



TESIS DOCTORAL

Sobre los usos políticos de la memoria. La actualidad del 'Problema de España'

Manuel Artime Omil

Lic. Filosofía

UNED. Departamento Filosofía y Filosofía Moral y Política.

Dirigida por Antonio García-Santesmases Martín-Tesorero

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Facultad de Filosofía.

Tesis: Sobre los usos políticos de la memoria. La actualidad del "Problema de España"

Autor: Manuel Artime Omil (Lic. Filosofía).

Director: Antonio García-Santesmases Martín-Tesorero.

Aprovecho este espacio que se me brinda para expresar mi agradecimiento a Antonio García-Santesmases, tutor de esta tesis, así como a Pilar Allegue, Domingos A. García y Teresa Oñate, por su amistad y apoyo desinteresado.

Y por extensión, a todas aquellas personas que a lo largo de estos años han mostrado interés en enseñarme algo de lo que aquí comparto.

Índice:

Introducción	6
I RASTROS DEL 'ESPAÑA COMO PROBLEMA' Y SUS VISIONARIOS (XVI-XVIII)	
I.i Nación y nacionalismo en la era pre-revolucionaria:	26
a) El imaginario del modernismo liberal. b) Nacionalismo español anterior a la nación política. c) "Protonacionalismo" y "protoliberalismo".	
I.ii Genealogía del problema nacional. Las leyendas sobre España y su lectura política:	33
a) Actualidad de la filosofía de la historia. b) El "cristiano viejo" como relato político. c) Patriotismo monárquico del XVIII.	
II REVOLUCIÓN LIBERAL 1808-1814	
II.i 1808 como acontecimiento mesiánico:	46
II.ii El soberanismo "doceañista" como revolución político-cultural:	50
III LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN EL LIBERALISMO DEL XIX	
III.i Estado débil, nación incompleta:	57
III.ii El Estado-nación como proyecto oligárquico:	67
IV LOS DEBATES NACIONALES DURANTE LA RESTAURACIÓN	
IV.i Del "canovismo" a la 'Edad de Plata'. Incorporación española a la civilización:	82
a) El pacto liberal conservador. b) Generación del 98 y generación del 14, vieja y nueva España.	
IV.ii Liberalismo y nación en la "Era de seguridad":	98
a) La 'polémica de la ciencia española' como <i>Kulturpampf</i> . b) El modernismo literario como discurso político.	
V ORTEGA	
V.i Modernizar la nación, garantizar el orden:	118
a) Ni noventayochismo ni proletarismo. b) De la esperanza europeísta al autoritarismo realista. c) Ortega como modelo del nacionalismo liberal contemporáneo.	
V.ii Cultura viva y cultura muerta:	129
a) España como problema. b) Europa como solución. c) Europa deviene problema. d) El organicismo como límite orteguiano.	

VI AZAÑA

VI.i. El liberalismo democrático de Manuel Azaña: 162
a) "Vida y tiempo". b) Del reformismo al republicanismo. c) El neohistoricismo como germen de la guerra.

VI.ii El político republicano: 178
a) Lo social como político. b) Empoderamiento y transversalismo. c) Hacia una recepción republicana.

VII LA INTELIGENCIA EN EL PRIMER FRANQUISMO 1939-1956

VII.i Dos décadas de estancamiento español: 208
a) El ascenso del antiliberalismo conservador. b) Disidentes y opositores.

VII.ii El autoritarismo franquista y su espacio hegemónico: 216
a) El nacionalismo reactivo. b) "Sin ellos hubiese sido todo peor".

VIII CAMINO A LA LIBERTAD 1955-1975

VIII.i "Demócratas antes de la democracia": 225
a) La expansión del modernismo liberal en la Europa de postguerra. b) El retorno español a la senda europeísta y sus precursores. c) La europeización social española y la normalización de sus ciencias sociales.

VIII.ii Itinerarios para la democratización española: 248
a) Modernizar después de la Modernidad. b) Las tramas de la reconciliación: opositores y disidentes. c) Enrique Tierno Galván o los límites del positivismo científico-social. d) Manuel Sacristán, de la filosofía analítica a la revolucionaria. e) El 68 como forma de oposición al franquismo. f) Aranguren y la filosofía crítica española.

IX TRANSICIÓN Y DEMOCRACIA

IX.i La consumación de la historia de España: 318
a) "El final de un siglo de pesimismo". b) Memoria y republicanismo sobrevenido.

IX.ii La democracia española y sus críticos: 330
a) Acerca del modelo de Transición consumada. b) Las políticas públicas hacia el pasado y el memorialismo democrático.

CONCLUSIÓN..... 382

Bibliografía..... 392

"El recurrir a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, representa un intento por escapar a todas las dificultades inherentes a todo comienzo radical en filosofía. Porque el comienzo no coincide exactamente con lo primero que se encuentra al paso. Es preciso abrirse camino hasta el punto de partida: hace falta conquistarlo al asalto. La comprensión de los símbolos puede ponernos en la pista de este punto de partida y guiarnos hacia él, pues para llegar al punto primero es preciso que el pensamiento se ambiente plenamente en la atmósfera del lenguaje. Todos conocemos la desesperante fuga en retirada del pensamiento que va en busca de la primera verdad, y más tajantemente aún a la búsqueda de un punto de partida, que bien pudiera no ser una verdad primera. El peligro de ilusión no está en buscar el punto de partida, sino en buscarlo con exclusión de todo presupuesto previo. No existe la filosofía sin presupuestos previos. Al meditar sobre los símbolos se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha, y de hacer memoria con vistas a comenzar." (Ricoeur 1982: 490)¹.

Introducción

1.

¿Goza hoy de alguna actualidad el 'Problema de España'? ¿Qué sentido puede tener invocar hoy las viejas querellas y preocupaciones por el devenir histórico de la nación española? ¿No tenemos acaso problemas más urgentes e inmediatos que demandan atender al presente y olvidarnos por un rato de las cosas del pasado? ¿No son suficientemente dramáticas la escasez y las penurias económicas que estamos atravesando como para dejar a un lado los siempre irresolubles debates identitarios y las polémicas derivadas de la cuestión nacional? ¿No es acaso la responsabilidad de la política intentar satisfacer las necesidades de las personas y no enredarse en discusiones espurias sobre representaciones simbólicas o sobre relatos grupales?

¹ Las referencias bibliográficas utilizadas en este trabajo se realizan con el sistema convencional de citas 'Chicago', de manera que se ha procurado que los años introducidos entre paréntesis refieran siempre a fechas de edición de la obra, que puede cotejarse en el bibliografía del final del texto, y no a las fechas sobre su pronunciamiento o realización original, las cuáles se han puesto siempre sin paréntesis para evitar confusión.

Para muchas generaciones de intelectuales españoles —"demasiadas" dirán hoy algunos— el dichoso 'Problema de España' fue su principal motivo de desvelo e inspiración literaria. El punto álgido de esta polémica habría acontecido en el anterior cambio de siglo (XIX-XX), cuando el sentimiento de desazón y la conciencia de crisis histórica se apodera de literatos y articulistas, hasta convertirse de la mano de la pujante letra impresa en un esquizofrénico examen de conciencia colectivo ¿Cómo hemos podido llegar a esto? —se preguntan— ¿Qué es lo que hemos hecho mal? ¿Dónde se ha torcido nuestra gloriosa historia? La pérdida de los últimos territorios de las colonias transoceánicas habría conducido a la nación española a una profunda crisis de autoestima, extendiéndose popularmente el sentimiento de derrota y dando a los escritores tardo-románticos, la generación del 98, la excusa perfecta para recrearse en el patetismo y las supuestas fatalidades, que acompañarían a la condición del ser español. Se trata de inducir en los lectores hispanos la certeza de formar parte de una "anomalía" histórica, de una forma grotesca de estar en el mundo, en la que estarían de algún modo anticipadas las desgracias que hoy les toca vivir. La comparación con las naciones de su entorno deja en este momento retratada a una nación española, que habiendo presumido de ser la más antigua de Europa, se ve ahora como la más anticuada, la más obsoleta en el panorama europeo. El difícil trago de asumir el atraso español queda en manos de la literatura "noventayochista", consagrada a la expresión del lamento histórico y de nuestros complejos como nación; aunque no falte quien haga de la necesidad virtud y quiera ver en la singularidad hispana un motivo para la complacencia, incluso de orgullo —como Unamuno—, al sabernos apartados de un sendero de modernidad "sin alma", como el que se nos ofrecería desde la europeidad.

Habría tenido que transcurrir casi un siglo, desde que tuviera lugar el folletinesco debate hasta nuestros días, para que los ecos de la problematización nacional se fueran apagando. Pero el —más que manido— 'problema español' se nos presenta hoy como una polémica de otro tiempo, una controversia propia de literatos que podemos dar por finiquitada. Y nos atrevemos incluso a ponerle fecha a su solución definitiva en 1978, cuando queda inaugurado para los españoles un tiempo sin deudas ni complejos históricos, una nación reconciliada consigo misma en virtud de su europeización. La adopción finalmente, tanto tiempo esperada, de instituciones políticas democráticas

habría homologado a la española con las más avanzadas naciones del continente, dejando sin sentido las preguntas por su pasado y cualquier otra clase de interrogante sobre lo que quiso ser y no fue. Aunque, la salida de ese atolladero habría empezado quizá un poco antes, cuando los españoles comienzan a asumir como propios los valores de esa cultura europea, aquellos cánones de vida transpirenaicos que nos proyectan a la mayoría de edad y a la universalización de nuestras inquietudes y polémicas. Por lo que bien podríamos decir —y se dice hoy— que el "Problema de España" más que resolverse, finalmente se disuelve; empieza a dejar de ser problema desde el momento en que deja de ser objeto prioritario de nuestra preocupación intelectual. España comenzaría a escapar de su secular atraso cuando sus pensadores y ciudadanos aparten su mirada del ombligo y conviertan en su aspiración igualarse institucional y científicamente con sus vecinos europeos. No es extraño por tanto que se haya identificado a Ortega y su generación como precursores de esa modernización española, pues serán los primeros en rebelarse contra esas obsesiones "noventayochistas" y promocionar entre los españoles los ideales de la ciencia y la libertad propiamente europeos. Es a los intelectuales del 1914 a quienes deberíamos la ruptura de ese caparazón intelectual romántico, sentando las bases para la superación de las viejas polémicas en torno al 'problema de España', que hoy se nos presenta como una inquietud profundamente arcaica, decimonónica, casi prehistórica para la inteligencia política actual.

Y sin embargo, habrá todavía hoy quien se resista a dar por finiquitadas tan absurdas y estériles querellas. Aún cuando las preguntas sobre el 'Problema de España' más ociosas nos puedan parecer, no dejan de surgir periódicamente polemistas resucitando viejas quejas (y no tan viejas) sobre del devenir histórico hispano, quienes continúen poniendo el grito en el cielo por las deficiencias y conflictos de tal proyecto de nación. La modernización española no se podría dar por bien resuelta —según éstos— con las instituciones de 1978 y deberíamos resistirnos a dar por definitivamente clausuradas las preocupaciones políticas identitarias o el debate por la regeneración. Para algunos —cada vez quizá más—, aquellas conclusiones complacientes sobre la modernización española en el último tercio del XX, lo que debería informarnos no es tanto de los errores en que vivieron nuestros antepasados, como de la presuntuosidad y ceguera

histórica en que vivimos en la actualidad. Y es que tras esa jactancia de haber superado los conflictos históricos, bajo esa apariencia de conciliación nacional, subyacería una idea de modernización política —en buena parte importada en otra no—, una idea de emancipación histórica, que se resiste a ser contrastada con otros proyectos modernizantes, que hayan podido quedar aparcados en el camino.

La modernización de los españoles —según nos ha sido contada— habría consistido en un ejercicio de disciplinamiento, de acotación a unos límites estrictos, de nuestro discurso intelectual y político. Modernizarse habría supuesto circunscribir nuestras demandas a los márgenes del lenguaje científico y a las instancias procedimentales del Estado de derecho liberal. Habría exigido pues apartar del argumentario legítimo las apelaciones a experiencias históricas particulares, rehuir en el análisis del presente el recuerdo de las luchas y vindicaciones pretéritas, evitar la tentación de introducir en el juicio político tópicos del discurso literario o metáforas como el tal 'problema español'. Eso que hoy llamamos "moderno" —políticamente hablando— habría de estar fundado en unos ideales de inspiración humanista, acuñados por el pensamiento ilustrado (XVIII), y habría sido delimitado de manera rigurosa por la metodología científico social (XIX y XX). De manera que el discurso político instaurado se nos presenta así como la consecución del devenir civilizatorio mismo e imbuido de la autoridad que le otorga, saberse fundado sobre el conocimiento positivo de la realidad social y humana.

Las instituciones políticas vigentes, autoproclamadas "modernas", habrían buscado pues fundamentarse sobre criterios de juicio que trascienden la historia; esto es, sobre principios de legitimidad universalista, que impiden su ulterior contrastación con episodios del pasado. Como hiciera el legendario Barón de Münchhausen, al tirar de su propia coleta para sacarse del agua y evitar de este modo morir ahogado, el modernismo político contemporáneo tira de sus propios criterios de juicio, abstraídos de la historia, para elevarse por encima de aquella y convertirlos a la postre en el canon y medida de un devenir histórico "normal". La asunción por parte de un pueblo o nación cualquiera de estas instituciones "modernas", de valor universal, la instalarían en una dimensión temporal completamente nueva, en un modo de habitar el mundo para el que no cabe problematización. Así habría sucedido —según el relato vigente—

en la modernización española, donde la adopción de las instituciones contemporáneas es contemplada como tránsito casi a lo trascendente, la apertura de un modo de vida cualitativamente distinto, que encuentra su sentido último en lo intemporal; pues, al estar fundado —dice Ayala— "sobre una base de realidad más sana y firme, habrá eliminado los viejos problemas [históricos], que probablemente aparecerán a los ojos de las generaciones futuras bajo el cariz de obsesiones extrañas, como a nuestros ojos aparece por ejemplo la preocupación por la pureza de sangre, que atenazó a los españoles del siglo XVI y XVII" (Ayala 2007:298). No cabe pues desde el modernismo político contemporáneo otra manera de observar el tiempo presente, que como la solución de todos los conflictos pretéritos, el desenlace feliz al que habrían de tender todas las naciones en su progreso histórico hacia lo universal. Ni cabe tampoco pues otra manera de contar la historia política española, que como un transitar, aunque tormentoso, "reconciliado" en las instituciones democráticas del 78, como una historia "normal", equiparable al de muchas otras, en el sendero de la modernización.

2.

Un sector importante de la historiografía española —autoproclamada como "liberal"— se ha venido erigiendo de un tiempo a esta parte en la gran valedora de esa idea de "superación" del problema nacional y sus autores aprovecharán la menor oportunidad para reivindicar la "normalidad" del curso de modernización español. Esos historiadores contemporáneos, hoy reconocidos como relatores "oficiales" de la historia moderna española, han dirigido sus trabajos a la reconstrucción del hilo de nuestra tradición liberal, pero para asociarlo de manera indisoluble a un proceso de universalización y disciplinamiento de la inteligencia, consiguiendo así dejar a las instituciones liberales del presente legitimadas por la autodeterminación de la conciencia y obligándonos —como venimos diciendo— en lo que sigue a separar el pensamiento político de la reflexión histórica. Hemos podido ver en los últimos años como historiadores de distinto signo político, pero común sensibilidad "liberal" (de Varela Ortega a Santos Juliá, de Pablo Fusi a Álvarez Junco, de Carmen Iglesias a Andrés de Blas,...) se han venido reconociendo mutuamente en esa empresa por reivindicar la modernización española concediéndole un sentido universalizador; es decir, como un proceso de "normalización" política y "cientifización" intelectual.

Autores alineados en la tradición liberal progresista y en la conservadora, *a priori* condenados a polemizar entre ellos, se han venido encontrando en la defensa de las instituciones vigentes y del proceso de modernización política que culmina en 1978, contra aquellos que —advertíamos arriba— pretenden volver a cuestionarlo, retomando itinerarios de modernidad insatisfechos o expectativas emancipatorias que se hubieron de frustrar. Nuestros historiadores no encontrarán mejor modo de respaldar el orden establecido, de otorgar mayor autoridad al relato de progreso oficial, que otorgar un sentido universal y unívoco a la idea de emancipación histórica, aún a riesgo de soslayar la pluralidad de recorridos modernizantes que en ésta podemos encontrarnos, si observamos siquiera la polisemia de acepciones que ofrece la propia tradición liberal (jacobina, republicana, "whig", doceañista,...).

