

Símbolos políticos y transiciones políticas¹

Political symbols and political transitions

Miguel Herrero de Miñón

Consejo de Estado

miguel.herrerominon@consejo-estado.es

Resumen

Política, Derecho y Psicología son campos que confluyen en la dimensión de lo simbólico. Este texto encuentra el sostén en los tres campos para desarrollar un análisis de los símbolos políticos y las transiciones. El recorrido del análisis discurre a través de tres etapas. En la primera se expone sucintamente el concepto de transición y su significado. En la segunda se examina con detalle la noción de símbolo para, a partir del análisis de su definición, dilucidar aquellos aspectos que permiten comprenderlo, caracterizarlo y dar cuenta de sus funciones; prestando una particular atención al concepto de símbolo político. Por último, partiendo de la experiencia del autor, como testigo presencial o como protagonista, se distinguen tres pautas de funcionamiento de los símbolos en los procesos de transición política: los símbolos de cambio, los símbolos de reconocimiento y los símbolos de acompañamiento.

Palabras clave: Transición; Símbolo; Símbolo político; Afectividad; Historicidad; Intersubjetividad; Temporalidad; Integración política.

Abstract

Politics, Law and Psychology are fields that come together in the symbolic. This text takes evidence from those three areas to develop an analysis of political symbols and political transitions. The development of the analysis goes through three stages. The first succinctly describes the concept of transition and its meaning. The second closely examines the notion of the symbol, in terms of its definition, to explain aspects that allow us to understand it, characterise it and make its functions clear. Finally, from the author's experience as a witness and as an actor, I suggest three ways of understanding symbols in the processes of political transition: as symbols of change, as symbols of acknowledgment, and as symbols of support.

Keywords: Transition; Symbol; Political symbol; Historicity; Affectivity; Intersubjectivity; Temporality; Political integration.

Derecho y Política son dos campos teóricos y prácticos cuyo objeto, como es sabido, son las relaciones sociales. Sin embargo, para alcanzar una mayor inteligibilidad de ambos campos, prestar una especial atención a la Psicología, resulta particularmente pertinente. En efecto, la Psicología es

¹ Este texto corresponde a la Conferencia principal dictada en el acto de inauguración del XXIX Scientific Meeting de la International Society of Political Psychology celebrado en Barcelona del 12-15 de julio de 2006.

un instrumento esencial a la hora de comprender, soportar y utilizar, ya instituciones jurídicas, ya relaciones de poder, montadas ambas, a mi juicio, sobre mecanismos eminentemente afectivos.

Los símbolos han constituido, sin lugar a dudas, una de las categorías que la Psicología ha analizado con particular atención. Por ello, no resultará insólito para el discurso de la Psicología tomar como objeto de análisis aquello en el que confluyen los símbolos con la Política y el Derecho.

Abordar el análisis sobre símbolos políticos y transiciones políticas hace aconsejable organizar reflexión examinando cada uno de los términos por separado para, a continuación, examinar su interrelación. Por ello, en primer lugar expongo, muy brevemente, qué entiendo por transición. A continuación desarrollo con cierto pormenor el concepto de símbolo y, más en concreto, de símbolo político. Por último, explico cómo he visto funcionar estos símbolos en los procesos de transición política, ciñéndome, en lo posible, a aquellos de los que he sido testigo presencial, cuando no protagonista.

Los procesos de transición: aproximación a un concepto

Transiciones ha habido siempre porque el cambio es consustancial a la historia. No en balde, apenas superada la Revolución Francesa (primer y decisivo hito en la transición a la modernidad política), los doctrinarios, inspirándose en los autores clásicos que tan bien conocían, disertaron sobre las formas opuestas de cambio: la evolución, que propugnaban, y la revolución, que rechazaban.

Con todo, lo que aquí y ahora entendemos por transición se refiere a fenómenos más recientes sobre los que se ha escrito mucho en los últimos años. Primero, fue la descolonización la que suscitó el interés por los procesos de modernización política de sociedades tradicionales (baste, por ejemplo, con señalar los nombres señeros y las obras un tanto crípticas de Gabriel Almond y James Coleman, 1960). Después, la democratización de regímenes dictatoriales de Iberoamérica y Europa Meridional dio lugar a una eclosión de estudios (comparados o centrados en un solo país), iniciados por Juan José Linz y Alfred Stepan (1996). Por último, la disolución del Imperio Soviético abrió paso a unos procesos de transición aún inacabados. Todo ello proyecta su sombra sobre la situación de numerosos países asiáticos, africanos y también iberoamericanos, donde los antiguos sistemas políticos (ya autóctonos pero arcaicos, ya directamente importados de occidente) no parecen responder a las necesidades de sociedades avocadas a la modernización y respecto de las cuales sería tan ingenuo como frecuente propugnar la simple extensión de las fórmulas políticas y económicas vigentes en Europa Occidental o los Estados Unidos.

