor Corecco.

Sentimos, también, que el *sensus fidei* de las comunidades cristianas se refleje sólo en el Consejo Pastoral Diocesano y en el Sínodo Diocesano en su primera fase de preparación (Monseñor Pieronek).

Dentro de esta temática merece atención lo que dice el profesor Carrós en su comunicación con respecto a la libertad del fiel. Según él, hay disposiciones que en lugar de respetarla, la controlan. En este terreno se mueve Monseñor Le Tourneau, suplicando una ley fundamental, un verdadero derecho administrativo y una efectiva protección de los dere-

chos del fiel. A esta súplica se adhiere en su comunicación la Dra. I. Zuanazzi de la Universidad de Turín.

Nos sorprendemos del sabor «clerical» de la ponencia de Monseñor Fulda, quejándose del excesivo espacio dejado a los laicos en la pastoral, por lo que demanda una clarificación de las funciones específicas del sacerdocio ministerial con las del sacerdocio común. ¿Dónde están —preguntamos— la Constitución Apostólica *Pastores dabo vobis* y la Encíclica *Christifideles laici*?

Mayor es aún nuestra sorpresa, leyendo la ponencia de Monseñor Larea Holguín, que respira toda ella de juridismo, haciéndonos recordar las palabras acusadoras de Monseñor De Smed en la primera sesión del Concilio Vaticano II, 1.12.1962.

Damos por hecho que en su diócesis existan tales abusos en la celebración y administración de los sacramentos. Lo que no compartimos es, con todos nuestros respetos, la teología sacramental que sustenta, así como la eclesiología que subyace en su exposición.

En cuanto a la relación de Monseñor Bertone, *Norma canónica y magisterio*, vemos que se limita a los documentos pontificios y a la Instr. *Donum veritatis* de la Sagrada Congregación de la Fe. Nos hubiera complacido una mayor amplitud referente al magisterio y a la labor investigadora de los teólogos, indicando la ósmosis en la comunión eclesial.

La ponencia del P. Zuzek es digna de los máximos elogios. Nos abrió un mundo nuevo, haciéndonos probar nuestra ignorancia, en la que afirmábamos la superioridad de la Iglesia latina, y la necesidad del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, formando ambos Códigos el *Corpus Iuris Canonici*.

¿Existe crisis del Derecho Canónico?

Este fue el interrogante que abría las sesiones del Simposio (Monseñor Herranz).

No negamos que el canonista actual es consciente que el Derecho Canónico tiene su fundamento en la eclesiología conciliar, lo que ha impulsado a un auténtico *aggiornamento*.

Mas este impulso a nivel académico no lo vemos realizado a nivel fáctico. En nuestro entorno el Derecho Canónico carece de esa identidad que abra las puertas de la mente y de la recepción fáctica.

Nos complace que desde la misma Presidencia del Simposio se reconozca una crisis, al menos, en el orden operativo.

No compartimos, con todos nuestros respetos, encasillar dicha crisis en el empobrecimiento ético y en la debilidad de la racionalidad de las legislaciones civiles.

Es verdad que los aires que respiramos en nuestra sociedad penetran en la Iglesia. De ahí, que se suspire por cierta democratización a todos



los niveles. Por ello, a nivel de base (he aquí una de las razones a mi juicio) se tiene la sensación de que una Ley, que viene directamente de las alturas, sin participación en alguna fase de su elaboración, no responde a las necesidades de la comunidad cristiana.

Por otra parte, ponemos en entredicho que la infravaloración de la dimensión pastoral del Derecho se deba al deficiente ejercicio del *munus regiminis*. No negamos que no existan tales deficiencias, v.g., el profesor Gómez-Iglesias en su comunicado acusa a los pastores de considerar su diócesis como patrimonio personal o de falta de autoridad; pero creemos que el trasfondo de esta crisis aún se encuentra en los residuos preconci- liares en el ámbito clerical.

En cuanto a las conclusiones propuestas por la Presidencia, opinamos que es un programa de principios, recogiendo algunos puntos que hacen referencia a la crisis reconocida, a las confusiones y abusos reseñados por algunos ponentes.

Nos parece acertada la sugerencia de introducir el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales en los seminarios y centros de formación.

Terminamos estas reflexiones, adhiriéndonos a los deseos del Santo Padre en su alocución.

Se haga realidad que el *Corpus Iuris Canonici* sea auténtico instrumento de la misión evangelizadora de la *societas fidelium*.



# Estudios de Deusto



Universidad de  
Deusto