La modernización sociopolítica española tendría —de acuerdo al relato oficial— su momento de despegue en los albores del siglo XX, tras un aciago XIX en que el reformismo liberal se verá lastrado por la escasa representación social, relegado por opciones reaccionarias o radicales. La proliferación en el primer tercio del XX de las nuevas clases urbanas habrá de servir de impulso para la cultura secular y europeizante, cuya correlato político sería ese reformismo, que abogue por la democratización paulatina del aparato de la Restauración. Sin embargo, esta expansión de la cultura moderna y liberal se vería abruptamente interrumpida en el segundo tercio del siglo, con la expansión de las ideologías radicales y las movilizaciones colectivistas o de masas. Esta recaída en el historicismo tendrá consecuencias funestas en toda Europa y para España en particular, pues se desvanece cualquier atisbo de la inocencia, que pudiéramos presumir en anteriores modernismos literarios, el nuevo vanguardismo político que ahora se pone en marcha, se propone marcarle el paso a la historia a golpe de cañonazo y de uniforme militar. La España de los años '30 terminará por convertirse en el primer escenario de la batalla continental por el destino de la historia, en la que se combatirían —según nuestros historiadores "liberales"— dos formas de totalitarismo enfrentadas: la fascista y la comunista. El drama europeo empieza a desvanecerse con la derrota del fascismo al término de la II Guerra Mundial, pero para la vida política española el paréntesis histórico habrá de alargarse al menos otros treinta años, hasta que en los '60 comiencen a hacerse oír

nuevamente entre nosotros los valores del europeísmo y las proclamas de libertad. Para el asentamiento, ahora definitivo, de la cultura liberal en España habrá de resultar decisiva la experiencia trágica de la guerra y el desistimiento de los españoles de los viejos programas de redención historicista. La reconciliación y superación de actitudes sectarias encuentra de nuevo un terreno fecundo en la emergente sociedad civil urbana (mercantilizada, urbanizada, tolerante, liberal, europeísta,...), en unas clases medias que hacen suyos los valores de la tercera España, que había sufrido el secuestro de revolucionarios ('30) y fundamentalistas ('40 y '50). Mas el final de este rapto habrá de esperar todavía hasta finales de los años '70 con la transición democrática, cuando se lleve a término de manera completa y satisfactoria la ansiada modernización política o normalización de la nación española.

El otro proceso de modernización que transcurre en paralelo —según el relato oficializado— sería el científico-intelectual, que puede remontarse también hasta principios de siglo con la Edad de Plata y la generación "orteguiana", pero que no será hasta el último tercio de siglo cuando consiga afianzar las raíces en nuestra sociedad. Una plasmación de este proceso de maduración intelectual la reconocen esos historiadores en la evolución científica de su propia disciplina en el último tercio del XX. La modernización de la ciencia social española significa para ellos la adaptación de las investigaciones a la metodología positivista. La pensamientos social propiamente científico sería aquel que trata de reproducir los hechos de manera no prejuiciada, descargados de contenido literario o de ideología. En el ámbito de las ciencias históricas esta modernización se habría de hacer también palpable en el propio objeto de investigación histórica. Alejado de mediaciones románticas el historiador abandona la elucubración sobre entidades metafóricas, como el "ser" o las "esencias" intemporales de la nación, para dirigir su investigación a entender cuáles son los factores que han hecho de España una sociedad moderna, a reconstruir el relato de la nación española como un país "normal" en la seno de modernización europea (con su Ilustración, su crecimiento mercantil y científico, su ampliación paulatina de las libertades). La historiografía "liberal" española —así autoproclamada insisto— reconocerá entre sus precursores a autores como Ramón Carande y sus estudios sobre la historia económica española, a José Antonio Maravall y su rehabilitación del

pensamiento humanista y científico español, a Julio Caro Baroja y su contribución al desmontaje de mitos nacionales, o incluso reconocerá su deuda con historiadores como Domínguez Ortiz o José María Jover, cuya vinculación al régimen no les impedirá sumarse a la renovación metodológica de su disciplina. A esta evolución positivista, y liberal, de la historiografía española contribuirán de manera decisiva —al menos así se les reconoce— los hispanistas europeos, tanto de procedencia francesa (Pierre Vilar, Marcel Bataillon, Fernand Braudel, Joseph Pérez,...) como anglosajona (Gabriel Jackson, Raymon Carr, Gerald Brenan, John H. Elliot, Stanley Payne, Richard Herr, Hugh Thomas,...), pues son quienes defienden la necesidad de abandonar la vieja literatura histórica; plagada de supuestos teleológicos y de subjetivaciones colectivizantes, que son los que venían sirviendo de legitimación a proyectos políticos totalitarios. Si bien, quien es hoy comúnmente reconocido como gran impulsor de la modernización historiográfica española es Jaume Vicens Vives, cuya historia moderna de España se rige ya a mediados de siglo por los cánones positivistas de la ciencia europea del momento y a cuyo magisterio —según Santos Juliá— debemos atribuirle la conversión de muchos jóvenes historiadores a los preceptos de investigación modernos.

El historiador "liberal" de hoy se vive pues depositario de este legado de modernización científica e intelectual, que ha recorrido su disciplina académica y por extensión la cultura política española en el último tercio del siglo. Por eso al ser interpelado hoy por el neomodernismo, al enfrentarse a quien discute el relato hegemónico, no es capaz de reconocer en aquellos argumentos otra cosa que revisionismo pseudo-histórico, carente del más mínimo rigor metodológico y preñada de una siempre peligrosa carga ideológica sectaria. Así ha venido sucediendo con la emergencia en los últimos años en España, al menos desde finales de los '90, de un debate memorialista, una querrela histórico-política en toda regla, en torno a las raíces históricas de la democracia española, de cuáles son las tradiciones políticas e intelectuales que han de conformar nuestro marco de convivencia. Encontrará este memorialismo tardomoderno cumplida respuesta en nuestros historiadores "liberales" —como hemos anticipado—, quienes ponen el grito en el cielo ante lo que observan como síntomas de recaída en el historicismo, el retorno a la vieja narrativa histórica literaria y premoderna, susceptible de ser instrumentalizada por exigencias del

revisiónismo filofranquista o del revanchismo republicano. Aquellos que han venido reivindicando una memoria específica para tal o cual grupo de víctimas, no estarán sino fomentando un tipo de narrativa colectivista e ideológicamente mediatizada que debíamos dar por primitiva o pre-moderna, pues no sólo nos conducen a incurrir en parcialidades científicas, sino que suscitan la recuperación de proyectos políticos peligrosamente sectarios. La historiografía "liberal" española saldrá pues al paso de la reciente polémica de la memoria, proporcionando el respaldo de su disciplina académica, a quienes ven en ello un posible germen del resurgir de la violencia política. Frente a aquellos dedicados a alimentar las dudas sobre los consensos alcanzados en el 1978, el historiador "liberal" va a presentar éstos como el resultado de un largo proceso modernizante; esto es, de la confluencia de múltiples vectores de universalización operantes en la sociedad y cultura española en las últimas décadas (y de los que la propia historiografía positivista es una buena muestra).

La historiografía "liberal" se ha venido convirtiendo así en los últimos tiempos en el principal baluarte de la historia de la transición democrática española como una *success story*, como la culminación satisfactoria de un proceso de modernización universalista, que podemos remontar hasta 1808 o al reformismo ilustrado de los primeros "jansenistas". Si en su afianzamiento experimenta demoras o episodios regresivos, debemos atribuirlos a la intrusión de ensayos de modernización de origen espurio, a los intentos desde la voluntad política de un colectivo de imprimir una dirección determinada en nuestra historia, de imponerle un destino particular al conjunto de la nación. Frente a estos intentos ideológicos de desviar nuestro devenir histórico habríamos sabido encontrar finalmente el camino recto —celebran nuestros historiadores—, habríamos encontrado el sendero histórico que nos reconcilia, no sólo entre nosotros sino con el curso normal europeo (universalizado), respecto al cual no caben ya problematizaciones ni conjeturas de modernización alternativas. Esta historiografía "liberal", al hacer del orden político presente el más satisfactorio desenlace para nuestra historia, estará deslizando en su narrativa de modernización nacional —como hemos advertido— ciertos supuestos escatológicos, ciertos apriorismos, que recuerdan a las narrativas mesiánicas, que se propone evitar. Nuestra historia política echaría a andar con la irrupción temporal de esos valores e

instituciones "modernos", tomados así en un sentido absoluto o intemporal; de manera que la aparición de la conciencia liberal estará introduciendo una escisión radical en el historia de una nación, entre el tiempo histórico, que antecede a esa inyección de universalidad, marcado por relaciones de arbitrariedad, la sinrazón y la violencia, y el tiempo presente, depositario ya de ese depósito de sentido y procedimientos, que habrá de permitirnos resolver nuestros conflictos sociales, fundador de un futuro de orden, conciliación y paz. El "liberalismo" —entendido en este sentido universalista o mesiánico— vendría a proporcionar un sentido completo a la vida social y un camino recto e indistinto para la historia política. Su implementación temporal no procederá por tanto de brujulear o problematizar indagatoriamente entre las tradiciones narrativas concurrentes, sino que nos está dado (o les está dado a algunos al menos) en una razón política "liberal", que habrá de extenderse a todos los ámbitos de la vida social. Así pues, los "neomodernistas" de nuestros días, que vienen invocando en nombre de ciertas víctimas itinerarios de emancipación pendientes, no se estarán apercibiendo de la ilegitimidad de sus pretensiones, cuando la modernización política ya ha sido consumada con la adopción de nuestras instituciones democráticas. No se querrán dar cuenta —dice Santos Juliá— de que al disponer ya de recursos para el conocimiento positivo de la realidad social y de instituciones modernizadas para resolver sus conflictos, carecería de sentido seguir alimentando el fantasma de una modernidad incompleta; no se quieren dar por enterados de que no cabe ya someter a examen histórico a las instituciones presentes, de que *Hoy no es ayer* (Juliá 2010 a) porque habitamos el tiempo de la posthistoria.

Sin embargo, para desazón de nuestros historiadores estas advertencias parecen haber caído en saco roto, el gran relato de modernización español parece no haber podido aplacar las demandas memorialistas, las denuncias de olvido en el relato hegemónico, la reivindicación de actualidad para proyectos de emancipación frustrados. El memorialismo se ha negado a aceptar la clausura política de la historia y advierte de otra clase de peligros igualmente inminentes para nuestra democracia, los que proceden de otorgarle a un relato de modernización determinado, en este caso una versión particular —veremos— del modernismo liberal, el sentido completo y absoluto de todo tiempo pretérito. La amenaza de violencia política en las últimas décadas no

nos ha procedido desde luego, del exterior del pensamiento científico ni de la regresión a unos valores antiliberales, sino más bien desde un modelo de modernismo "neoliberal", que habría ido estrechando restrictivamente los límites de nuestro debate y la denuncia política, que ha conseguido expulsar todo relato de modernización alternativo y vaciar de sentido conceptos de la tradición liberal históricamente tan fecundos como el de soberanía, igualdad, fraternidad, justicia, libertad, democracia... La historiografía "liberal" española, en la medida en que se ha convertido en defensora de esa idea de "normalización" histórica, nos ha conducido a una interpretación unívoca y apriorista de las querellas políticas que han podido acontecer en el tiempo, las diferentes luchas y demandas de emancipación quedarán así diluidas bajo un solo prisma modernizante. El modernismo "liberal" español contemporáneo habría contribuido así a ensombrecer la rica y plural tradición política, a la que el mismo pertenece, desasistiéndonos de recursos histórico-semánticos para comprender las querellas de nuestro pasado; por ejemplo, en torno a qué ha querido ser la nación española. La historiografía "liberal" se ha venido convirtiendo así en un periodo reciente —insisto—, en un apéndice más de una poderosa maquinaria tecnopolítica, que nos impediría pensar la libertad más allá de los límites instituidos por el mercado (como competitividad) o por el marco jurídico administrativo (como ejercicio de derechos formales).

3.

A día de hoy podemos confirmar que la crisis económica no habría servido para aparcar las demandas de memoria, a pesar de los probados esfuerzos del nuevo gobierno por meter el asunto en un cajón. Tampoco la inmediatez de otros problemas, por acuciantes que llegan a ser las dificultades del día a día, ha conducido al aplazamiento de demandas de índole estructural, como las críticas al modelo de Estado y de convivencia sobre el que se ha construido nuestra democracia. La creciente aceptación de discursos como los del movimiento 15-M o la PAH hacen pensar más bien lo contrario, y es que los ciudadanos no comparten el diagnóstico oficial sobre la crisis, en el que lejos de revisar un sistema de desigualdades se aboga por su acentuación. Los intentos por individualizar las responsabilidades y confiar la salida de la crisis en la optimización de las competencias privadas, encuentran hoy

contestación en buena parte de la ciudadanía que no duda en señalar el origen político-estructural de las injusticias que padece y en denunciar la perpetuación de ciertas formas de violencia (de clase, género, lenguas,...) tristemente apegadas a la historia de la nación.

Ahora bien, la contestación al modelo de democracia hegemónico no se ha circunscrito a las calles; una parte del pensamiento científico social y de la historiografía española tampoco ha aceptado sumisamente las restricciones impuestas por el "positivismo liberal", resucitando con gran fuerza académica e intelectual los análisis problematizadores tanto del modelo de Estado como del relato nacional que lo acompaña. Para muchos historiadores la narrativa nacionalista no puede ser simplemente pensada como una criatura de la imaginación romántica, de la que se habían servido los sistemas políticos predemocráticos para justificar ciertos privilegios, sino que ha de ser vista más bien como un constructo de autocomprensión política, que ha venido adoptando diferentes significados a lo largo de la historia moderna y cuyos principales artífices han sido los propios científicos sociales. Así en la historiografía reciente el estudio del nacionalismo ha ido ganando interés, ya no como una práctica de los "otros" (por contraposición a "nosotros", positivistas y liberales), periféricos o nostálgicos (precientíficos y antimodernos), sino como una fórmula de legitimación política de plena vigencia en tiempos democráticos; y que por tanto demanda del historiador una labor deconstructiva o autocrítica respecto a lo afirmado en su propia disciplina, que permita tomar conciencia de cuáles son las fuerzas y tópicos históricos que han venido conformando el relato de nación hegemónico, a qué proyectos políticos responde y sobre qué elementos de autoridad se levanta.

La problematización nacional a la que estaríamos asistiendo en nuestros días, tanto desde movimientos sociales como desde esta historiografía crítica o disidente, no puede confundirse —creo— con lo que el 'Problema de España' pudo significar en otro tiempo; esto es, la sublimación de un modo de ser español culturalmente particularizado frente a eventuales desviaciones extranjerizantes. El objeto nacional que aquí se ha convertido en objeto de análisis, no se corresponde con ningún pasado histórico sublime, ni tampoco con una realidad cultural geográficamente aislada. La "nación" es entendida aquí como una entidad radicalmente política, cuyos límites son

necesariamente ambiguos y polimórficos, comprometiendo diferentes dimensiones de lo simbólico y definiendo las relaciones de oposición o dependencia entre grupos sociales². Así la nación española, tomada como un concepto "problemático", esto es, complejo, dinámico, político, va a resultar siempre esquivada a toda clase de esencializaciones, ya sean de carácter étnico o jurídico-formales, ni cabe tampoco definirla autárquicamente, con independencia de las múltiples adscripciones externas e internas que la atraviesan. El —llamado— "problema de España", por tanto, no puede desligarse en el análisis actual del problema de Europa, en el que pretende integrarse, o el de los nacionalismos periféricos, cuyas demandas de soberanía ha de resolver, o con problematizaciones planteadas desde cualquier otra vindicación minoritaria, que se pueda vivir excluida o infrarrepresentada en el espacio público.

Consciente de la naturaleza eminentemente política de su objeto, la historiografía de la nación no puede dejar de ser una historiografía del nacionalismo como movimiento de poder, o mejor sería decir, una historiografía de los plurales y múltiples aspectos que adopta la idea de nación en contextos polémicos diferentes, de las interpretaciones y actualizaciones que experimenta la vindicación soberanista a lo largo y ancho de la historia. Y por tanto, —y esto es algo perfectamente observable en la reciente literatura histórica al respecto— habrá de prestar especial atención al papel jugado históricamente por los propios historiadores en la construcción de estas instancias político-narrativas. El historiador de la nación, instalado ya en la conciencia crítica y no en la positivista, no puede aspirar a otra cosa, que a reconsiderar los relatos de nación que le precedieron, tratando de desvelar los supuestos sobre los que se edifican y a qué programas políticos responden entonces y ahora. La historiografía nacional ha de hacer ineludiblemente historia de su propia disciplina, entendida como instrumento político. Una vez bajado de su pedestal, al científico social le corresponde reflexionar sobre la dimensión práctica o interviniente de sus pronunciamientos, sobre el carácter histórico que tiene la propia historiografía en su vertiente política.