A la luz de tan variadas experiencias históricas, podemos entender por transición el tránsito acelerado de la alienación a la recuperación de la identidad; de una legitimidad a otra; de una sociedad tradicional a una sociedad moderna; lo cual supone, a su vez, sustituir el autoritarismo por la democracia, el principio jerárquico por el igualitario, la confesionalidad por la laicidad.

Estos tres procesos pueden y suelen coincidir, al menos en parte. Sin embargo, ni esto ocurre siempre ni es inconveniente para distinguir una tipología útil a la hora de comprender el fenómeno.

El primero es el proceso descrito por Rupert Emerson (1960) en un libro formidable que debería rescribirse a la luz de la disolución de la Unión Soviética y la transformación de sus satélites: *From Empire to Nation*. Los pueblos adquieren o recuperan o, incluso, simulan recuperar una conciencia de sí mismos como cuerpos políticos que aspiran a autodefinirse, autodelimitarse y autogobernarse. Esto

es, adquieren conciencia nacional a partir de una situación de alienación, mayor o menor, según los casos, de la propia identidad en una identidad diferente, sea el Imperio Británico, sean “*nos ancêtres les Gaullois*” sea la solidaridad proletaria, según miremos los casos de la India, del Senegal o de las Repúblicas soviéticas y aún populares.

La adquisición de la conciencia nacional y la recuperación de sus signos de identidad constituye la más importante de las transiciones de nuestro tiempo y, a mi juicio, raíz de las demás, dados sus efectos democratizadores. Una transición que ocurre en las mentes antes que en la geografía, poniendo de manifiesto el carácter eminentemente simbólico de los mapas.

El segundo tipo de transición supone la emergencia de una legitimación del poder político y de los valores a ella inherentes, hasta entonces desconocida o, al menos, no explícita. La sustitución, utilizando las categorías de Max Weber, de una legitimación “*tradicional*” por otra “*racional-democrática*”.

Por último, el tercer supuesto, es el que abarca procesos más complejos, porque compleja es la propia noción de modernidad que, sintéticamente, me limito a definir con Edward Shils (1960a,b) con los calificativos de igualitaria, dinámica, laica, democrática y científica.

Es esencial destacar que la distinción tipológica, útil a efectos analíticos, no debe ocultar la intersección de todos estos procesos. La conciencia nacional (al menos en la descolonización) ha sido fruto de la modernización y, a la vez, acicate de la misma. El nacionalismo es modernizador, laico e igualitario y es claro que todo ello supone un cambio de legitimidades. Pero no es menos claro que ingredientes irracionales son un importantísimo factor de identificación y que la autoafirmación nacional no va siempre acompañada de procesos democratizadores.

Los procesos de transición, así concebidos, son inevitables en nuestro mundo, por razones económicas, políticas y éticas de todo tipo, aunque no son unidimensionales ni irreversibles. Nadie está dispuesto a aceptar la intangibilidad de una sociedad cerrada y quien lo estuviera y así propugnara, con manifiesta violación del viejo *ius communicationis*, sería condenado desde una perspectiva ética, puesto que la defensa de la diversidad cultural no puede confundirse con la preservación museística de formas arcaicas de vida a las que se negara la posibilidad de evolución. Y es claro que la transición política tiene consecuencias jurídicas. Siempre, porque se trata de sustituir unas normas fundamentales por otras y, en algún caso, como fue el español, porque el mismo proceso de transición se articuló sobre el escrupuloso cumplimiento de las cláusulas de revisión legislativa y constitucional del propio régimen que se pretendía superar.

Pero estas inevitables transiciones no son unívocas, ni fáciles, ni gratuitas, ni siquiera siempre, pacíficas y los intereses enfrentados son muchos, los valores en juego no siempre conjugables ni siquiera lógicamente jerarquizables. Las transiciones muestran el carácter asimétrico de los bienes deseables, que Isaiah Berlin pusiera de manifiesto con tanta lucidez.

Análisis del símbolo y funciones del símbolo político

El concepto de símbolo es problemático. La más elaborada *Filosofía de las Formas Simbólicas* (Cassirer, 1924-1925) ha concebido los símbolos de manera tan amplia que comprende la cultura en su conjunto, comenzando por el lenguaje y confunde bajo un mismo concepto los meros signos convencionales que nos sirven para indicar un sentido y aquellos otros que, al decir de Johann

Wolfgang Goethe, transmutan "el fenómeno en idea y la idea en una imagen, más de suerte que la idea sigue siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible y, aún expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable". Efectivamente, quien no perciba la diferencia ente una bandera en la batalla y una señal de tráfico en la carretera, poco entenderá lo que son las formas simbólicas. Paul Tillich, (1959: 44) haciéndose eco de una vieja polémica teológica entre Martin Lutero y Huldrych Zwinglio concretó la diferencia en estos términos: ambos, signo y símbolo son intencionales, remiten a algo distinto de ellos mismos, pero el símbolo participa en aquello a lo que remite; el signo no.

En este sentido, conviene distinguir para comprender. Incluso reconociendo que el hombre es un animal simbólico, parece oportuno entender por símbolo *strictu sensu* la aprensión afectiva de un objeto que da colectivamente sentido a una situación límite. Para desentrañar el sentido de esta definición es pertinente detenerse en el análisis de cinco aspectos.

Primero, el símbolo se opone, tanto al concepto (aprensión intelectual de un objeto) como al fetiche (cuyas cargas afectivas, por intensas que sean, no remiten a nada). No tienen un sentido trascendente sino que se pierden en un imaginario reiterativo.

Segundo, referido a qué objeto son aprendidos afectivamente. Los afectos pueden cargar los objetos más diversos, materiales o ideales, naturales o culturales (un río o una palabra, un equipo deportivo lo mismo que una fecha -sea dolorosa o gozosa). Sin embargo, el símbolo no es arbitrario, sino que pende de lo que Gaston Bachelard denominó la "solicitud semántica de la materia". Ya se busquen los símbolos primarios, ya se niegue toda capacidad simbólica más allá de un valor de posición, como es propio de la Antropología Estructural, es preciso reconocer que el símbolo está ligado a la psicología de lo imaginario. Para expresarlo con una bella frase que glosa la metáfora famosa con que Kant concluye su segunda *Crítica*, si la altura evoca la elevación del espíritu es que hay algo en común entre la ley moral y el cielo estrellado (Dufrenne, 1954: 290). Pero, como mostraré más adelante, la historicidad inherente al objeto simbólico, reelabora, carga y concreta este primer nivel significante.

Ahora bien, precisamente porque tiene por fuentes las experiencias confusas y elementales de los deseos humanos y las experiencias primarias de la naturaleza (aunque refractadas y elaboradas culturalmente, como la semántica cognitiva ha puesto de manifiesto), el símbolo se enraíza en la afectividad profunda y puede movilizar cargas emotivas de gran intensidad (Vergote, 1959: 214).

Tercero, y en esto consiste su especificidad, el símbolo da sentido a las situaciones límite que el hombre vive y donde emergen lo que el primer Heidegger consideró sus grandes existenciales: el *ser-ahí*, el *ser-con-los-otros* y el *ser-para-la-muerte*.

Tales situaciones sólo son vivibles si se les da sentido y es claro que el sentido sólo se obtiene con referencia a algo distinto, en relación de alteridad. Por eso, el orden de lo simbólico presupone y es presupuesto por la intersubjetividad. Una intersubjetividad ya "transAScendente", como es el caso de la simbología religiosa, ya "transDESCendente" (Wahl, 1944) que es el supuesto de la simbología política. Ambas dan sentido a las situaciones límite. Así, el símbolo político explica el *ser-con-los-otros* y como, tras la huella de Kant, señalara Sigmund Freud en sus *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, permite dar sentido al propio *ser-para-la-muerte*.

Cuarto, lo simbólico requiere un sujeto capaz de simbolizar, pero este sujeto no es nunca un solo individuo sino una sociedad histórica. Esto es, concreta, desplegada en el tiempo y con sus propias experiencias afectivas. Mientras el signo es la unidad cuya cara significante no se ha tomado de un

sistema simbólico ya constituido sino de un dominio no organizado y por eso el significante puede ser arbitrario, el símbolo parte de una tercera articulación. Es decir, de niveles semióticos ya significativos que cargan los términos de connotaciones semánticas (Sebag, 1964: 116). Fetichismo y gnosticismo coinciden en suprimir esta dimensión social e histórica de lo simbólico para reducirlo a lo individual y acróico. Por el contrario, el orden de lo simbólico se despliega al hilo de la historia colectiva en la que se inserta. Tiene una determinante dimensión temporal, en la que aquí no abundaremos, pero de la que es ineludible, cuando menos, destacar tres extremos.

En primer lugar, el proceso de enriquecimiento del símbolo, en cuya virtud puede transformar su significado, perdiendo unos e incorporando otros. Por eso los símbolos nacen y mueren y de ahí la falta de sentido de un lenguaje eminentemente simbólico cuando los términos en él utilizados han perdido, por una u otras circunstancias, su capacidad de evocación.

En segundo término, la eficacia del símbolo pende, en gran medida, de la oportunidad de su utilización. Los símbolos no son eternos sino que su temporalidad supone tanto su enriquecimiento como su erosión. El símbolo que no es oportunamente actuado puede marchitarse. Frente al dicho del vate, ni las Coronas ni las primaveras son eternas.

Por último, los símbolos no pueden substituirse ni inventarse arbitrariamente (Tillich, 1957: 43ss). La irrelevancia afectiva y consiguiente vaciedad simbólica de la emblemática de la Unión Europea es buen ejemplo de ello y otro tanto ocurre con la generalización de lo que por definición es singular. Así ha ocurrido en España con la proliferación de banderas autonómicas, que no tienen el mismo valor cuando son la expresión histórica de una identidad secular que cuando son diseños de ocasión.