² "Las escenificaciones del tiempo nacional son direcciones culturales hegemónicas complejas que coexisten con otras. Puede hablarse, en este sentido, de cronotopos hegemónicos y cronotopos contra-hegemónicos. Son dinámicas que se expresan con fuerza en el espacio cultural, un ámbito que será siempre, como ya lo advirtió Gramsci, un campo en disputa". Bernardo Subercaseaux en 'Tiempo nacional e integración. Etapas de la construcción nacional chilena' (Colom 2005: 648).

Este abordaje crítico de la nación y el nacionalismo español ha procedido de historiadores como Sisinio Pérez Garzón, Carlos Forcadell, Ignacio Peiró o Pedro Ruíz Torres, que trasladan su interés hacia las historiografías nacionalizantes del siglo XIX, mostrando al nacionalismo decimonónico no tanto como una rémora en la socialización modernizante española, sino en tanto contribuye a la consecución de un tipo de liberalismo doctrinario y oligárquico (en la línea de lo ya apuntado en su día por Tuñón de Lara). Otros historiadores como Xosé Manoel Núñez Seixas, Alejandro Quiroga o Paloma Aguilar se han ocupado de desmontar las narrativas historiográficas sobre las que se edifica el nacionalismo autoritario y fascista en la España del siglo XX. También están quienes como Alicia Alted, Encarna Nicolás, Julio Aróstegui, tratan de rehabilitar aquellos otros relatos nacionales, que se reunieron bajo la égida republicana y que habrían caído en el olvido a raíz de la derrota en la guerra. Las investigaciones problematizadoras de la narrativa nacional vigente, se multiplican cuando el objeto de estudio es la Transición y los prolegómenos de la democracia, que será considerado para muchos (no sólo historiadores) como una nueva fuente de olvidos. Sebastian Balfour, Xusto Beramendi, Lacasta-Zabalza, Vidal Beneyto o Vincenç Navarro nos describen el relato de "reconciliación" nacional como un engaño, sobre el que se habría construido nuestra transición democrática, como una narrativa de emancipación aparente que va a suponer el silenciamiento de diversas injusticias históricas, permitiendo de este modo perpetuar múltiples formas de exclusión.

Nos referiremos —en lo que sigue— como "historiografía crítica" a este conjunto de autores que de un modo u otro, poniendo el foco en aquel o este tiempo histórico y desde perspectivas políticas diferentes, vengán contribuyendo a la deconstrucción del relato nacional hegemónico, aquella formulación particular del modernismo "liberal" que ha llegado hasta nosotros, erigiéndose en un poderoso metarrelato y ocupando el centro de la arena política española. Un elemento de reivindicación compartido, implícita o explícitamente, en el trabajo de estos historiadores críticos sería la posibilidad de pensar la historia de manera polisémica, que es lo que precisamente se ve dificultado por la presencia de un relato de emancipación absoluto, como el modernismo "liberal" establecido, que ha establecido sendero recto de la historia para hacerlo suyo y expulsar a la errática marginalidad cualquier recorrido histórico

alternativo. Esta patrimonialización del sentido político de lo moderno es la que observamos de manera paradigmática en nuestro relato de "reconciliación" transicionalista, que habría sido elaborado por la historiografía oficial — autoproclamada "liberal"— y secundado por los poderes de nuestra época. La modernización democrática española, narrada por sus apologetas, ha pretendido tener la última palabra sobre la comprensión de nuestro pasado e instituirse en garante de la paz social para el futuro. Se identificará así a cualquier otra narrativa histórico-política con dos tramas totalitarias análogas, las "dos Españas" que condujeron a la guerra, excluyendo cualquier itinerario de modernización que no caiga bajo sus premisas, la de una "Tercera España" sin mácula ni imperfección alguna.

La posibilidad de una historiografía políticamente plural nos exigiría pensar la modernización política, o emancipación, de una manera no escatológica; es decir, pensarla no —mesiánicamente— como un acontecimiento que dividiría la historia en dos tiempos separados, ni —hegelianamente— como la autoafirmación progresiva de una lógica política a priori, que iría recogiendo todas las demandas pasadas. La modernización política habrá de referir siempre a un contexto polémico determinado; donde lo novedoso, lo modernizante, lo emancipatorio, procede de aquel discurso que entre otros introduzca una reinterpretación tal del lenguaje hegemónico (o común a aquellos), que haga posible visibilizar formas de injusticia que permanecía perpetuadas en el tiempo, abriendo así una posibilidad de reconocimiento entre narrativas de sentido encontradas; y siendo por tanto "lo viejo", lo decadente, lo reaccionario, ese otro discurso que contribuya a la ocultación y prolongación de las prácticas de exclusión, al dificultar el diálogo crítico entre dominantes y dominados.

La historiografía crítica se ha interesado entonces por indagar y recuperar ciertos relatos emancipatorios, ciertos proyectos de modernización, que han devenido frustrados o imposibilitados en el curso de nuestra historia. El criterio para la recuperación de algunas de unos proyectos y no otros tendrá que proceder no de una instancia metahistórica, sino de la oportunidad histórico-política de cada uno de ellos; esto es, del potencial de ciertas promesas emancipatorias del pasado para interpelar críticamente el modelo de modernización consumado en el presente. Y a este respecto —nos atrevemos a afirmar— a la vista de los acontecimientos que estamos viviendo, la

memoria republicana estaría demostrando poseer para nosotros esas virtualidades críticas que demandaría la izquierda española, en la medida en que recupera proyectos de modernización política pertenecientes a otro tiempo, pero con la capacidad para transformar performativamente los márgenes de reivindicación actuales. El republicanismo rescataría un bagaje histórico-semántico que abre nuevos espacios de legitimidad en el debate político del presente, espacios que permanecían cerrados hasta ahora, como los relativos al modelo de Estado, la laicidad, la lucha de clases, las demandas soberanistas, la causa feminista,.... En este sentido, no se puede afirmar en rigor, que el republicanismo emergente responda meramente a la mistificación de un periodo del pasado, a la evocación de una arcadia feliz que nunca fue tal; pues más bien de lo que se trata es de reivindicar la II República por lo que quiso ser y no le dejaron, por los deseos de emancipación que resultaron frustrados entonces, pero que seguirían siendo vindicables ahora. Es por tanto ésta —pues no puede ser de otra manera— una rememoración histórica, e historiográfica, consciente de sus virtualidades prácticas y "kairológicas", consciente de su inserción política, más que moralizante o meramente científica, en los debates del presente.

4.

No es casualidad que aquellos historiadores que se han venido interesando en la nación como objeto de estudio político, sean también hoy los más receptivos hacia el debate suscitado a propósito de la memoria; y no sólo porque este fervor memorialístico permita rescatar relatos de nación que permanecían ocultos, narrativas de interés erudito para estos investigadores, sino principalmente porque el memorialismo facilita la puesta en evidencia del carácter político de las narrativas históricas, recordándonos que el reto de la historiografía es tener que legitimarse en una doble dimensión, científica y práctica. La polémica habría venido a recordarle al historiador —pretendidamente— positivista la inexorabilidad de tematizar el problema de su disciplina, las fronteras difusas entre la historia (como ciencia) y la memoria (como intervención), al que no puede escapar simplemente renegando de la segunda. La "historiografía crítica" no responderá pues con el celo de otros especialistas hacia la afrenta de la memoria, no eleva su voz autorizada para espantar a los intrusos en el feudo del pasado, sino que siendo sensible a la vertiente política de la historia (e

incluso a veces consciente de la imposibilidad de hacer política sin algún tipo de memoria), optan por una actitud autointerrogativa sobre los usos políticos de la historiografía en curso. Lo preocupante —desde este punto de vista crítico— no es que esté apareciendo con la memoria una nueva forma de historicismo, como denuncian los positivistas, sino el hecho de que cierta historiografía "liberal" haya perdido la noción de sí misma como memoria política y adopte la morfología de un metarrelato. El historiador crítico se rebelará entonces contra esa historiografía "liberal" —y es importante matizarlo— no en tanto que interpretación plausible del pasado, pues no ha dejado de serlo en buena medida, sino en nombre de la medida que resta; es decir, en cuanto nos cierra la puerta a interpretaciones alternativas y estrecha el significado político de la historia, al reducir todo pasado al tamiz de su historia "normal". La tarea del historiador no puede consistir en ningún caso en aceptar sumisamente ese "final de la historia", al que nos empuja el oficialismo; tiene que ver por el contrario con facilitar la recepción de aquellos otros relatos, que habiendo sido marginados, nos permitan hoy reelaborar críticamente el imaginario hegemónico, discutir con la riqueza de recursos semánticos redescubiertos, que no deja de proporcionarnos la historia, el sentido de algunos conceptos políticos, que se habrían visto marchitados, como libertad, soberanía, modernización, democracia,...

El crítico alemán Andreas Huyssen —cuyas tesis tienen gran seguimiento en este trabajo— llamará la atención sobre el carácter global de este fenómeno del memorialismo, para apuntar que el reciente interés por el pasado no puede ser desvinculado de la crisis que estaría hoy atravesando el modernismo tardoliberal; dirá Huyssen, que la efervescencia de memoria no responde sino a la infecundidad de los relatos de imaginación utópica vigentes, frente a la fecundidad siempre insaturable del pasado como fuente de sentido (Huyssen 2002). En términos similares se ha expresado Paul Ricoeur, al referirse al fenómeno de la memoria como una forma de hermenéutica enriquecedora del lenguaje político-cultural en crisis (2003). Ahora bien, esta batalla político-lingüística emprendida por los memorialistas contra cierto modernismo "liberal" en boga, aunque se extienda globalmente, pues también es universal la pretensión de ese modernismo de constituirse en fin de la historia, habrá de operarse localmente —señala Huyssen—, y es que dicha ideología vendrá

adoptando —y así espero mostrarlo en el caso español— significados particulares en función de la historia nacional en que se inserte. Un buen testimonio de ello puede desprenderse de la más fugaz comparación de la querrela de memoria española respecto a la alemana. En esta última la posición del progresismo liberal, tomando a Habermas por referencia, ha pasado por su oposición radical a cualquier tentativa de relativizar la memoria del nazismo homologándola al comunismo (los "dos demonios", que proponía Nolte³), mientras que entre el progresismo liberal español la postura dominante ha consistido en hacer suya la herencia de la "Tercera España" como ejemplo de paz y conciliación (frente a las otras "dos Españas" en permanente conflicto), oponiéndose así a cualquier intento de discriminar entre "franquistas" y "frentepopulistas". Sólo ese elemento diferencial del "liberalismo" hegemónico entre nosotros (que no otros liberales socialistas o republicanos, por ejemplo), respecto al liberalismo alemán de postguerra (u otros europeos), justificaría un estudio particularizado de nuestro relato de modernización oficializado —siendo uno de los objetos principales de este trabajo—.

La memoria se habría convertido en una herramienta heurística para el pensamiento político en este contexto de crisis del modernismo "liberal" globalizado. Aunque, ya la ontología crítica, desde Nietzsche, en su anticipación de la crisis tardomoderna, pregonaba la genealogía histórica como estrategia para interpelar el proyecto de modernidad en su conjunto y poner bajo sospecha su voluntad de presente absoluto. La revalorización actual de la memoria sería la respuesta que hemos encontrado para oponernos a esa consumación efectiva —anticipada por Nietzsche— de un modernismo con pretensiones de acaparar el sentido completo de la historia, negando así su disposición al diálogo hacia cualquier otro relato, luego, llevando a último término su voluntad nihilista. La recuperación por la memoria de ciertos pasados silenciados, vencidos, olvidados, la rememoración de los padecimientos de ciertas víctimas marginadas en el relato de la historia, nos ofrece una salida reflexiva, problematizadora, para con los límites semánticos y políticos del presente, al mostrarlos como una obra de perpetuación hegemónica de los vencedores, al poner

³ La tesis de los "dos demonios", sólo es defendida por la historiografía conservadora alemana, como Nolte, en su tentativa revisionista de rehabilitar un relato orgulloso del pasado alemán.

en evidencia cómo estas instancias de sentido han servido para justificar tantas injusticias históricas.

La ontología política, que aquí se ofrece como respuesta a la crisis del modernismo político, no consistirá en buscar refugio, como pretendía Adorno, en una dimensión trascendente al lenguaje histórico, es decir, en la redención por un imperativo moral absoluto o por un Dios todopoderoso; sino eventualmente en aquellas narrativas que no renuncien a la responsabilidad con la injusticia pendiente, que estén dispuestas a desvelar los conflictos de sentido latentes, a indagar hermenéuticamente en los límites y carencias del discurso político presente. Para la ontología política el acontecimiento redentor no podrá estar depositado en una instancia inefable, indeterminada, exterior —como propone la filosofía mesiánica—, puesto que el límite radical del sentido no consiste en un déficit del ser humano que pudiera ser compensado por algún absoluto, sino que es inherente a la propia realidad social y a su plasmación como historia. Por tanto, esta radical historicidad en la que se mueve el hombre, la radical diferencialidad política de las relaciones sociales, lejos de condenarnos a vagar por el páramo de lo indecible, nos posibilita y nos impele a la responsabilidad de decidir, siendo la mayor de las violencias, el mayor de los males a evitar, la renuncia a esa decisión, la abdicación de nuestra responsabilidad con el sentido histórico, el refugio doctrinario en algún discurso autorreferenciado. Esta es la clase de responsabilización, propiamente humana, que —según Blumenberg— estaría en los orígenes del pensamiento moderno, siendo todavía recuperable; es la responsabilidad que habría conducido a Maquiavelo a renunciar a la tutela de la moral eclesiástica y depositar la fortuna histórica, la virtud modernizante, en aquel lenguaje política capaz de dejar atrás el conflicto de los "cruzados" y articular simbólicamente e institucionalmente un espacio secular para el intercambio de las tradiciones en conflicto, es decir, de vehicular la política.

En esta trabajo nos proponemos dirigir este enfoque de análisis crítico hacia un relato en particular, el de un modernismo liberal, uno determinado —insisto una vez más—, que se ha convertido en *episteme* hegemónica en nuestro debate político. A este respecto concedemos un papel destacado a la historiografía "liberal" contemporánea, en cuanto le proporciona respaldo científico, al prefigurar nuestro itinerario

democratizante como un proceso de "normalización" histórica, de solución de cualquier contrariedad política. Hemos optado pues en esta tesis por reproducir cronológicamente algunos de los tópicos de este relato "liberal" de fin de siglo —recogidos en la sección i de cada uno de los temas—, con el objeto de hacer así explícitos aquellos supuestos no tematizados en el mismo y que nos ayuden a dar cuenta de su parcialidad; supuestos políticos (sobre los márgenes de vindicación legítima), ónticos (qué se da a entender por realidad social o histórica), antropológicos (qué idea de ser humano), históricos (qué significa modernización), ontológicos (qué idea de temporalidad),.... Y los confrontaremos con otras narrativas o itinerarios de modernización (de diferente signo político) —recogidos en la sección ii de cada capítulo—, sin que ello signifique atribuirles a éstos una privilegiada disposición postmetafísica o más allá del prejuicio, pues estas otras narrativas serán ponderadas por su fuerza crítica hacia el entramado de sentido presente, por su capacidad para subvertir los márgenes de participación instituidos y recrear el potencial emancipatorio de las proclamas políticas modernas, y de las liberales en particular.

Así pues, la pregunta por la actualidad del problema de España, por la oportunidad actual de la problematización nacional creciente, no quedará satisfecha sólo por las preguntas con las que abríamos esta introducción —aunque fueran las que realizaría cualquier lector competente—, sino que la interrogación nacional atiende a otra clase de intereses e inquietudes tanto o más urgentes que aquellas, como puedan ser: las demandas de una formulación más amplia para el concepto de nación, de libertad, de soberanía; la necesidad de repensar temporal e intensivamente el término democracia frente a sus reducciones formalistas; o la de reconsiderar con detención qué queremos decir con modernización política, con emancipación histórica.

"Nuestro presente sigue siendo nacional, y es él —el presente— el que instruye nuestra mirada cuando ésta se vierte hacia el pasado, cuando busca en él fundamentos y transformaciones de la devoción nacional. Hobsbawm, y con él —o contra él— muchos historiadores, piensa que hay naciones y que se puede hacer una historia del nacionalismo. Yo, que también constato que hay naciones, creo que no se puede hacer ni una historia ni una teoría (al modo de E.Gellner o de A.D.Smith) del nacionalismo. Pienso, por el contrario, que una confusión terminológica ha conseguido amalgamar procesos políticos de diferente factura y que esa misma confusión es la que permite que dos siglos de historia —primero europea y americana, después mundial— puedan resumirse bajo el epígrafe naciones y nacionalismo. Algo de verdad hay en esa narración, sin duda. Pero, adoptemos otra perspectiva".⁴

I RASTROS DEL 'ESPAÑA COMO PROBLEMA' Y SUS VISIONARIOS (XVI-XVIII).

I.i Nación y nacionalismo en la era pre-revolucionaria:

a) El imaginario del modernismo liberal.