Quinto, ¿Para qué sirven los símbolos a la altura de nuestro tiempo? Según una visión racionalista, se trataría de los residuos de una fase ya superada del pensamiento humano, en cuya historia lo simbólico sería antecedente, en ocasiones tachado de *irrealidad*, de lo conceptual o, a lo más, como un sistema paralelo de ordenación y comprensión de la realidad y no es otra la interpretación estructuralista de los símbolos como "*un sistema de pensamiento de lo concreto*" (Lévi-Strauss, 1962). Sin embargo, el símbolo cumple en nuestro tiempo tres funciones capitales de especial relieve en el campo político.

Primera, inaugurar y permitir el acceso a un orden distinto. De ahí que el símbolo sea, frecuentemente, calificado de *hierofánico* e, incluso, de *epifánico* (cuando se trata de símbolos eminentemente seculares) porque permite el acceso a una realidad espiritual o espiritualizada que supone una distinta forma de vida, imposible de alcanzar por otras vías. Y, precisamente, uno de los más claros supuestos de este orden de vida, diferente y superior, es, al decir de Aristóteles, el de la existencia política. Esto es, el de la integración en el cuerpo político.

Segunda, el símbolo es eminentemente *dinámico*. No se limita a comunicar algo sino que es capaz de movilizar. No sólo evoca sino que convoca. Su función no es sólo revelar algo sino convertir el conocimiento en acción. Y, es claro, que esta *dinamicidad* es muy patente en el símbolo político, porque su función primordial es la integración de la comunidad política y la integración es, por definición, actividad. Un tan intenso *vivir-con-los-otros* que es un *vivir-para-los-otros* hasta el extremo de llegar a *morir-por-los-otros*.

La *dinamicidad* del símbolo puede requerir *gestos simbólicos*, capaces de alcanzar gran eficacia y que exigen, de quién está por su posición encargado de realizarlos, una determinada disponibilidad y una cierta conducta, sin las cuales las virtualidades simbólicas se frustran e, incluso, desaparecen.

Por último, el símbolo *se despliega en un discurso que le supera* pero que, a su vez, no deja de fundamentarse en él como el edificio en el cimiento o la planta en la raíz. El símbolo tiende a ir más allá de sí mismo; su vocación es ser asumido en un discurso comunitario en el que el problema de lo verdadero y de lo falso y la consiguiente propia responsabilidad individual y colectiva pueda ser planteado en un pensamiento que explicita sus razones y sus juicios. Por eso el símbolo, dice Kant, da qué pensar.

En el campo de lo jurídico-político esta función del símbolo, mediador entre la imagen y el concepto, referencial como éste y vinculado a su poder de representación como aquélla, es capital y buen ejemplo de ello son los *regalia*, como expresión de la soberanía y de la misma personalidad del Estado (Schram, 1954-1956). La Corona de San Esteban, en la Hungría histórica y aún en la actual, es el caso más relevante pero no el único.

Pero en fases mucho más racionalizadas, la irrupción de las realidades existenciales que el símbolo revela engendra instituciones, porque las relaciones jurídicas se formalizan, rigidifican y jerarquizan al servicio de la realidad trascendente así evocada. Y estas instituciones conforman en su entorno órdenes concretos. Tal es el caso del juramento, acción eminentemente simbólica que vincula a un orden concreto que, por ejemplo, como es el caso de la defensa nacional, contempla la muerte. O de aquellos votos religiosos o familiares que pretenden comprometer una vida y a su despliegue generacional. En casos como estos, el derecho constitucional o el derecho administrativo militar o el derecho canónico o el civil cuya índole institucional subrayara Cicu, están al servicio de un elemento objetivo ajeno a los de la propia relación. Así, la vida militar excede a los derechos y deberes del soldado y la familia a sus miembros. Y por eso todas estas relaciones, explicadas sin referencia a lo que las trasciende, se empobrecen extraordinariamente e, incluso carecen de sentido. Así lo ha reconocido, en ocasiones, la más cualificada jurisprudencia. No obstante, ese exceso de significación que va más allá de los significantes (que son, respectivamente, en los casos citados, competencias, derechos y obligaciones) y remite a un orden distinto en el que se mueven los grandes existenciales (la entrega hasta la muerte al vivir colectivo o el amor estable y la procreación) es lo propio del orden simbólico. Son los símbolos los que inauguran las instituciones, pero éstas se organizan racionalmente y se expresan en categorías jurídicas cuyo más auténtico sentido es el de ser entrañables, porque comprender verdaderamente el ser de una cosa significa, al mismo tiempo, conocer su significación simbólica y el alcance de esta significación (Sedlmayr, 1953: 76).

Por eso, los factores personales, funcionales y materiales de integración política no son tales si prescinden de esa dimensión. No es la persona del Monarca, sino la Corona quien integra; no lo son los comunes derechos y deberes, sino los valores propios y singularizadores que evocan; y ni siquiera la funcionalidad de las instituciones, sino en cuanto expresan, más allá de esa funcionalidad, incluso competitiva y conflictiva, piénsese en una elecciones democráticas, el orden por comunión propio de la integración política. La misma Constitución normativa es tal, porque antes es instrumento y manifestación del proceso de integración política.