El liberalismo se ha concebido a sí mismo en la historia mediante un relato de progreso. En este sentido no es original respecto de otras filosofías de la historia modernas, caracterizadas por traernos bajo el brazo una promesa de conciliación y síntesis histórica. Lo que hace tan particular al liberalismo triunfante es la conciencia de haber dejado atrás a todos sus rivales en el camino y una visión reforzada y autocomplaciente de su propio paso por la historia. El relato liberal contemporáneo nos trasladará una imagen estigmatizada de todos esos proyectos de modernización alternativos, que concurren en las polémicas de la historia, y —lo que es quizá hoy más inquietante— nos transmite una imagen autoidéntica e inmovible de sí mismo, de la propia tradición liberal, a través de aquellas.

Las filosofías modernas de la historia —como ha advertido Löwittz— reproducen el esquema escatológico de la metafísica premoderna. Del mismo modo que el Dios de los semitas o el Demiurgo platónico irrumpen en el mundo material, en el caos, para darle sentido y forma; la conciencia histórica moderna se abriría paso frente al

⁴ Patxi Lanceros en 'La cabeza del rey' (Colom 2005: 1002).

prejuicio y la arbitrariedad de los viejos regímenes para introducir un significado completo al devenir de los tiempos e imprimir un orden conciliatorio a la vida en sociedad. En esa asunción por el pensamiento moderno del viejo modelo de escatología histórica, es decir, en la reducción del significado posible de los acontecimientos a una idea autoidéntica y a priori a la historia, residiría la causa de que esos relatos modernizantes hayan ido perdiendo su proyección emancipadora, de su tendencia a dificultarnos un debate político abierto sobre la comprensión histórica. Los proyectos de modernización orientados a abrirnos un esperanzador futuro se habrían visto convertidos en albaceas de una interpretación férrea y cada vez más atrincherada del pasado, habrían estado favoreciendo una visión “museificada” de los tiempos pretéritos, que nos impide coactivamente la reflexión sucesiva de la historia (Marramao 1998). El modernismo liberal, hoy hegemónico, lejos de constituir una excepción, vendría a confirmar estas sospechas sobre los grandes relatos de modernización histórica, pues demuestra no ser capaz de reconocer en el pasado otra cosa que su propio reflejo, otro sentido que el por él introducido en la historia; lo demás serían rastros de prejuicios superados, vestigios de mitología premoderna. El liberalismo triunfante reproduce su itinerario histórico en una perfecta línea de continuidad y progreso, que remonta a los albores del humanismo y el pensamiento ilustrado, y que desemboca en la plena autoconciencia humana, en la consumación del sentido de la historia.

Este relato de progreso liberal, en su versión adaptada a la historia española, se verá obligado a retrasar levemente el feliz desenlace hasta casi los días presentes, puesto que entre nosotros ese hilo de modernización, que es la tradición liberal, habría sido especialmente frágil y vulnerable, habría estado demasiado expuesto al capricho y la voluntad de otras fuerzas demasiado poderosas. Habrían sido fuerzas reactivas, paradigmáticamente representadas por el fundamentalismo católico (Fernandinos, Carlistas, reaccionarios, nacionalcatolicismo,...), las que dificultaron secularmente el arraigo en la sociedad española de valores ilustrados y liberalizadores. Pero también habría que atribuir su dosis de culpa a una liberalidad precipitada, a fuerzas inmanentes a la tradición liberal que confundieron los medios y los momentos históricos, abogando por soluciones revolucionarias (arribistas, libertarios, anarquistas,

minorías acaudilladas,...) y queriendo tomar demasiados atajos en el camino de progreso de la historia. Pero todo ello, deberíamos atribuirle no tanto una excepción —defienden los historiadores liberales— al relato de la modernización española, como quizá sí un énfasis dramático, que invistiera de especial heroicidad a nuestros liberales históricos (ilustrados, doceañistas, masones, anglófilos, europeístas, cientifistas, institucionistas,...) y de cuyo ejemplo debería extraer hoy una gran lección histórica, la que nos deja el tortuoso recorrido hacia un feliz desenlace de la historia. 1808-1978 habría de ser visto —defienden— por nosotros como un proceso largo y duro, pero al fin y al cabo, el periodo de aprendizaje político más sufrido y consolidado de Europa. Quienes aún a día de hoy, consumado este arduo proceso modernizante de la nación española, permanecen en la obstinada renuncia a asumir esa gran lección de nuestra historia (nacionalistas periféricos, antisistema, memorialistas republicanos, comunistas redivivos,...), no pueden recibir otro calificativo que el de "premodernos", reaccionarios, actualizadores de una corriente antimodernizante que habría adoptado diferentes rostros a lo largo de nuestra historia y que comparten con sus predecesores una misma vocación totalitaria.

b) Nacionalismo español anterior a la nación política.

La intelectualidad liberal se ha reivindicado única y legítima heredera del pensamiento progresista y modernizante. La única conciencia de nación de la que habríamos extraído auténtico y verdadero provecho habría sido la adoptada en su día, allá por el XVIII, por un puñado de intelectos egregios, que reniegan del conjunto de prejuicios y creencias en que han sido adoctrinados y abrazan con entusiasmo regenerador los nuevos ídolos que les llegan desde Europa: Ilustración, ciencia y libertad. Este conjunto de visionarios habría sabido percatarse del camino errante en que les embarcaba nuestra historia y optarían por tomar un nuevo rumbo que, aun no estando exento de retos y escollos, abría un horizonte de racionalidad y sentido en la vida española. Así, aunque la problematización nacional y los debates sobre el devenir español se remontan tiempo atrás, no sería hasta la irrupción de esta corriente ilustrada-liberalizante que echan a andar propiamente para los españoles los tiempos modernos y un "pensamiento" nacional digno de tal consideración.

Una escritora española de principios del XX, Doña Emilia Pardo Bazán, acertará —según la tradición liberal— a bautizar aquellas querellas, que entre el XVI y XVIII, se enredaron en discutir la deriva de España, como de "leyendas", negra o dorada; episodios todos ellos de una misma vocación mitologizante, ya sea la de quienes desde el exterior trataban de ensuciar con descréditos (más o menos fundados) la imagen de la nación española, promulgadores de la "leyenda negra", o ya sea quienes desde el interior respondían apologeticamente, restaurando el buen nombre de su patria con "leyenda rosa" o "aurea". Si bien originalmente pueda ser que respondiesen a motivaciones encontradas, el pensamiento político moderno no podría sino ver en ellas un mero ejercicio de persuasión literaria, intelectualmente igual de sospechoso⁵. Aquellos viejos relatos sobre la pureza de casta española, del "cristianismo viejo", habrían servido durante los siglos XVI y XVII —según Domínguez Ortiz (1969)— para legitimar la unificación cultural-religiosa, al presentar a sus soberanos como herederos de una dinastía ungida teocráticamente y triunfadora en el campo de batalla, con la expulsión de los moros, primero, y judíos, más tarde. Sería, por tanto y en todo caso, la premoderna una forma de legitimación irracional, basada en los prejuicios religiosos; y en la que —a consecuencia de ello— el poder señorial habría sido homologado al divino, siendo entonces ilimitado, no sujeto a restricción alguna por parte del súbdito y sólo expuesta a las restricciones inherentes a su fuerza en relación a la de otros soberanos.

En dicho marco conceptual se insertarían los orígenes de la idea de "liberalidad" —por cierto procedente de la lengua castellana—, pero en cuyo significado epocal vendría a referir a una virtud meramente moral, privativa del aristócrata, como un deber de magnanimidad o filantropía, que no supondría obligación pública alguna (Álvarez Junco 2001). Subyace aquí pues la idea —de uso común en el modernismo liberal— de que ciertos deberes u obligaciones, como el de "liberalidad", sólo adquieren un "uso", o sentido, político a partir de la irrupción del discurso liberal-ilustrado y que anteriormente no existiría para los señores otro criterio de decisión pública más de su propia voluntad arbitraria y "feudal". Se entiende así que el liberalismo se refiera al

⁵ La tradición liberal española querrá ver en la literatura romántica de fin de siglo (98) una continuidad con esta mitología nacional arcaica, subrayando así la ruptura representada respecto a éstos por la generación del 14, como un resucitar del pensamiento político modernizante, liberal.

periodo político que le precede con el título de "Antiguo Régimen", bajo el que se pretenden recoger indiscriminadamente toda clase de formas de poder, como estando basadas en la pura coerción. La era política, que antecede al liberalismo, sería pues para éste sinónimo de caos y prejuicio, un batiburrillo indefinido de fuerzas irracionales y condenadas al conflicto. Y en este mismo sentido el pensamiento liberal —desde Hobsbawm (1998), Gellner (2001) o Anderson (1993)— se ha resistido a tratar a la realidad social que le precede, como de "nación política", requiriendo tal de instancias de consentimiento por el gobernado y que inauguraría el Estado liberal; recogen pues toda esa realidad informe del *ancien regime* bajo la fórmula de "nación cultural", determinada —en particular en España— por unos vínculos y sentimientos de naturaleza religiosa (Álvarez Junco 2005, Fusi 2000 y Morales Moya 2013).

c) "Protonacionalismo" y "protoliberalismo".

En la segunda mitad del siglo XVIII comenzarán a abrirse en España las dos vetas por las que penetra la modernización política: Ilustración y liberalismo. Las ideas del nuevo siglo habían desembarcado en la península de la mano de la nueva dinastía borbónica, y se acentuarán con los gobiernos de Carlos III, que implementa una política de reformas con las que poner al día las instituciones de un Estado ya caduco y un imperio en manifiesta decadencia. "Importantes cambios en la economía, la sociedad, la organización administrativa y la cultura permiten hablar, al concluir el reinado de Carlos III, de un país muy distinto al encontrado por Felipe V al acceder al trono" (Morales Moya 2013: 142-3). Desde los 'Decretos de Nueva Planta' de Felipe V hasta el 'Regalismo' salmantino patrocinado por su sucesor, la política española del XVIII estaría presidida por la misma voluntad de racionalizar la organización del Estado (centralizar, burocratizar, codificar la legislación civil, nacionalizar el ejército y la hacienda, eliminar privilegios...) y poner así límites institucionales a los abusivos márgenes de autoridad señorial. La procedencia intelectual de esta modernización política habría que buscarla —según la historiografía liberal— en la sustitución de las viejas fuentes de legitimidad religiosa por los emergentes principios de autoridad, humana y secular, que afloran en este siglo⁶. Pero esta modernización de la legitimidad política, no sólo

⁶ Y que viene acompañada de medidas expresas en detrimento del poder eclesiástico y papal, como la expulsión de los jesuitas o la limitación del poder inquisitorial.

supone fundar las decisiones públicas sobre criterios de universalidad, dictados por una conciencia racional, sino que —y esto es lo que interesa especialmente en nuestro trabajo— adquiere también aquí, en este nuevo contexto político secularizado, un inédito protagonismo el concepto de nación y la narrativa histórica nacional⁷.

En este siglo XVIII —nos recuerda el profesor Álvarez Junco (2001)— y a iniciativa del reformismo borbónico se ponen en funcionamiento múltiples instituciones de la cultura española (Real Academia Española, Real Academia de la Historia, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Museo de Ciencias Naturales,...), concebidas con una clara vocación política nacionalizante. La figura de Campomanes, relevante político, intelectual ilustrado y presidente de la Real Academia de la Historia, será considerada por nosotros como un arquetipo de estas sinergias entre el pensamiento secularizado y la historiografía nacionalista. Aunque gracias a los estudios de Maravall (1991) o Abellán (1996) se habrían ido ganando para la tradición humanista otros intelectuales hasta hace poco denostados como Juan Pablo Forner, que pasará así de ser considerado uno más de los apologetas de la España cristiana, como lo reivindicó Menéndez Pelayo, a un pensador propiamente ilustrado, en cuya obra de ensalzamiento nacional se estará apelando, ya no a las supuestas excelencias de la casta española, a la pureza de la sangre y del culto del "cristiano viejo", sino a valores de carácter universal y del siglo presente, como las aportaciones españolas a la ciencias, naturales y jurídicas, en la era premoderna. Luego, —según estos historiadores— habitaría ya en las narrativas nacionales de nuestros ilustrados el germen de un pensamiento político español "modernizante", si bien seguiría estando presente un elemento de premodernidad que nos impide equiparlo al modernismo liberal del siglo siguiente. Y es que aquí la idea de "nación", entendida como bien común, así como cualquiera de las otras instituciones de legitimidad secular política secular introducidas en este siglo, no estarían dirigidas a la búsqueda del consentimiento, de la aceptación del gobernado, como sucederá en el nacionalismo

⁷ "En el Siglo de las Luces, el concepto de 'nación española' y la patria como fuente de una suerte de legitimidad sentimental experimentarán un definitivo cambio de escala y contenido. La llegada de una dinastía extranjera, necesitada de credenciales que avalaran su españolidad antes sus súbditos, y la recepción, a partir de mediados del XVIII, de los principios modernizadores de la Ilustración europea, colocaron los conceptos de *nación* y sobre todo de *patria* en el centro del lenguaje reformista de la época. El *amor a la patria* será a la nueva sociedad lo que las costumbres a las viejas provincias" (Morales Moya 2013: 172)

liberal —ya sí "moderno" del todo—; sino que estarán supeditadas al objetivo de reforzar la autoridad del monarca. Por eso Maravall preferirá usar el término "protonacionalismo" —popularizado por Hobsbawm o Gellner— para referirse a esta literatura de exaltación nacional, en la que la nación, como sujeto histórico, es identificada todavía con el "reino" y no a un pueblo soberano, y en que el relato nacional narra las hazañas y proezas de ese pasado dinástico y no la travesía histórica hacia la emancipación popular, como sucederá en el nacionalismo liberal.

Por lo tanto con estas formas de exaltación nacional, propias del "despotismo ilustrado", —denuncia hoy la historiografía liberal— estaríamos asistiendo a una asimilación ilegítima, a la confusa usurpación del pensamiento político moderno y de ideas como las de "bien común" ó "nación", por los espurios intereses del monarca absoluto. Estas ideas ilustradas habrán de encontrar su formulación legítima en otro grupo social, todavía minoritario, la burguesía liberal. Aquellas voces que se alzan a finales del XVIII en defensa del derecho de imprenta, y por ende de la libertad de pensamiento, culto o expresión, constituirían el germen del pensamiento moderno, "protoliberalismo"; puesto que, éstos sí, con su defensa de la libre discusión estarían fomentando la proliferación de conciencias e intelectos autónomos, libres, y la adopción de instituciones y decisiones públicas sobre criterios verdaderamente neutrales. Es de esta confluencia armónica de libertad burguesa y razón ilustrada, donde encuentran nuestros liberales los orígenes de su tradición y, por extensión, del pensamiento político moderno en sí. Al hacer depositar en la libertad de expresión el germen de toda libertad política, —observamos— se nos está desvelando otro supuesto vertebral para esta tradición liberal, hoy hegemónica, como es la idea de que la racionalización política es resultado de un tránsito desde la privacidad de la conciencia libre, autodeterminada, hasta la objetivación concertada, contractual, de un bien público o universal; lo cual —espero demostrar— además de ser históricamente infundado, está en el origen de buena parte de las limitaciones y peligros actuales de este pensamiento liberal escatologizado.

I.ii Genealogía del problema nacional. Las leyendas sobre España y su lectura política:

a) Actualidad de la filosofía de la historia.

Nuestra época se ha vuelto especialmente recelosa hacia los peligros inherentes al pensamiento escatológico. Las dolorosas experiencias vividas el siglo pasado nos habrían inducido rechazo hacia las grandes narrativas de progreso y a las promesas desmedidas de conciliación histórica. Las dos guerras mundiales nos enseñan el lado oscuro de una racionalidad política demasiado pretenciosa, a desconfiar de las grandes ofertas de modernización que justifican el sacrificio de una parte de la sociedad o de toda otra tradición de pensamiento. Hoy día esa desconfianza se ha venido trasladando hacia el único de los meta-relatos que ha quedado en pie, el modernismo liberal hegemónico (en sus diferentes formulaciones) y en particular hacia su tendencia manifiesta a achicar el espacio intelectual y político en el que nos movemos, a estrechar los márgenes para el diálogo discursivo e impedir reconocimiento otras formas sociales de conflicto. Es en este contexto que la filosofía de la historia estaría viviendo hoy un rejuvenecimiento, serviría de respuesta a la urgencia de alejarnos de modelos históricos escatológicos y mesiánicos, que vemos replicados en los grandes relatos emancipatorios modernos. La imposibilidad de pensar unívocamente el sentido de la historia ha conducido a nuestros postmodernos a apostar por la ontología pluralista, aristotélica, e indagar formas de pensar el tiempo no desde la óptica de un sujeto absoluto o redentor, sino desde la algún límite modal, o posibilitante, que dé cuenta de la pluralidad de sentidos e itinerarios adoptables por la sociedad y la historia.

El filósofo Antonio Campillo expresará en su sonado título *Adiós al progreso*, las urgencias particulares de un tiempo presente, el nuestro, en que la historia se nos asemeja a un "caleidoscopio, en el que cada figura es una combinación diferente de un número limitado de elementos, combinación que resulta no sólo de la específica disposición de dichos elementos en relación con el conjunto sino también de la presencia de unos y de la ausencia de otros. La diferencia está en que el caleidoscopio funciona con un número limitado de elementos, mientras que el número de elementos que la historia pone en juego es quizá infinito, o por lo menos indeterminado... La tesis

de la historia es la tesis de la absoluta diferencia: el tiempo es una sucesión interminable de formas sociales e intelectuales siempre nuevas y por tanto inconmensurables entre sí" (Campillo 1985: 79).

La historia se nos presentará entonces como irreductible a un sentido único y total. El lujo que jamás podrá permitirse este presente nuestro, saturado de tantos objetos de consumo efímeros y obsoletos, será trasladar esa obsolescencia hacia el pasado histórico, darlo por aprendido de una vez por todas y prescindir de él como fuente de sentido en los tiempos venideros de la historia. Este habría sido el gran pecado de cierto modernismo, escatologizado, "haber cortado radicalmente sus lazos con el pasado" (Huysen 2002: 148), haber almacenado "los acontecimientos como restos de un osario o piezas de un museo" (Campillo 1985: 117). La posibilidad para nosotros de escapar a la tela de araña tejida por el meta-relato liberal, pasará pues por dirigirnos hacia todo ese enorme bagaje de pasado político, incluso el pre-moderno, y observarlo no como una pieza de museo o como expresión de un tiempo caótico a la espera de la recepción del sentido absoluto que disfrutaríamos actualmente, sino más bien observar en esos pasados universos de orden y sentido diferentes al nuestro, verlos una fuente de recursos arqueológicos con los que pensar críticamente los límites políticos del presente. "A los hombres se les plantean siempre los mismos problemas, pero se les plantean cada vez en un horizonte social e intelectual diferente, y por ello tienen que afrontarlos cada vez con respuestas sociales e intelectuales diferentes, ni peores ni mejores que las anteriores" (Campillo 1985: 89).

Por tanto, eso que llamamos "modernización política", requiere ser pensada no desde los parámetros de un a priori a la historia que iría derrocando a los falsos valores y desvelando su verdad universal, ni de un logos redentor que permanezca autoidéntico al transcurrir de los tiempos —como presume de sí mismo el modernismo liberal—; más bien, el acontecimiento histórico emancipador habrá de ser pensado "kairológicamente" —dice Marramao—, es decir, como la apertura, la explosión oportuna, de esa posibilidad que penetra toda inmanencia histórica hacia la pluralidad de sentidos e itinerarios, hacia la recepción de lo nuevo (Marramao 1989). Un discurso es modernizante no por introducir el orden donde existe ausencia total del mismo, no es la penetración del tiempo objetivo (Chronos) en la más absoluta nihilidad (Chaos);

sino que un nuevo discurso es modernizante por conseguir activar las virtualidades recreadoras, transformativas, en las relaciones de orden vigentes, por facilitar la emulsión del tiempo intensivo y posibilitante (Aión) anterior a toda temporalidad histórica y objetiva (Chronos). La modernización "kairológica" no será por tanto independiente de las relaciones de poder establecidas en un contexto conflictual determinado, ni puede esperarse de ella la supresión definitiva de dicho conflicto (Bayón 2008), siendo tal posibilidad ilegítima —advertirá Foucault (2007)—; la modernización procederá por contra de esa decisión política que nos da la oportunidad de transformar democráticamente el orden de poder vigente, de aquella reformulación tal de las relaciones de dependencia que permite un reconocimiento mutuo entre los contendientes, pero no el fin de todas las disputas.

b) El "cristiano viejo" como relato político.

El enfoque histórico-político postmoderno nos invita a recuperar sentidos olvidados para los relatos de nación que precedieron al Estado moderno, más allá de su reducción a la mera superchería religiosa o a una supuesta manipulación por el poder despótico —como nos los presenta el historiador modernista—. En primer lugar, cabe advertir que el período al que vulgarmente referimos como "Antiguo Régimen", no será ni muchos menos un universo políticamente homogéneo e indistinto, sino por contra el escenario de conflicto y articulación de diferentes fuerzas sociales, un espacio político formalmente constituido, pero dinámico, en el que concurren proyectos de vida encontrados de señores feudales, órdenes religiosas, campesinos,... Esto nos conduce a observar los conflictos políticos premodernos no sólo como resultado de la voluntad de expansión territorial de los señores a través de las armas, sino como el enfrentamiento de diferentes esquemas de orden o modelos de sociedad feudal; y a observar la instauración de naciente Estado absolutista no sólo como expresión de esa voluntad única que disipa cualquier otra, sino por las tensiones internas entre las fuerzas sociales y de poder que lo vertebran. El orden político señorial no es por tanto una expresión de poder formalmente ilimitada, sujeta sólo a la arbitrariedad del noble y fundado en la mera fuerza; entraña por el contrario una serie de obligaciones o dependencias (mutuas) entre nobles y entre grupos sociales, que si bien pueden no estar acotadas a un marco de reglas explícitamente pactado ni separadas de

consideraciones teológico-religiosas, no dejan de ser sin embargo reglas de carácter político, en cuanto instituyen unas pautas para el intercambio de poder en estas sociedades. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la —ya citada— "liberalidad", que lejos de ser concebida como una virtud estrictamente moral (filantropía), a expensas de la voluntad del señor, se inserta en una serie de obligaciones redistributivas, que comprometen la esfera de lo sagrado, que son deberes ante Dios, pero sobre las que está fundada también la autoridad secular de dichos señores ante sus súbditos o vasallos. El historiador marxista Karl Polanyi defenderá el carácter político de dichas obligaciones teológico-morales, la función social estructuradora que estas relaciones de dependencia comunitarias, "aristotélicas" —las llama— (1976), jugarán en las sociedades premodernas; y, específicamente, subraya la importancia política de aquellos valores de caridad cristiana, hoy mal llamados "morales", en la mitigación de la precariedad social que había traído consigo la libertad de mercado y la privatización del terreno comunal de los feudos⁸ (Polanyi 2007). Es la acotación contemporánea de lo político a un lenguaje secular y unas instituciones formalizadas, la que nos estarían impidiendo valorar el sentido político de estas otras instituciones premodernas donde los principios de autoridad los encontraremos dispersos en imprecisos senderos de lo cultural y religioso. Si queremos desentrañar por tanto el sentido político de estas universos de orden y las narrativas históricas que los acompañan, hemos de eludir en lo posible su interpretación desde categorías contemporáneas, como las de una supuesta modernidad consumada, y sumergirnos en aquellos conflictos político-culturales tratando de distinguir en qué medida una narrativa histórica determinada contribuye a reestructurar esas relaciones de dependencia, si ayuda a reforzar las jerarquías "señoriales" establecidas o favorece en cambio las instancias de consentimiento de los "súbditos".

Desde esta óptica, las disputas en torno a la 'Leyenda negra' y 'Leyenda aurea', u otros mitos de la historia de España, no pueden atribuirse solamente a veleidades de difamación extranjeras o a ejercicios de propaganda nacional, pues tras estas

⁸ Esta importancia de los valores religiosos como estructuras políticas se haría visible, según Polanyi, tanto en las leyes de pobres (Ley Spenhamland que promueve complementos salariales ligados a un derecho sagrado a la vida), como en las movilizaciones obreristas prístinas ("Owenismo" que vindicaría una reestructuración económico-religiosa de la comunidad).

proyecciones imaginarias van a estar siempre latentes los proyectos de determinados actores políticos y la pretensión de abrir o clausurar un debate histórico-político en el contexto polémico particular, donde cobran sentido. Así pues, aunque la 'Leyenda negra' en su formulación canónica, forjada en los Países Bajos en el siglo XVII, difunda una imagen cruenta de los españoles y en particular de Felipe II como "el demonio del sur", podemos encontrar rastros de esas figuraciones terribles del español en tierras germanas e italianas más de un siglo antes, pero que responden a querellas políticas diferentes y con un sentido histórico particular (Arnoldsson 1960). A su vez, si dirigimos la mirada a la Italia del XVI observamos que las acusaciones de saqueo dirigidas a los castellanos no estarán sino abundando en las vertidas hacia los invasores catalanes con anterioridad, aunque en este momento la aparición de la Inquisición introducirá un elemento de novedad en las críticas, que no tiene que ver tanto con la especificidad religiosa de ésta, pues el tribunal eclesiástico español sustituye análogas inquisiciones episcopales, sino con el contenido doctrinario o inquisitorial. También en el caso germano, encontramos tras la condena moral de lo hispano y del emperador "español" Carlos V, la presencia de los poderes locales (Liga Esmalcalda), reunidos en torno a las creencias luteranas. Alemanes e italianos coincidirán en la forma de las acusaciones a los españoles, al aludir a un supuesto mestizaje de estos con judíos y otras razas ("negros como el rey Baltasar y su mono") o por la dudosa práctica de un cristianismo semitizado, alejado de la supuesta "pureza" del culto cristiano, que reclamaban para sí; pero en cada uno de estos contextos la leyenda negra adquiere un significado específico, de acuerdo con las querellas históricas en particular⁹. El hispanista François López (1999) querrá ver en estas imputaciones de impureza el germen de la formulación y posterior deriva integrista del catolicismo español; es decir, la exaltación del "cristiano viejo" y la pureza de sangre en el XVII, como un intento de legitimación hacia el exterior ante las acusaciones de herejía, y como una legitimación política de signo reactivo en el interior, que serviría para expulsar y perseguir a los judíos y otros cultos heréticos.

Es precisamente ese judaísmo, antaño refugiado y hogaño expulsado de la península, el que patrocine, política y editorialmente, en Holanda una imagen del español por

⁹ Cuyo análisis pormenorizado escapa a las aspiraciones de este trabajo, que hemos decidido acotar, ya pretenciosamente, a las querellas nacionales del siglo XIX y XX.

entonces novedosa, la de fanático religioso e intolerante. Esta imagen de intolerancia es pues generada desde este contexto judío y protestante del XVII, aunque vaya a adquirir un sentido especial y específico —veremos— con la Ilustración del siglo siguiente. Desde el nuevo refugio, que representa para los judíos los Países Bajos, la comunidad semita retrotraerá su éxodo de España al de Egipto y querrá ver en la Holanda moderna la tierra prometida desde la antigüedad. El protestantismo holandés en este caso no estará haciendo otra cosa que sintetizar viejas y nuevas acusaciones vertidas hacia los invasores del sur (crueldad, mezcla razas, cristianismo nuevo y herético, oscurantismo, intolerancia,...), viendo en ello el modo de legitimar la causa de los nobles sublevados contra el Imperio (Guerra de los 80 años). Es aquí que encuentren también eco los textos de Bartolomé de las Casas de 1552, traducidos ahora en toda Europa, que reproducen las atrocidades de la colonización hispanoamericana. La aportación genuina del protestantismo holandés al respecto tendrá que ver quizá con la imputación a los españoles de otra clase de defectos o vicios, que el mercantilismo emergente identifica con la aristocracia, como son el desprecio al comercio, la manufactura, las artes mecánicas,... y que encuentran por cierto gran aceptación posterior en las explicaciones del apartamiento español de la prosperidad —mas ese es ya un debate del siglo por venir—. En el XVII las acusaciones y denuncias sobre un supuesto "problema de España" no tienen que ver con la idea del atraso histórico, y con idea la de progreso —aún por implementar—; sino desde relatos o imaginarios religiosos, que lejos de ser el ámbito de lo irracional —como lo piensa el modernismo—, son el escenario simbólico en el que se dirimen las múltiples y heterogéneas querellas políticas de la época preliberal.

c) Patriotismo monárquico del XVIII.

Habrán de ser los filósofos ilustrados (Diderot, Voltaire o Montesquieu) quienes introduzcan el elemento determinante para la concepción, hoy ya manida, del problema español como una cuestión de "atraso"; a saber: la idea filosófica de progreso. A los españoles tan sólo debemos —dice Montesquieu— “novelas y escolástica”, pero nada que haya contribuido al avance de la humanidad. La causa de este retardo e inmadurez de lo español habrá que buscarla —sostienen Voltaire y Pierre Bayle— en el tutelaje espiritual que ejerce en España la Iglesia, que estaría minando el

desarrollo de la imaginación y el aprendizaje racional. Ese particular fervor religioso que caracteriza la vida en España será visto, a ojos de la vanguardia europeísta, como el gran lastre que impide la emancipación de la conciencia y el despegue intelectual hispano; entretanto la inquisición se convierte –para queja de Menéndez Pelayo (1928)– en el “chivo expiatorio” de los males históricos de España.

La Ilustración trae consigo una nueva filosofía de la historia entendida como progreso humano. Introduce para ello una noción universalista de la cultura y concibe su construcción histórica como un tránsito ascendente en su autocomprensión de la humanidad y en virtud del cual se irán unificando sintéticamente la totalidad de los saberes y experiencias humanas en el pasado. Sobre esta presunción de unificabilidad comprensiva de los múltiples significados que nos va ofreciendo la historia, el modernismo ilustrado va a poder establecer una discriminación fundamental en la polémica de cualquier tiempo presente: entre una cultura de vanguardia, depositaria de dicha conciencia universal del pasado y, por tanto, de las claves para fundar una convivencia pacífica y ordenada en el futuro; y todas las demás culturas, —que llamaremos— "bajas", o "anticuadas", en cuanto permanecerían en explicaciones erráticas del tiempo pretérito y carecerían por completo de recorrido hacia el futuro, más allá del que nos pueda asentar sobre el conflicto y la violencia.

Este aprendizaje, de progreso y autocomprensión, que promulga la modernidad respecto a la historia, no tendrá pues nada que con el que defendía Cicerón con la consigna de la historia como *magistra vitae*; lo que para Cicerón era una lección intemporal, extraída de una historia que se repite cíclicamente, pero cuyo sentido último se nos ocultará, para los modernos, sin embargo, el *Aprender de la historia?* — como reconoce Habermas (2001)— sería una forma de comprensión paulatina y escalonada, construida por y al alcance del ser humano, y que nos remite a un tiempo histórico linealmente concebido. Es así que, los relatos de vanguardia, o modernistas van a poder pensarse a sí mismos como una conquista, o superación definitiva de las diferencias y conflictos culturales del pasado. Y es esta clase de relato modernista, puesto en liza en el siglo XVIII, el que se va a plasmar en una serie de relatos histórico políticos, no sólo desde la Europa ilustrada, sino también desde España, con múltiples motivaciones de autoridad. Uno de estos modernismos histórico-políticos ilustrados es

el que dará lugar a la "primera" querrela oficial sobre el 'Problema de España', el — llamado— "asunto Masson".

La respuesta —como ya se ha dicho— de los intelectuales españoles a las invectivas lanzadas desde el extranjero va a ser cambiante y heterogénea; y esto no será diferente con relación a las acusaciones de "atraso" vertidas por la Ilustración francesa. Feijoo se aproximaba a los apologistas en su defensa de la misión religiosa de España, pero recurriendo a argumentos de la filosofía histórica moderna, al identificar la conquista española de América con un acto "civilizatorio", de universalización de unos indígenas que habían permanecido hasta el momento sumidos en la barbarie. En una dirección similar pero sentido contrario, encontramos al valenciano Mayáns, quien suscribe las críticas extranjeras y achaca la barbarie, en este caso, a los conquistadores castellanos; o el catalán Campmany, quien incide en la miseria de la cultura técnica española, para abogar por su urgente europeización. Sin embargo, el discurso que ocupa a este respecto el cénit de la polémica española en el setecientos procede, como no puede ser de otra manera, de un intelectual patrocinado por un gobierno borbónico de la época, Juan Pablo Forner y su *Oración apologética por la España*. Sólo atendiendo a la directa intervención política de la administración borbónica, y más en particular de Floridablanca, se explica —según F. López (1999)— que las acusaciones contra España de un "oscuro publicista" —como se refiere a Masson— vayan a generar más conmoción interna, que las vertidas por los grandes filósofos ilustrados medio siglo antes.

La publicación en España, 1782, de la Enciclopedia Metódica francesa no podía anticipar la polvareda levantada, dado el escaso número de suscriptores e incluso la presencia entre ellos de autoridades eclesiásticas, contrarias a la Ilustración. Pero el artículo dedicado a 'Espagna' de Masson de Morbilier, autor ignoto hasta entonces, recogía una serie de tópicos lesivos sobre los españoles (ignorancia, atraso, fanatismo, molicie¹⁰,...), que aun siendo casi todos ellos —como hemos visto— longevos, darán lugar a una sonora querrela.

¹⁰ La caricatura del "noble risible", con gran recorrido literario en la sátira posterior.