Pautas de funcionamiento de los símbolos en los procesos de transición política

En los apartados precedentes ha quedado de manifiesto que los símbolos son un factor de integración política y que la transición, tal como ha quedado definida, supone una alteración de la

integración política e incluso la substitución de unas formas de integración por otras ¿Cuáles son las pautas de funcionamiento de los símbolos en tales procesos? A mi juicio pueden distinguirse, al menos, tres: los símbolos de cambio, los símbolos de reconocimiento y los símbolos de acompañamiento.

Los símbolos de cambio

En virtud de la función que con ellos se pretende desempeñar, los símbolos de cambio pueden revestir una triple modalidad: el cambio, la continuidad o la reversión del propio cambio.

a) Los símbolos que desempeñan la función de cambio o de cesura son los que pretenden comunicar, con la forma de expresión simbólica antes expuesta, el corte o cesura con la situación anterior. En el mundo de lo jurídico no existe ningún símbolo de cesura más contundente que la denominada "*autoctonía constitucional*" (Herrero de Miñón, 1970) que consiste en la substitución, no de una constitución por otra, sino de un poder constituyente por otro.

b) Sin embargo, junto al cambio, aparece la necesidad de expresar la continuidad que al mismo subyace y así, la estatua del Zar Alejandro ante la Catedral de Sofía expresa, más allá de las transiciones, harto traumáticas y radicales (desde la Monarquía de Tirnovo a la República Popular y de ésta a la República democrática actual), la permanencia del esclavismo y la especial relación de Bulgaria con Rusia.

Con todo, cuando las transiciones son traumáticas e implican el rechazo del régimen sustituido, frecuentemente exigen la remoción de sus símbolos. De ello dan cuenta los actuales depósitos de estatuas en algunos países de Europa Central y Oriental tras la caída del Comunismo.

Por el contrario, cuando la transición consiste en la pacífica superación del régimen anterior, por diferentes que sean los valores fundamentales de uno y otro, es históricamente absurdo y políticamente erróneo eliminar unos símbolos cuya permanencia y convivencia con los del nuevo régimen expresa, mejor que nada, el carácter pacífico y concorde de la transición, dejando al tiempo, que nada, ni los rencores, deja sano, convertir los símbolos de lo superado en monumentos cuyo valor simbólico, si es que lo conservan, pasa de lo partidista a lo estético, de la reivindicación, incluso sectaria, a la contemplación en común del común pasado. La III República Francesa respeta las Águilas napoleónicas que pueblan París y sus alas no amenazan la Constitución de 1958.

c) Parejo error sería, si no mayor aún, el intento de expresar simbólicamente la revancha de un régimen anterior al que se ha sustituido, convirtiendo la transición pacífica y concorde en memoria de discordias, incluso sangrientas. Tal sería el caso de los símbolos de reversión del cambio, algo muy distinto de los de la recuperación del pasado integrador.

Los símbolos de reconocimiento

Los símbolos de reconocimiento expresan el punto de llegada. Sea ésta la nueva identidad, la nueva legitimidad, las pautas de una sociedad moderna, etc. Sería imposible hacer una relación exhaustiva de tales símbolos, porque la capacidad significativa de los objetos y los hechos es prácticamente infinita y sólo se actualiza en una determinada situación histórica y, por histórica, singular. El simbolizante por sí sólo, como la huella aislada, pisa cien senderos. Pero puede servir de orientación atender a la función integradora del propio reconocimiento.

Rudolf Smend (1928) distinguió tres principales tipos de factores de integración política: los simbólicos, los materiales y los funcionales. Respecto de los primeros, la experiencia universal nos

muestra algunos objetos simbólicos por excelencia, como es el caso de los emblemas y, en tal sentido, es evidente que el despliegue de nuevas banderas o la asunción de nuevos escudos de armas son símbolos clásicos de reconocimiento de cuya importancia da muestras lo que ha supuesto en la *recuperación de la identidad nacional* de Hungría, Polonia o Bulgaria, tras la caída del Comunismo, sus *regalia* y blasones. Hay fórmulas, como es el caso de los *derechos históricos* (versión española del antiguo *Historische Staatsrecht* de las entidades histórico-políticas de la vieja Austria) que, sólo simbólicamente entendidas, pueden ser bien comprendidas y utilizadas, algo que en España parece especialmente difícil de conseguir (Herrero de Miñón, 1991).

Pero no es menos cierto que factores de integración materiales y funcionales; esto es, aquellos cuya dimensión principal no es significar otra cosa sino ser ellos mismos, adquieren un “*aura afectiva*” (expresión de un positivista lógico como Charles Leslie Stevenson (1937), lo cual es tan significativo, que redobla su valor. Tal es el caso, entre lo que Rudolf Smend (1928) considera factores materiales de integración de realidades como la lengua, el territorio o las declaraciones dogmáticas.

Así, la lengua *propia* tiene más valor como elemento de identidad que como instrumento de comunicación y de ello dan muestras las diversas políticas lingüísticas y educativas que valoran la lengua propia por ser tal y no por su mayor o menor radio de difusión o utilidad económica. La lengua no es valiosa por buena o útil, sino por propia. Es decir, por su calidad y no por su peso cuantitativo; por algo que se puede sentir, pero difícilmente medir y quienes se acantonan en criterios cuantitativos y desdeñen lo simbólico y sus raíces afectivas, nunca podrán comprender los problemas que el plurilingüismo plantea en una sociedad. Por todo ello, la *oficialización* de la lengua propia es un símbolo importante del reconocimiento de una identidad que, hasta la transición, estaba sometida (Herrero de Miñón, 2003a: 81ss). Tal ha sido el caso del Euskera, el Catalán y el Gallego en España.

Otro tanto ocurre con el territorio nacional que no es, según decía la Escuela de Viena, un mero ámbito competencial sino un verdadero espacio mítico y, en cuanto tal, cargado de afectos y perteneciente al orden de lo simbólico (Herrero de Miñón, 1979); lo que explica más que meras consideraciones medioambientales el relieve de su proyección ecológica. Reducir los conflictos y reivindicaciones territoriales a meras cuestiones económicas o estratégicas es condenarse a no entenderlos.

En cuanto a las declaraciones de derechos, su redacción y promulgación sirven para expresar el rechazo de una situación anterior y la inauguración de una sociedad nueva fundamentada sobre los derechos humanos. Tal fue, sin duda, una de las principales razones por las que el constituyente español de 1978, en lugar de recurrir al fácil expediente de internacionalizar la parte dogmática de la Constitución (como había hecho Austria y ha hecho después el Reino Unido), prefirió elaborar el complejo Título I de la Constitución engarzando así con anteriores intentos democratizadores como la Constitución de 1931 o, más aún, la de 1869. Tal es, también, junto a su directa eficacia normativa, la función que desempeñan en algunas transiciones, ya recientes, ya en curso, el reconocimiento de los derechos colectivos de identidades emergentes (Herrero de Miñón, 2005).

Por último, respecto del valor simbólico de los factores funcionales de integración; es decir, de las instituciones, baste pensar en lo que supuso en la evolución tardía de las Democracias Populares la recuperación de la Jefatura del Estado como signo de distanciamiento del modelo soviético o el bicameralismo en la transición polaca a la democracia, donde el Senado, en contraste con el monocameralismo de la República popular, significó el engarce con la tradición de la I y la II República.

Los símbolos de acompañamiento

Los símbolos de acompañamiento son aquellos que sirven de estratos protectores, como diría Max Weber, del propio proceso de transición, de manera que la sustitución de una legitimidad por otra, de unos valores por otros, la eclosión de nuevas identidades en el seno o al margen del antiguo cuerpo político, no afectan, sin embargo, a la continuidad del Estado y a las líneas maestras de la sociedad. Es decir, que la transición no es una revolución.

Así entendidos, los símbolos de acompañamiento pueden servir de mero expediente transitorio y desaparecer una vez cumplida su misión, como la famosa escalera de Ludwig Wittgenstein o, por su utilidad objetiva y el prestigio ganado durante la propia transición, convertirse en definitivos símbolos de reconocimiento.

La institución de la Monarquía ha desempeñado en recientes transiciones esta función y, como el profesor Jordi Solé Tura, nada sospechoso de prejuicios monárquicos, señalara públicamente, su ausencia no ha dejado de dificultar numerosos procesos de transición en otros pagos.

En efecto, la Monarquía británica ha sido instrumento clave en dos procesos de transición. Primero, la conversión del Imperio Británico en una Comunidad de Naciones a partir del Estatuto de Westminster. Segundo, para la transformación constitucional de estados descolonizados que sólo acceden a la autoctonía constitucional y a la forma republicana de gobierno, de acuerdo con su tradición única compatible con la plena independencia, después de un período, a veces largo, de régimen político monárquico-parlamentario. Sirva, por todos, el caso de la Unión India, entre 1947 y 1950 (Herrero de Miñón, 1971: 328ss.). La Corona común, en tales casos, ha sido un símbolo de acompañamiento cuya transitoriedad se demuestra en la divisibilidad de la Corona primero y en su desaparición después (Fawcett, 1963: 79).

Sin embargo, la Monarquía puede también ser el símbolo permanente de determinada estructura estatal, como es el caso, dentro de la estirpe constitucional británica, de los viejos Dominios y de numerosos microestados que así garantizan mejor su estabilidad.

En pagos muy ajenos a dicha estirpe, como es el caso de Andorra, la transición desde una relación vasallática cuya situación internacional resultaba polémica hasta un Estado de derecho con plena personalidad internacional utilizó la dimensión simbólica de sus Copríncipes (el Obispo de Urgell y el Jefe del Estado francés) como prenda de su continuidad política.

Ha sido en España (y otro tanto podría decirse de Camboya; y es de esperar que ocurra en Marruecos) donde la Monarquía ha desplegado todas sus capacidades de símbolo de acompañamiento de la transición y, culminada ésta, de reconocimiento de una nueva situación que la realidad demuestra que es dinámica y a cuyo dinamismo la propia Monarquía puede prestar importantes servicios.