“¿Qué debemos a España?” –se pregunta Masson– “Y desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace diez ¿Qué ha hecho por Europa?”.

El Conde de Floridablanca, jefe de gobierno con Carlos III, a pesar de haber recibido una disculpa formal por parte del Estado Francés por dicho artículo, encuentra en el *affaire* la ocasión propicia para fomentar un conflicto diplomático (de interés comercial y geoestratégico) con el país galo y decide convocar en 1785 un concurso literario con el que ofrecer cumplida respuesta a la afrenta de Masson. “Una apología o defensa de la Nación, ciñéndose solamente a sus progresos en las ciencias y las artes, por ser esta parte en la que con más particularidad y empeño ha intentado oscurecer su gloria algunos escritores extranjeros”, dirá la convocatoria oficial (López, F. 1999: 355). Aunque dicho concurso queda finalmente desierto, la obra con la que concursa J.P.Forner, *Oración apologética por la España y su mérito literario*, recibe el apoyo de Floridablanca para su publicación. La célebre obra de Forner, aun habiendo sido escrita en un tono declamatorio y presentada como una historia apologética de la “cultura española”, no deja sin embargo de guardar la forma de un relato moderno —en el sentido expresado—; es decir, es un recorrido por la historia de España, en el que se rescatan ciertos hitos que habrían ido forjando su progreso universal y cuyo triunfal desenlace sería la pacífica y prospera nación contemporánea reinada entonces por Carlos III. Atendiendo pues a los parámetros de su siglo describe Forner la Edad Media como un período de barbarie y no tiene empacho en rescatar en la etapa peninsular musulmana la erudición de su ciencia astronómica y matemática, o de sus artes poéticas. Aunque es en el siglo XVI, "cervantino", donde localiza el verdadero esplendor de las letras hispanas, a cuya consecución seguiría un periodo de palpable decadencia, coincidente con el apogeo europeo, del que no saldrá España hasta bien entrado el XVIII de la mano de la nueva dinastía borbónica. En resumidas cuentas, se puede observar que la apología de Forner no viene a negar la decadencia española dictada por Masson, respecto al progreso europeo, sino a reducirla a "apenas" un siglo y medio. Pero lo que resulta más revelador del objeto de su proyecto, que es el de Floridablanca, es precisamente la adopción como criterio de progreso histórico de —lo que llama— esos "saberes útiles", o perfeccionadores del hombre. Para Forner, la ciencia española premoderna tendría valor como tal, por haber sabido anticipar ciertos

saberes provechosos para la humanidad en su conjunto, por contraposición a lo que considera los "extravíos intelectuales" de cierto pensamiento europeo posterior, como el racionalismo Leibniz o Descartes, que carecerían de las más mínima "utilidad" —a su juicio—. Por otro lado, frente los mundos imaginarios concebidos por el utopismo europeo, habría que agradecerle a España haber aportado al progreso del hombre el descubrimiento de un "mundo real", el continente americano. O en comparación a otras corrientes del pensamiento político del momento, que estarían haciendo del progreso una interpretación subversiva e incendiaria, es a los codificadores españoles del XVI a quienes deberíamos el forjado de los cimientos legales de los Estados, como unidades políticas ajustadas a las necesidades del ser humano y garantizadoras de una concordia desconocida hasta entonces en el mundo feudal. Entre esta panoplia de saberes "útiles", aportados a la historia por la hispanidad, incluirá además Forner el conocimiento de lo divino, lo trascendente, del que serían ejemplares las teologías de F.Suárez o F.de Vitoria, frente al ateísmo "ignorante" de los enciclopedistas de la vanguardia europea actual.

Estas consideraciones han venido a trasladar de Forner la imagen de un autor ambiguo, confuso, cuya obra se presta a ser arrastrada tanto al redil de la tradición fundamentalista, y así lo había intentado Menéndez Pelayo, como al del europeísmo liberal, pues así lo interpretaron más recientemente Maravall (1991) o Abellán (1996). Sin embargo, Forner debería ser visto no como un autor complejo en el seno de una batalla epocal, entre modernos y reaccionarios, sino como un autor representativo, casi paradigmático, de una época y una corriente de pensamiento político, el patriotismo despótico e ilustrado, como una forma de modernismo anti-liberal¹¹, sin que tal formulación sea concebida como un oxímoron —como pretenden hoy nuestros liberales en su revisión de la Ilustración—. Y es que aunque en muchas ocasiones sus protagonistas eviten el apelativo "ilustrado", por la acepción predominantemente liberalizante que este concepto adquiere ya en los albores de la revolución de 1789,

¹¹ Por lo demás Forner no puede ser considerado un anticipador del liberalismo español, ni siquiera en el sentido que podría tener entonces, como defensor de la libertad de imprenta o expresión, pues — como se ha visto— identifica el libre ejercicio del pensamiento con la arbitrariedad y con un uso pernicioso de la razón humana. Así queda explicitado en la polémica que mantiene con L. Cañuelo, periodista que escribe bajo el sobrenombre de 'El Censor' y del que recibirá el reproche de escribir bajo la tutela monárquica y transmitir una imagen complaciente del país

existe un género de narrativa política promonárquica, a la que pertenecería la Apología de Forner, que es –y esto es lo que quiero subrayar– formalmente análoga al soberanismo liberal posterior; en cuanto ambas se asientan sobre la misma concepción autocomprensiva o de progreso racional de la historia, y ulteriormente, sobre el supuesto ilustrado de la indivisibilidad del saber y, por tanto, del poder. Forner asume su tarea como la de una renovación, o "racionalización", pendiente de la historia cultural española, vertebrada en torno a unos criterios de progreso universalizados, los llamados "útiles", que si bien no coinciden estrictamente con los de la Ilustración burguesa, sino con los promocionados por la autoridad despótica, sí funcionan como criterios de discriminación política "racional". Pues servirán para relegar al terreno de los prejuicios, de lo irracional, de las creencias inútiles, a esas otras formas de legitimación tradicionales, sobre las que asentaban sus privilegios los poderes locales (como la aristocracia periférica o la criolla) o intermedios (como el clero), en recesión actual.

Consciente de la necesidad de asentar el relato político español sobre nuevas bases, modernizadas y nacionalizantes, afirmará Forner que: "las proezas y hazañas de los héroes guerreros están ya sobradamente ensalzadas en millares de tomos: falta representar la vida política y vencer los tiempos pasados, los orígenes de los que hoy somos y *en la sucesión de las cosas los progresos*, no de los hombres en individuos, sino *de las clases que forman el cuerpo del Estado*"¹².

El patriotismo borbónico se inspira por tanto en un modelo de Ilustración despótico, para redefinir los términos de la soberanía monárquica en base a una nueva autoridad "racional" y en detrimento de la autoridad, ya vieja, "premoderna", de señores y clero. Así pues, el extenso programa de proselitismo nacionalizante, que —veíamos— acompaña la estrategia de concentración de poder por Carlos III (las "Reales Academias", la estipulación de una línea dinástica,...), no puede ser visto tan sólo — como pretende Álvarez Junco— como una especie de mito, de fabulación, con la que revestir persuasivamente el proyecto despótico; puesto que la nueva narrativa "nacional" implementada entraña una compleja reconstrucción de los fundamentos de

¹² *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España*. Extraído de nota nº 434 al final del texto 'La nación española preconstitucional' (Morales Moya 2013: 1244). Cursiva añadida por mí.

soberanía, una nueva legitimación simbólico-política para la realeza a partir del lenguaje hegemónico del momento, el de la razón y, su filosofía de la historia, el progreso. La introducción del concepto de nación no supone necesariamente por tanto —como vemos— el traslado de la soberanía a un sujeto popular, pero sí una apelación política a una idea de bien común, o de patrimonio colectivo, que puede ser encarnada por cualquier sujeto social, en este caso, por el monarca mismo.

Así pues, este culto patriótico, mal llamado "protonacionalista", que patrocina el reformismo ilustrado, no es que esté confundiendo perversamente el sentido original de "bien común", propiamente liberal, con los intereses del monarca; sino que elabora un suelo de legitimidad "racionalizada" para el contexto político del momento, y que permitirá el empoderamiento de unos agentes centrales, personificadores de dicha legitimidad, y la eliminación de todas clase de poderes intermedios y sus redes de dependencia. El nuevo relato de nación modernista, del que la Apología de Forner es representativa, viene aquí por tanto a permitirnos una discriminación crucial en el pensamiento modernista entre la alta cultura, de vanguardia, albergada aquí por la élite intelectual cortesana, y la baja cultura, o deslegitimada, representada por los arcaicos poderes aristocráticos y eclesiásticos provincianos. Dicho con otras palabras, las virtudes políticas de esta narrativa nacionalista introducida en el XVIII, no van a residir, o no sólo, en su energía empática o sensible, en su capacidad para conmover tribalmente las pasiones primarias de los subordinados; sino más bien residen en su poder performativo, es decir, en su capacidad para articular satisfactoriamente la querrela política del momento. En este sentido, todos aquellos polemistas que concurren a este "primera" polémica sobre la nación española (apologistas, reformistas, liberalizadores, —incluso— religiosos,...), discurren por un mismo lenguaje ilustrado y narrativa modernista, pues es esta la que les permite discriminar entre ellos, depositarios del legado y del futuro nacional, y aquellos otros cuyo discurso ya no representan un horizonte político aceptable, por estar basado en formas históricamente perversas de legitimidad (como la eclesiástica por ejemplo).

El patriotismo despótico de Forner, y el borbónico en general, son por tanto proyectos políticos modernos de vocación hegemónica, como lo será el nacionalismo liberal posterior; introducen un criterio de decisión política "racional" con el que pretenden

solventar las querellas político-culturales del momento. Pero estos criterios políticos ilustrados, ligados a la razón científica e histórica, aunque se instalarán legítimamente en el centro del intercambio político eventual, no pueden ser tomados por principios de imparcialidad o puramente neutrales, puesto que —como observamos en el caso de la ilustración despótica— pueden favorecer disposiciones jerarquizantes o cerrar la puerta a demandas dignas de ser consideradas —como hace el despotismo con las liberales—. Luego no existe una línea de continuidad perfecta entre razón ilustrada y liberalismo, ni se puede decir que la revolución liberal es consecuencia directa de la irrupción histórica de una conciencia universal o el resultado de la autocomprensión humana —como pretende el relato liberal—. Aunque el liberalismo se conciba "lockeanamente" como una emancipación espontánea, derivada de la intimidad de una conciencia autónoma y neutral, prepolítica, las revoluciones del XIX nos lo mostrarán como una aglutinación de poderes que reclaman para sí, y frente a otros, la soberanía de la nación, que elaboran un relato compartido sobre los abusos padecidos en el pasado y un itinerario concreto para su emancipación futura. El discurso liberal por tanto no cosechará su reconocimiento —como se nos querrá hacer creer hoy— de una supuesta fundamentación "iluminativa", de su seguimiento de los preceptos de la razón ilustrada, pues es más bien la ruptura con estos, con su acepción canónica por el despotismo, es una reinterpretación crítica esas ideas de bien común y del patrimonio nacional, lo que trae consigo la apertura de un escenario de emancipación histórica. Es la revolución liberal la que dará sentido político a la razón moderna, y no a la inversa. El liberalismo revolucionario estará introduciendo un significado novedoso para la ideas de modernización, progreso histórico, soberanía o nación, cuyo recorrido y aceptación no radica en ningún registro autodeterminado de racionalidad, sino en su invitación a reestructurar las relaciones de poder establecidas, en su capacidad para hacer visibles ciertos privilegios como una forma de usurpación o para evocar un espacio de disputa política al que se disipen las diferencias estamentales.

II REVOLUCIÓN LIBERAL 1808-1814

II.i 1808 como acontecimiento mesiánico:

Para nuestra intelectualidad liberal, desde Pérez Galdós a Santos Juliá, la insurrección popular de 1808 es el punto de partida en España de una idea de nación moderna. Al levantarse en armas contra el invasor francés la nación española dejaría de ser una nación de súbditos, de individuos caídos en gracia de haber nacido bajo una idéntica dinastía o reino, para empezar a ser una cuerpo de ciudadanos, de hombres libres capaces de defender con su sangre los derechos naturales que le asisten, una nación independiente o cuyos miembros gozan de autodeterminación política. Esta insurrección de independencia sería para nuestros historiadores la prueba que demuestra la existencia entre los españoles de un vínculo que va más allá de la identificación "protonacional" o étnica, característica —recordemos— del periodo político anterior o viejo; para que sea posible el alzamiento independentista habría de producirse el "despertar" de un espíritu nacional consciente, moderno —dice Antonio Elorza (2008)—. Cuando en el artículo 2º de la Constitución de Cádiz se afirma que "la nación española es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona", se estará certificando legalmente esta presencia de un nuevo vínculo de pertenencia para los españoles, de una conciencia nacional basada en la autodeterminación o soberanía de ese pueblo¹³.

Se convertirá por tanto en prioritario para el historiador liberal explicar cómo se produce la gestación de esta conciencia de autonomía popular. La tradición liberal — como ya hemos adelantado— remonta sus orígenes, en un puñado de individuos, la burguesía-ilustrada, abanderados durante el antiguo régimen en torno a la demanda de libertad de expresión, y a partir de los cuales este espíritu liberal se irá extendiendo al resto de la sociedad. El descubrimiento de la tal conciencia de libertad, donde tiene su origen la nación moderna, habría podido ser alcanzado por aquel grupo de individuos, profesionales liberales o funcionarios estatales, precisamente por el hecho de gozar éstos de independencia económica respecto a los viejos poderes, por no estar

¹³ Esta idea de soberanía popular recién inaugurada es la que había permitido declarar ilegítima la cesión de sus derechos dinásticos por Carlos IV a Napoleón, al estar disponiendo de un patrimonio de nación que no le pertenece en rigor.

estas clases urbanas sometidas al yugo material del antiguo régimen. Es por tanto —según el relato liberal hoy hegemónico— la sociedad protoburguesa, o la mercantilización incipiente, lo que habría propiciado la aparición de un nuevo tipo de individuo, de ser social, capaz de reconocerse a sí mismo como sujeto autónomo y tomar igualmente distancia respecto a las autoridades y prejuicios, principalmente de carácter religioso, sobre las que sustenta el Estado señorial y aristocrático. Para cierto liberalismo, la defensa de la libertades comerciales y de expresión, de mercado y de publicación son la espita por la que penetra en la masa social de cualquier régimen político, las modernas formas de legitimación del poder, ya no basadas en la fe o en otra doctrina de obligada adhesión, sino en la aceptación libre y consciente por los individuos que caen bajo este orden social.

Entendido la modernización liberal en estos términos, lo que las sociedades burguesas estarían inaugurando no es una nueva forma de relacionarse sino la Libertad humana —con mayúsculas—; una libertad que los individuos adquieren socialmente, en el seno de unas relaciones comerciales y de expresión pública, y que dará lugar después a la implantación de instituciones de orden que protejan y difundan dicha libertades sociales, es decir, instituciones políticamente neutrales o también llamadas "modernas". Las libertades sociales resultaría así —según dicho relato— fundantes para las instituciones políticas, concebidas, análogamente a la ley del mercado, como la estipulación contractual de ciertas normas objetivas para regular el intercambio, ahora, político. El Estado liberal, "moderno", resulta así legitimado en tanto expresión de este contrato alcanzado por individuos autónomos, libres de cualquier condicionamiento político, libres para elegir en conciencia y sin coacción de ninguna clase; aunque —nos advertirá Polanyi— bajo tal idea de autonomía y libertad absoluta, subyazca una presunción de naturalidad, de espontaneidad, atribuida a las relaciones mercantiles, que nos dejan de significar un orden determinado. La modernización política que se produciría con la revolución liberal, entendiendo así ésta en términos "lockeanos" y no "robeprianos", habrá de suponer pues el final de la lucha autocrática o soberanista, dado que el nuevo orden recién instaurado, el Estado liberal, echaría ya sus raíces en instancia universales del ser humano, como la conciencia autónoma, y no en unas condiciones de poder históricas o particulares,

pudiendo verse a sí mismo como plasmación efectiva de la emergida soberanía popular. El nacionalismo liberal, como movimiento instituyente, se agotaría entonces en el mismo instante en que el nuevo Estado haya sido instaurado, siendo éste instancia objetiva para cualquier aspiración emancipatoria de los ciudadanos, vehículo necesario y suficiente para cualquier demanda de libertad legítima.