Pueden distinguirse tres dimensiones en las que la capacidad simbólica de la Corona ha incidido, positiva y decisivamente, en la transición española: por su continuidad, por su autoridad, por su plasticidad.

En primer lugar, *por su continuidad* al frente del Estado e impulsor político y jurídico de un cambio *de la ley a la ley*. El Principio Monárquico, cuyo primer y solitario teorizador me cupo el honor de ser (Herrero de Miñón, 1972), fue la palanca que permitió pasar del autoritarismo de la Leyes Fundamentales a la Democracia de 1978, a través la Ley para la Reforma Política de 1977. Así se

hizo claro ante el Consejo del Reino en Marzo de 1976 y el Consejo Nacional (Informe 4.3.b/ y 5.5), instituciones claves del autoritarismo (Herrero de Miñón, 1999: 43, 123 y 127). No obstante, en este largo camino en el que las viejas instituciones perdían legitimidad legal (nunca tuvieron otra) y las nuevas (que todavía no estaban democráticamente asentadas), la Corona era la única institución estable del Estado, la que daba razón de su nombre *lo Stato*, lo estable, la que no cambiaba y a la que las demás instituciones (piénsese en el Ejército), podían vincularse. En la disolución de un régimen y el surgimiento de otro, la Corona era la expresión del mantenimiento de lo que Max Weber denominara legitimidad legal-racional.

En segundo lugar, porque el Rey tenía, en virtud de una difusa pero efectiva legitimidad tradicional, la *autoridad* necesaria para imponer ciertos cambios que iban contra la propia tradición. El profesor José Luís López Aranguren (1974) lo había anunciado en la década de los setenta al analizar *La Cruz de la Monarquía Española*. Solamente el Rey *de todos* podía amnistiar; solamente el Rey Católico podía renunciar al privilegio de presentación episcopal, heredero del Real Patronato y presidir la separación de la Iglesia y el Estado, a la vez que garantizaba el mantenimiento de sus buenas relaciones; solamente el Rey-Soldado podía someter el estamento militar al poder civil, como los episodios del 23 de Febrero de 1981 pusieron de relieve. La creciente legitimidad carismática del Príncipe Nuevo le permitía redorar, de esta manera, la Corona Antigua.

Y tercero, solamente el heredero de tres dinastías unificadoras podía, a la vez, simbolizar la unidad española y la personalidad de sus diferentes naciones en trance de recuperar su autogobierno, extremo donde todavía están por desarrollarse las capacidades simbólicas de la Monarquía. La *plasticidad simbólica* de la Corona, capaz de expresar lo uno y lo diverso, puede contribuir decisivamente a que culmine su función de símbolo de acompañamiento, por definición transitorio, en símbolo de una estructura permanente, haciendo del todo realidad los términos del Artículo 56 de la Constitución Española.

En efecto, en otras ocasiones he señalado (Herrero de Miñón, 2003a: 95ss) que la definitiva articulación de la plurinacionalidad española requiere prestar una especial atención a los símbolos, porque son éstos los que permiten acceder y manejar los afectos y afectivo es, eminentemente, el contenido de cualquier reivindicación nacional. Para ello, es necesario reconocer los símbolos propios de cada nación, promover su aprecio entre las restantes naciones y pueblos del Estado plurinacional y desarrollar para la integración de éstos símbolos comunes. La Corona es capaz de expresar simbólicamente lo propio de cada identidad nacional y lo común a todas ellas. El fracaso del Imperio de los Habsburgo se debió, en gran medida, a no haber desarrollado plenamente tales potencialidades.

El Pacto con la Corona, que no es una persona sino la simbolización institucional del Estado, implícito en el Amejoramiento del Fuero de Navarra y que el nacionalismo vasco quiso explicitar en las Constituyentes, fue insensatamente rechazado por un sedicente españolismo, a mi juicio, más ignorante que jacobino. Pero si aquello fue una ocasión perdida, creo que la fórmula sigue siendo una oportunidad preñada de posibilidades para la Monarquía, tanto más asentada cuanto más útil se muestre, y para una plurinacionalidad que cuando es auténtica se basa en derechos históricos que remiten (en Cataluña no menos que en Euskalherria) al pacto con la Corona (Herrero de Miñón, 2003b). Una Corona que, es primordial insistir en ello, no es una persona, sino una institución que expresa históricamente la concurrencia de varios y diferentes cuerpos políticos en una entidad común a todos ellos. Lo que conviene mejor a la unidad compuesta que, desde la Edad Media, como señalaran Jover y Maravall, es España.