Con el propósito de guardar fidelidad a esta concepción mesiánica e irenista, con la que el liberalismo ha conceptualizado su propia irrupción en la historia, como descubrimiento de la armonía social y la libertad en sí mismas, la historiografía liberal española ha venido recreando sus propios orígenes con similares connotaciones de espontaneidad e inocencia. Desde los más reputados intelectos del pensamiento liberal español (Elorza 2005 o Pérez Reverte 2007) hasta el más burdo de sus propagandistas (la Comunidad de Madrid y sus "liberales" al frente del gobierno¹⁴) han venido reclamando, con fuerza creciente en los últimos tiempos, un protagonismo para la revolución liberal española. Han reivindicado un relato nacional donde se haga hincapié en los episodios de 1808, como acontecimiento germinal de una conciencia popular soberana, liberal e independiente entre los españoles y, por tanto, como el punto de partida de una forma de nacionalismo en España propiamente moderna. Este énfasis puesto en el levantamiento popular de 1808 no viene de la mano de una rememoración del proceso instituyente, que se gesta a partir de esa fecha hasta 1812, pues lo que se pretende es subrayar el carácter supuestamente espontáneo, prepolítico, del nacionalismo liberal, de una insurrección popular producida —se nos recuerda— en un contexto de vacío de poder, cuando Napoleón tenía secuestrado al monarca y el pueblo se yergue en defensa de sus derechos soberanos. Este tipo de memoria va a restar importancia por tanto —advierte Pérez Garzón— a los aspectos complejos y encontrados del proceso, en favor de un relato que resulte "completo", armónico, en el que concatenar sin disonancias los lugares comunes del imaginario liberal (burguesía libre e ilustrada, conciencia popular de autonomía, nación independiente y liberal). La revolución española, narrada así como una guerra de independencia contra el invasor extranjero, nos traslada una imagen del nuevo

¹⁴ Entre cuyas intervenciones destacan la exposición *Madrid, 2 de Mayo 1808-2008. Un pueblo una nación* ideada por Arturo Pérez Reverte; o la promoción de la película *Sangre de Mayo* (2008), dirigida por José Luis Garci y basada en los *Episodios Nacionales* Pérez Galdós.

soberano, el pueblo, como un sujeto sin personalidad histórica alguna, que no es deudor de ninguna tradición, un ente metapolítico, cuya movilización es ajena a un proyecto de orden o a una jerarquía social determinada.

Así pues, en el relato liberal español, como en muchos otros relatos nacionales, subyace la idea de que la modernización política no es resultado —como aquí venimos defendiendo— de un proceso de la problematización del imaginario hegemónico por parte de unos poderes y tradiciones históricas alternativas y en un contexto conflictual determinado, sino que la modernización política procede unívocamente de la adquisición por los seres humanos de su conciencia de autonomía, un proceso casi epifánico experimentado por el individuo al reconocerse a sí mismo en su condición de ser libre y racional, esto es, capaz de concertar con otras instituciones políticas que reproduzcan sus intereses ciertos, que es lo que ha dado lugar al Estado de libertad que hoy conocemos. Se desprende además, de esta concepción iluminativa, que no crítico-reflexiva, de la revolución liberal, que la "modernización" política que cabe cultivar a partir de ese momento, una vez instaurado el orden liberal, consiste en ir haciéndolo extensivo a los diferentes ámbitos de la realidad social; es decir, en promover proselitistamente esa conciencia de libertad y autonomía entre la masa de los ciudadanos y en ir depurando paulatinamente de la vida pública las intrusiones de agentes heterónomos al nuevo orden liberal (órdenes religiosas, estamentos nobiliarios, gremios,...). Se ha entendido así retrospectivamente —por parte del relato liberal contemporáneo— que la etapa de liberalización decimonónica o de constitucionalismo monárquico, que sucede inmediatamente a la revolución liberal y en la que la participación política queda restringida censatariamente a un grupo de ciudadanos (burgueses que por su condición de clase disponen ya de autonomía económica e intelectual), no sería otra cosa que una etapa de interludio en el proceso natural de expansión del liberalismo, hacia la democratización que hoy disfrutamos, es decir, hacia la libertad de toda la sociedad. La historia política del XIX será pues contada, y enjuiciada, por referencia a un modelo de modernización "normal" —de inscripción reciente, insisto—, de un proceso de desarrollo o maduración humana, que desemboca en el presente político, y que a su vez no es sino la consumación satisfactoria de las condiciones originarias de la libertad, mercado y expresión de

expresión universal. En liberalismo decimonónico, intermedio, la sociedad irá viendo ampliados políticamente sus márgenes de autonomía naturales, en virtud de los derechos de movilidad, expresión y propiedad, e irán trasladándolos reformistamente a nuevas demandas políticas, la eliminación censitaria y de privilegios aristocráticos o cualquier otra instancia que contravenga la libertad natural de los individuos. El XIX quedará definido como el siglo de expansión de la libertad, y con ellos dispondremos de un criterio para discriminar entre aquellas naciones que, como la británica, progresan armónicamente hacia el siglo siguiente, o sea hacia la democracia, y aquellas otras que, como la española, tienen más dificultades para seguir permanecer en el sendero de "normalidad" decimonónica, entendida en los términos originales como triunfo de la burguesización y la razón universal.

II.ii El soberanismo “doceañista” como revolución político-cultural:

La revolución liberal no puede ser considerada un simple corolario de la razón ilustrada, pues tampoco —como hemos visto (I.II)— la ilustración despótica era un oxímoron, sino más bien una forma de clausura reformista de las viejas monarquías en base al nuevo lenguaje secular. La insurrección de 1789 no habría sido posible sin una reinterpretación subversiva de todo ese bagaje humanista-ilustrado, en favor ahora de otro soberano único, el pueblo, que abriría la puerta hacia imprevisibles, pero casi siempre deseables, cambios en las relaciones de poder históricas. La revolución francesa habría venido de la mano de otra revolución, esta de carácter simbólico, la que significa el soberanismo popular, cuya contagiosa expansión a lo largo y ancho del mundo no debe atribuirse tanto a saberse legitimada en la racionalidad humana, a priori, como en su capacidad para transformar las jerarquías políticas vigentes y proporcionar un horizonte de emancipación histórica cierto a aquellos estamentos secularmente subordinados y que reclamaban dejar de estarlo¹⁵. La nueva

¹⁵ Esta idea la encontramos expresada en muchos análisis revolucionarios, como pueda ser el de Antonio Anonino sobre la mexicana: "el triunfo de la nueva idea del derecho no se legitimó sólo a partir de la razón ilustrada del XVIII, sino también, y quizá más, sobre una nueva idea de 'razón histórica' plasmada por los acontecimientos revolucionarios, sobre un *antes* y un *después* recíprocamente necesarios, que redefinieron el sentido del tiempo, de cualquier tiempo. El derecho y la libertad modernos fueron imaginados no sólo racionales, sino *históricamente racionales*". 'El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana' (Colom 2005: 107). *Cursivas del autor.*

interpretación populista para el concepto de nación se convertirá pronto en hegemónica, hasta hacernos parecer inseparables las ideas ilustradas de progreso con la emancipación histórica del Tercer Estado. La dimensión política de esta revolución semántica populista-liberal nos la proporcionan casos como el de Fernando VII, cuyo aferramiento al programa despótico le obliga a renegar de ideas y valores ilustrados, de los que —como hemos visto— sí se sirvieron sus antecesores (o su archienemigo Godoy), al encontrarse ya éstos agregados a la causa burguesa. Puede esto observarse en el retroceso que experimenta entre absolutistas la invocación del vocablo "patria" entre 1814-1820 y 1823-1833, como así se plasma en la versión completa del conocido adagio "fernandino": "vivan las cadenas, viva la opresión, viva el rey Fernando, muera la nación".

El nacionalismo liberal no necesita ser pensado como una irrupción mesiánica de la autoconciencia humana, o de algún otro sujeto universal en la historia, para observarse su carácter políticamente modernizante, pues lo moderno en él es el desplazamiento provocado en las relaciones de poder hegemónicas, lo revolucionario es la transformación semántica desencadenada por dichos valores sobre aquella coyuntura histórica estamental. El nuevo concepto de nación —dice Patxi Lanceros—, en su nueva acepción, como "sinónimo de pueblo, sinónimo de Tercer Estado, incluye ley, constitución, voluntad, representación, propiedad y contrato; y excluye los privilegios y las historias —realidades o ficciones, si es que hay diferencia— sobre las que los privilegios se construyen y se defienden" (Colom 2005: 1004). La nación de ciudadanos como categoría política recibe su legitimidad no de una dimensión abstracta, ajena, a las condiciones históricas donde se inserta, ni de un concepto a priori de lo que es la libertad social, como pretende el liberalismo neoclásico —denunciado por Polanyi—, sino en la proyección de libertades y derechos concretos allí donde estaban ausentes, en permitirnos la identificación y la denuncia sobre estos valores de quienes han venido actuando como expoliadores históricos.

Las revoluciones liberales no pueden seguir siendo narradas —como pretende el positivismo— como fenómenos políticamente etéreos, puesto que lo que irrumpe en la historia no es un sujeto universal y libre de antemano, no es el pueblo entendido como conjunto de ciudadanos con absoluta consciencia de sí, sino un sujeto histórico

concreto y políticamente determinado, que se hace pasar por soberano para tomar sentido de las usurpaciones padecidas en el tiempo. Esa atribución de la soberanía a un "nosotros", a un pueblo históricamente determinado, no puede encontrar legitimación en una idea anterior, universal, científica, de ser humano o sociedad, puesto que ese "nosotros" entraña siempre la proyección ficticia de un particular en universal. La legitimidad del "nosotros" instituyente es inseparable del orden político del que se parte y al que da lugar, de lo instituido; o dicho con otras palabras, el reconocimiento de este nuevo sujeto histórico va a depender de que facilite, o no, el empoderamiento de las clases subordinadas y el derrocamiento de aquellas otras fuerzas que venían sustentando la subordinación.

Para una historiografía nacional, que se reclame crítica, no podrían tener sentido toda esa clase de caracterizaciones irenistas del acontecimiento revolucionario, no tendría sentido ese relato independentista donde se mistifica al sujeto popular como un ente que emerge desde la más absoluta inocencia, del vacío de poder, hacia la condición irreprochable de sujeto autodeterminado y neutral. Historiadores españoles como Borja de Riquer, Pérez Garzón o Núñez Seixas nos trasladan una imagen alternativa de la revolución española y la —mal llamada— de "Guerra de independencia"¹⁶, bajo cuyo epígrafe se esconden una multiplicidad de contiendas: una guerra civil (o de clases), una guerra de sucesión (Godoy vs Fernando), guerra internacional (Inglaterra vs Francia), cultural (catolicismo vs agnosticismo),... Estas convulsiones y ambigüedades inherentes al proceso insurreccional español llevará a éstos historiadores a trasladar el objeto de interés histórico-político de 1808 a 1812, y el periodo que media entre ambos, no para escapar de este modo de la complejidad que representa siempre para el intérprete la existencia de múltiples y heterogéneos actores políticos en un suceso, sino para entender cómo ese pueblo, ese "nosotros" instituyente, se construye precisamente por la convergencia y reconocimiento mutuo entre los múltiples actores en disputa. En la Constitución de 1812 se querrá identificar —por parte de esta otra historiografía— la fórmula institucional con la que se expresa una soberanía en equilibrio, atravesada de tensiones, competencial, y la que

¹⁶ No debemos olvidarnos en este aspecto de Álvarez Junco, cuyas investigaciones sobre estas lides le han llevado a matizar los tópicos al respecto de esta guerra de la historiografía liberal, en la que en muchos otros sentidos se adscribe.

permitiría vehiculizar las diferentes demandas políticas de esas fuerzas que concurren al proceso constituyente. "El Estado [fundado en 1812], al ser configurador de las relaciones nacionales, exige un análisis que identifique no sólo las formas de dominio sino además las necesidades y oportunidades de los grupos y clases sociales" (Pérez Garzón 99: 59). Toma pues aquí protagonismo historiográfico ese periodo constituyente en el que se hacen manifiestas las discrepancias y debates que luego recoge el pacto constitucional (conflictos territoriales entre juntas, o entre coloniales y peninsulares; ideológicas entre exaltados, moderados o serviles; culturales entre laicos y confesionales; jurídicos entre clases y estamentos;...). La definición de la condición de nacional, o lo que significa ser "español" en el Artículo V ("Todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos") puede ser expresión de la vocación federalizante del nuevo texto constitucional. Con esta clase de fórmulas abiertas resuelve, que no disuelve, o sea, al menos enfrenta esta clase de tensiones políticas (en este caso territoriales), inherentes a toda norma o proyección política de imparcialidad ficticia, como es la Constitución o la idea misma de soberanía popular.

En este ficcionamiento político de un sujeto instituyente, soberano, juega un papel fundamental la narrativa histórica. Lejos de representar un elemento accesorio o mero complemento para la eficaz propagación de la nueva autoridad estatal, el relato nacionalista permite estipular en la continuidad serial los tiempos las condiciones de soberanía legítimas; es decir, permite reconocer ancestralmente un sujeto soberano originario y denunciar la privación de estos derechos bajo el régimen absolutista. Este consideración del relato histórico como fuente de legitimidad política, es la que recibe por parte de los constitucionalistas gaditanos, y en particular Agustín de Argüelles, quien en su *Discurso preliminar* a la presentación del texto en Cortes, empieza por esbozar las raíces tradicionales de la legitimidad nacional, popular, que localiza en los antiguos Fueros de Aragón y Castilla, ganados por el pueblo ante su Rey en virtud de la lucha heroica en la reconquista contra los "árabes" (2011: 67 y ss.). Al remontarse mitológicamente a unos orígenes supuestamente ancestrales de la nación, los revolucionarios españoles no sólo conseguían disimular la influencia de la revolución francesa sobre la española —como advertía Marx (1854)—, sino que conseguían un

relato histórico plausible con el que legitimar el proceso de democratización en curso y con el que denunciar la expoliación de la que la soberanía nacional habría sido víctima bajo la apropiación usurpadora de los absolutistas. El nuevo relato histórico introducido por los revolucionarios, invierte los ejes interpretativos de la narrativa nacional despótica, pues responsabiliza a las dinastías extranjeras, de los Habsburgo a los Borbones y siguiendo con Napoleón, de haber roto los equilibrios de poder y las fórmulas de representación que con las Cortes medievales disfrutaba el pueblo español, permitiendo el entendimiento de poderes locales y centrales, así como la convivencia respetuosa de distintos cultos religiosos. "Pasó la casa de Austria —había dejado escrito Cadalso en sus Cartas Marruecas— la cual gastó los talentos, tesoros y sangre de los españoles en cosas ajenas a España". La nueva narrativa del nacionalismo liberal identifica recurrentemente al "glorioso" imperio español, exaltado por la historiografía tradicional, con la etapa más calamitosa del devenir histórico patrio, así como identifica a la inquisición con el principal escollo para la proliferación en España del pensamiento libre y la emancipación —se dice repitiendo los tópicos del protestantismo y la Ilustración francesa—. Mientras tanto se ensalza el desenlace revolucionario de la historia española, el despertar no tanto una conciencia adormecida, como de una voluntad de autogobierno, un *ethos* emancipatorio que gozando de un supuesto arraigo en la historia de los españoles, habría permanecido raptado por los poderes de usurpación absolutistas. De modo que, si bien la denominación de 'Guerra de independencia' no se hará popular hasta finales de siglo XIX (Argüelles habla de "guerra de sucesión"), el nacionalismo revolucionario español rendirá culto a ese espíritu de insurrección, esa longeva alma soberanista, que habría impulsado a los españoles a la reconquista de sus libertades de las manos de dinastías extranjeras y Napoleón¹⁷.

El gran logro del constitucionalismo gaditano —a los ojos de estos historiadores— no tiene que ver pues con el descubrimiento de ningún *a priori* universal a la historia, sino con la transformación simbólica que implementa en su tiempo, que entraña tanto la

¹⁷ El culto al insurreccionismo popular comenzó inmediatamente al conflicto, con homenajes y festejos a las víctimas del 2 de Mayo. Aunque estas celebraciones se verán muy pronto interrumpidas, o desvirtuadas, bajo el restauración de Fernando VII. Para el absolutismo fernandino los revolucionarios liberales son "traidores" y la fiesta nacional se reinstaura al 12 de Octubre

reinterpretación liberal de la filosofía ilustrada, que toma de los revolucionarios franceses, como la reelaboración de la historia nacional española, introduciendo modificaciones críticas respecto del relato borbónico. Para testimoniar el carácter políticamente modernizante de la revolución liberal no es preciso remitirse a una concepción lineal y escatologizada de la historia, a una idea de progreso político hacia un desenlace de conciliación absoluta; basta dar cuenta del acontecimiento que supone en dicho contexto la abolición de los privilegios estamentales y prebendas gremiales, el derecho de expresión, reunión o participación; considerar el potencial político de estas medidas para generar oportunidades de intercambio institucional donde estaban ausentes, para incorporar al juego político tramas de emancipación que permanecían reprimidas en el viejo aparato institucional. La revolución liberal no es la adopción de un sentido universal que nos proyecta más allá de los tiempos, que nos llevaría a situarnos al otro lado de la historia, como propuso en directo Koyeve (1806) y ha querido corroborar en nuestros días Fukuyama (1989). El elemento modernizante de esta u otra revolución, su contenido emancipatorio —dice Chantal Mouffé—, no queda recogido en ningún límite esencial de la vida en comunidad, sino que procede, muy al contrario, de resistirse a esa tentación de esencializar unos límites político-discursivos determinados e indagar críticamente en los conflictos y frustraciones que los acechan, esto es, en reconstruir los márgenes estructurales de la disputa por el poder (1998).