A lo largo de la vida me ha tocado en suerte la honra de colaborar en primera línea al desarrollo de la Transición española, cuyo buen resultado es universalmente reconocido y, después, he sido observador privilegiado de otras muchas transiciones. De esta manera he comprobado la eficacia de los símbolos para su buena conducción en unos casos y, en otros, las dificultades planteadas por lo que cabría denominar déficit simbólico que ocurre cuando se carece de símbolos o no se sabe utilizar los que se tienen. En muchas ocasiones esto es así, no por el lógico rechazo que determinados símbolos pueden producir en determinados sectores, sino por lo que es más frecuente y parece más extraño, el temor que el símbolo (su carga afectiva y su resplandor estético) suscita incluso entre muchos partidarios de lo en ellos figura simbolizado. Y pasando de los hechos a las categorías, la experiencia me ha enseñado que la razón humana es una razón histórica que, por vital, ha de comprender elementos temporales, singulares y afectivos que no se pliegan al espíritu de geometría, que puede y debe renunciar a la transparencia de una racionalidad pura y recurrir a los símbolos precisamente para hacer más humana la vida social. Algo que, a la altura de nuestro tiempo, no es ni puede ser siempre espontáneo y requiere pedagogía de la solidaridad, de la historia y de la belleza.

Referencias

- Almond, Gabriel A. y Coleman, James S. (1960). *The politics of developing areas*. Princeton, Princeton University Press.
- Cassirer, Ernst. (1924-1925). *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dufrenne, Mikel. (1954). La mentalité primitive et Heidegger. *Études Philosophiques*, 284-306.
- Emerson, Rupert. (1960). *From empire to nation: The rise to self-assertion of Asian and African peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fawcett, James E.S. (1963). *The British Commonwealth in International Law*. Londres: Steven & Sons.
- Herrero de Miñón, Miguel. (1970). Autoctonia constitucional y poder constituyente: con referencia a algunos casos recientes en la historia de la descolonización. *Revista de Estudios Políticos*, 169-170, 79-122.
- Herrero de Miñón, Miguel. (1971). *Nacionalismo y Constitucionalismo El derecho constitucional de los nuevos Estados*. Madrid: Tecnos.
- Herrero de Miñón, Miguel. (1972). *El Principio monárquico: un estudio sobre la soberanía del Rey en las Leyes Fundamentales*. Madrid: Edicusa.
- Herrero de Miñón, Miguel. (1979). El territorio nacional como espacio mítico. Contribución a la teoría del símbolo político. En VV.AA. *Libro Homenaje a García Pelayo (Tomo II)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 629ss.
- Herrero de Miñón, Miguel. (1991). *Idea de los derechos históricos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Herrero de Miñón, Miguel. (Ed.) (1999). *La transición democrática en España*. Madrid: Fundación BBV.

- Herrero de Miñón, Miguel. (2003a). *El valor de la Constitución*. Barcelona: Crítica.
- Herrero de Miñón, Miguel. (2003b). El pacto con la Corona ¿Ocasión perdida u opción abierta? *Estudios de Deusto* (Homenaje al profesor Don Pablo Lucas Verdú), 51/1, 211-226.
- Herrero de Miñón, Miguel. (2005). Protección de Minorías e identidades históricas. *Pacis Artes, Obra homenaje al profesor Julio D. Gonzales Campos* (Tomo II). Madrid: UAM/Eurolex, 1919ss.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- Linz, Juan José y Stepan, Alfred. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- López Aranguren, José Luís (1974). *La cruz de la Monarquía española actual*. Madrid: Taurus.
- Schramm, Percy Ernst. (1954-1956). *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Stuttgart, 3 vols.
- Sebag, Lucien. (1964). *Marxisme et structuralisme*. París: Payot.
- Sedlmayr, Hans. (1953). *Idee einer kritischen Symbolik*. Archivio di Filosofia.
- Shils, Edward. (1960a). Political development in the new States (I). *Comparative Studies in Society and History*, 2/3, 265ss.
- Shils, Edward. (1960b). Political development in the new States (II). *Comparative Studies in Society and History*, 2/4, 379ss.
- Smend, Rudolf. (1928). *Verfassungs und Verfassungsrecht*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Stevenson, Charles Leslie. (1937). The Emotive Meaning of Ethical Terms. En Alfred Jules Ayer (1959). *Logical Positivism*. New York: The Free Press.
- Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
- Tillich, Paul. (1959). *Theology of Culture*. Londres: Oxford University Press.
- Vergote, Antoine. (1959). *Revue Philosophique de Lovain*. t. 57.
- Wahl, Jean. (1944). *Existence humaine et transcendance*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière.

Historia editorial

Recibido: 20/09/2006

Aceptado: 01/10/2006

Formato de citación

Herrero de Miñón, Miguel (2006). Símbolos políticos y transiciones políticas. *Athenea Digital*, 10, 172-184. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num10/herrero.pdf>.

Miguel Herrero de Miñón. Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón (18 de junio de 1940, Madrid). Licenciado en Derecho (1961) y Doctor en Derecho (1965) con una tesis sobre el Derecho Constitucional surgido tras la descolonización. Es Letrado mayor del Consejo de Estado y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España. Diputado en Las Cortes españolas desde 1977 a 1989, participó como ponente en la elaboración de la Constitución Española de 1978 y ocupó el cargo de portavoz en el Congreso de los diputados tanto del partido del Gobierno (UCD) como de la oposición (AP).



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)