1812, como 1789, sería perfectamente interpretable como un acontecimiento de esta índole, a pesar de su pronta frustración; por cuanto la redefinición populista que en él se implementa de la idea de soberanía, lo que está haciendo es abrir una polémica semántico-política, que estaba clausurada en el Estado despótico, hacia diferentes modos de concebir lo común, lo público, y que encuentran cabida en la idea liberal de nación. El nacionalismo liberal gaditano es iconoclasta respecto a la simbología nacional heredada, creador de un espacio simbólico y narrativo nuevo, pero sin duda, real para la acción y el intercambio político; y es precisamente en esta creatividad semántico-política, y no en ningún apriorismo, donde residiría su proyección utópica y revolucionaria, contrastables con otros usos de la nación y la historia posteriores, también pretendidamente liberales, dirigidos al cierre del debate político y al forjado

de un consenso hegemónico —como veremos en el liberalismo decimonónico—. Frente a las tentativas de esencialización política, que proceden en el XIX de otro liberalismo, "doctrinario", el nacionalismo populista conservará esa fuerza insurreccional con la que deslegitimó las nacientes formas de Estado oligárquico; la memoria del "doceañismo" será durante todo este tiempo —veremos— la principal fuente de inspiración para sucesivos ensayos revolucionarios del XIX (en el año 20, 35, 36, 40, 69,...) e incluso continuará siéndolo para los republicanos del siglo XX —como veremos para Azaña—.

III LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN EL LIBERALISMO DEL XIX

III.i Estado débil, nación incompleta:

La historiografía liberal ha venido retratando paradigmáticamente el siglo XIX como el gran responsable de los déficits arrastrados por el liberalismo español. Si —como hemos visto— los primeros brotes de un pensamiento liberal en España se producen ya en el siglo XVIII y vienen de la mano de una incipiente burguesía ilustrada (que aunaba la emancipación material y de conciencia) y no tarda en producirse tampoco la subsiguiente revolución política en los albores del nuevo siglo, al instaurarse en 1812 un régimen constitucional que está a la vanguardia de Europa, habrá de explicarse entonces por parte de los historiadores en qué momento y por qué razones pierde España ese rumbo de modernización que tan ejemplarmente llevaba. Los pasos sucesivos que le correspondería haber dado a la nación española, según el sendero de modernización normal —pautado a posteriori por la historiografía liberal— y tras las conquistas tanto políticas como sociales ya alcanzadas a comienzos del XIX, debería ser el asentamiento y la estabilización de una sociedad civil en torno a las instituciones del nuevo orden, esto es, el desenvolvimiento y extensión progresiva entre las gentes de las libertades instauradas, de esa nueva autonomía económica y de conciencia, que les permitirá luego adquirir derechos plenos de ciudadanía y participación política. Sin embargo, y ahí radicaría la particularidad de España respecto a otras naciones, el desarrollo histórico español en el XIX no cumple con estas expectativas —retrospectivamente hoy— depositadas, no cumple siquiera dos años de vida cuando el nuevo régimen constitucional experimenta el retroceso absolutista, y no llegará a asentarse durante toda la centuria una vida social española férreamente asentada sobre unas instituciones modernas, tendríamos que esperar hasta casi final de siglo para que se cumpla la esperada nacionalización liberal.

España —nos dice Juan Linz— había podido disfrutar en su día una estatalización temprana, pero padecerá secularmente una incompleta nacionalización; durante todo el siglo XIX la autoridad del Estado liberal sufrirá un perpetuo cuestionamiento, se verá permanentemente amenazado por fuerzas sociales irredentas de diferente signo. Este cuestionamiento se traduce en la escasísima implicación popular en el nuevo orden:

una hacienda sin capacidad para hacer pagar los impuestos ni defenderse del bandolerismo, un ejército en el que abundan la desertiones y está permanentemente presente las amenazas de alzamiento político. Entre las causas del fracaso de esta nacionalización liberal podrían contarse las debilidades del propio relato nacional, que por no tener carece siquiera de enemigo exterior frente al que afirmarse (Álvarez Junco 2003), aunque convencionalmente se ha venido otorgando un mayor peso a las debilidades institucionales del Estado liberal, incapaz de funcionar como tal de manera efectiva y cierta, es decir, como una instancia de poder estable y neutral con que resolver los conflictos entre ciudadanos en un contexto de libertades básicas. La fragilidad del régimen español decimonónico se pone especialmente de manifiesto ante las embestidas que sufre del antiliberalismo, en sus dos formas, la reaccionaria o carlista y la revolucionaria o populista. No será hasta la Restauración "canovista" que el Estado liberal español consiga aplacar las ansias de los *Señores del poder* que lo atosigan —como los denomina Varela Ortega (2013)—, colectivos insurrectos sin el más mínimo propósito de pactar unas reglas de juego con el adversario político, grupos que conciben las instituciones como un mero instrumento al servicio de su sectaria voluntad. La desestructuración legal e institucional de la nación liberal española se hará notar a su vez y de manera directa en la vida social y la actividad económica; por ejemplo, el atraso sucesivo de la ansiada unificación y estabilización estatal repercute —se dice— en un mercado español lleno de obstáculos e intrusiones políticas. El contraste con otras naciones europeas más asentadas institucionalmente y subidas a la ola de prosperidad industrial irán acentuando gradualmente con el transcurso del siglo la conciencia entre los españoles de estar sumidos en un "atraso".

El examen pormenorizado del Estado español decimonónico —al que someten nuestros liberales de hoy a sus predecesores— revelará sus logros y limitaciones como empresa modernizante. Por una parte, —cabe reiterarlo— el factor principal de modernización habrá de ser el desenvolvimiento efectivo de las instituciones del Estado Nación liberal. Medidas como la centralización administrativa de 1833, la desamortización de 1835, la integración del sistema fiscal de 1845 o la creación de una banca nacional en 1856, son juzgadas casi sin matices como avances históricos de la política española, son los hitos o elementos positivos que cabría rescatar de la precaria

nacionalización española en el XIX. El argumento de fondo esgrimido es que todas estas políticas estarían contribuyendo a "racionalizar" las estructuras del Estado, a erradicar privilegios y crear un marco de legalidad imparcial que no sólo favorece la competencia mercantil, sino en el que también encontrarán amparo las reivindicaciones políticas legítimas manifestadas por los hombres libres¹⁸. En este mismo sentido histórico, "racional" y positivo, serán consideradas la introducción por parte del Estado de mecanismos punitivos que acompañen a la legalidad; la Guardia Civil (1844), el código Penal de 1848 y el sistema penitenciario, si bien han sido vistos por muchos como instrumentos de represión, no dejarán por ello de resultar fácticamente imprescindibles, para que el Estado pueda garantizarse el monopolio de la fuerza y hacer cumplir siquiera precariamente las más básicas obligaciones a los ciudadanos.

El otro instrumento de nacionalización históricamente ligado a la implantación del Estado moderno es la política cultural y educativa, cuyos recursos serán retratados todavía con más generosidad y presunción de inocencia por la historiografía contemporánea. Aunque la socialización infantil en los imaginarios nacionales se realice en muchas ocasiones, sino siempre —como advierte Hobsbawm—, a partir de tradiciones inventadas, se estará tratando por este proselitismo del Estado Nación moderno de salvar la distancia que separa al ciudadano y de las instituciones que le representan, de generar nuevos vínculos de lealtad política solidarios entre los hombres, que hagan precisamente superfluas aquellas herramientas punitivas que acompañan a la ley (o al menos convertirlas en recursos de excepción). Este interés por inducir en la ciudadanía los valores de este culto secular, que sería el nacionalismo liberal, sería compartido indistintamente por moderados y progresistas, si bien los primeros con el propósito funcionalista, de disuadir a quienes ponen en riesgo el orden

¹⁸ "En efecto, desvincular los patrimonios nobiliarios, disolver la Mesta, desamortizar los bienes eclesiásticos y suprimir el diezmo y las tierras de señorío; rebajar los derechos de aduanas; y reservar los empleos públicos a los cesantes útiles y adictos al régimen constitucional, los principales hitos progresistas para modernizar la agricultura y sacar al mercado miles de hectáreas, promover las exportaciones y combatir el contrabando, y crear un cuerpo de empleados profesional a través del presupuesto, amén de abrir las fuentes de la riqueza pública, había ido creando una incipiente clase media desde la muerte de Fernando VII que era a la que ahora se reconocía como parte de esa segunda nación, de esa población madura para las instituciones liberales; no en vano se trataba de aquella en la cual reside la verdadera fuerza social y en que debe asimismo residir la fuerza política" Luis Garrido Muro en 'Dos naciones en una. La nación progresista' (Morales Moya 2013: 268).

establecido (bandoleros, desertores y revolucionarios), mientras los segundos depositan en la educación liberal sus esperanzas para extender socialmente la cultura cívica y poder, ulteriormente, promover la universalización del sufragio (reservado de momento a un minoría ilustrada y propietaria). El objeto último de la política nacional habrá de ser, dice el progresista Mendizábal, "ensanchar la patria", ampliar la masa de ciudadanos conscientes de su condición de hombres libres y dispuestos a tomar políticamente las riendas de su destino. La educación ciudadana será concebida para el liberalismo español, ya desde la el Informe Quintana (1814), una responsabilidad nacional y por tanto una competencia del Estado que el Estado no puede delegar en instituciones privadas; aunque tendríamos que esperar hasta 1845, para que una vez asentado el régimen liberal, se pueda asumir legalmente tal compromiso (Ley Pidal), si bien restringiéndose por los moderados al control de la educación superior y secundaria, sin llegar a perder la Iglesia sus potestades sobre la educación primaria.

Acompañando al sistema educativo, o de instrucción pública, desarrolla el Estado moderno una política de intervención cultural, dirigida a implementar una determinada narrativa histórica en torno a los nuevos parámetros. "Hubieron de ser inventadas banderas, fiestas nacionales y ceremonias patrióticas, hubo que erigir altares —monumentos, museos, academias, bibliotecas— en los que se veneraba una cultura sacra hasta entonces desconocida y que tomaba el nombre de nacional"¹⁹. La reconstrucción del relato nacional será —como se ha dicho— una prioridad para el Estado moderno, deficitario en general de legitimación simbólica, al fundarse en abstracciones políticas e instancias formales. Aunque esta urgencia de legitimación se va a hacer especialmente acuciante para determinadas naciones como la española, que habiendo delegado en buena medida de su responsabilidad de socialización de las masas, dejándola en manos de la Iglesia, tampoco consigue siquiera construir un relato mínimamente atractivo, sino apenas un mito nacional que se queda en mero sollozo, en un suspiro, el conmovido llanto de una *Mater dolorosa* —dice Álvarez Junco (2003)—, que poco o nada habría servido para vertebrar nacionalmente España.

El nacionalismo liberal decimonónico nos remite comúnmente a una comunidad cultural o étnica, cuyos orígenes se remontan a un momento histórico muy anterior al

¹⁹ Álvarez Junco en 'España y su laberinto identitario' (Colom 2005: 463).

de su manifestación política; un tiempo previo a la conquista de las libertades, pero en el que ya se manifestaría en dicho pueblo un halo de autodeterminación, una identidad con alma y voluntad propia, que imprime a esa nación liberal del presente una "naturalidad" remota. El relato comenzaría con la descripción idílica de esos tiempos prístinos, de una arcadia feliz, a la que sucede siempre un periodo de decadencia y usurpación de las libertades originales de dicho pueblo por su sometimiento a fuerzas extrañas. Éste es a su vez el preludio de un resurgimiento, una redención experimentada con las revolución liberal, donde se rehabilita y/o alcanza su madurez aquella conciencia autodeterminada, que —insisto— es concebida como ontológicamente anterior a su manifestación. A este modelo narrativo se ajustarán con particulares matices todos los relatos nacionales del periodo romántico, también Modesto Lafuente en su *Historia general de España*, que pasa por ser la historiografía oficial del Estado Isabelino. Y en este modelo convendrían sin gran discrepancia los relatos nacionales del liberales progresistas y moderados; si bien los primeros rememorarán como mito original el de los Comuneros, las libertades históricas de la España medieval perdidas en 1521 y recuperadas en 1808, mientras que los moderados reivindican otros periodos históricos de orden y autoridad central, paradigmáticamente el reinado de los Reyes Católicos, por contraposición a etapas más recientes marcadas por la violencia y los excesos de los gobernados (Morales Moya 2013: 263-292).

Podríamos decir por tanto —según este esquema— que el nacionalismo estatal decimonónico es una especie de "etnicización" de las instituciones políticas liberales, la presunción para éstas de un pasado ancestral o mitológico que las refuerce sentimentalmente entre la población y que resulta de especial utilidad socializar en estos referentes modernos a las clases populares o menos ilustradas. El historicismo nacionalista deberá ser concebido como un artificio efectivamente, una mitologización, pero que en ocasiones puede llegar a resultar un artificio útil, si se pone el mito al servicio de las instituciones modernas y consigue generar adhesiones entre quienes no tienen demasiado oído para la razón abstracta, donde éstas en último término se legitiman. Pero el peligro de éste mito nacional —los riesgos no previstos por sus anticipadores— es que cuando el proceso de nacionalización liberal

resulte fracasado o precario, como el caso de España u otra naciones del continente, no sucederá simplemente que esa enorme masa de ciudadanos deje de adherirse activa y comprometidamente a la cultura liberal, sino que su lugar en el corazón del ciudadanos será ocupado por otras formas de nación no liberales, otros relatos históricos cuyo horizonte se desvía de la civilización —como tendremos oportunidad de comprobar con nacionalismo del siglo XX—. Subyacería aquí, tras esta discriminación entre unos nacionalismos particularistas o puramente étnicos, que nos conducen a la opresión y el enfrentamiento, y un nacionalismo cívico o liberal (siquiera instrumentalmente "etnicizado"), la presunción de que en éste último residen de manera inherente las claves del entendimiento humano, que el Estado moderno posee un principio de racionalización de las relaciones sociales y una inercia hacia la ampliación de las formas de participación política. Las monarquías constitucionales decimonónicas —según este relato de civilización—, tan sólo al establecer unos límites a la intervención del poder sobre la sociedad, estará creando unas condiciones de libertad básicas en el intercambio entre los individuos y permitiendo mediante instituciones de representación la asunción paulatina de nuevos espacios de autonomía para los ciudadanos. El liberalismo reformista contemporáneo querrá ver en el itinerario histórico de algunas naciones, como el Reino Unido, el exponente de este nacionalismo cívico o positivo, del que careceríamos o habría fracasado en el XIX español y cuya tendencia ya desde las instituciones verticales del ochocientos sería hacia la horizontalidad o democraticidad de hoy, del XX. El nacionalismo británico, por contraposición al continental, habría contribuido a extender la conciencia liberal entre sus ciudadanos y la adhesión a las instituciones modernas, hasta terminar por volverse superfluo o banal²⁰. Y Londres —dice Vicens Vives—, el lugar donde muchos exiliados europeos, también españoles, aprenderán un modo de construir el liberalismo no desde la invectiva revolucionaria, sino desde un reformismo tranquilo de las estructuras del sistema monárquico.

²⁰ "El partido [progresista español] hubiera preferido un proceso más lento y tranquilo, de acceso paulatino y no de aluvión,... o como reconociera Olózaga, 'que estuviéramos en el caso de los ingleses, que sus grandes reformas y conquistas las hacen lentamente, y no se cuidan de considera principios abstractos del derecho político y que van amontonando tesoro sobre tesoro y fortaleciendo puntal sobre puntal el edificio social y político. Pero nosotros hemos tenido que hacerlo todo nuevo". Luis Garrido Muro, 'Dos Naciones en Una. La nación progresista' (Morales Moya 2013: 274-5).

El camino tomado por la España del XIX dista mucho sin embargo del británico y se asemeja en demasiadas ocasiones demasiado al de otras naciones del continente, donde el historicismo romántico no se dirige al fortalecimiento del Estado liberal, sino al de otros programas políticos antiliberales, tanto de signo reaccionario o fundamantalista, como de revolucionario o exaltado. La más reconocible de estas corrientes que en la España decimonónica obstaculizan la modernización es el nacionalismo ultracatólico o ultramontano, que encontrará representación en múltiples y renombrados intelectuales del XIX, desde Balmes y Donoso, hasta Menéndez Pelayo y Pidal y Mon; pero que además tiene plasmación militar recurrente a lo largo del siglo, primero en las dos restauraciones "fernandinas" (1814 y 1823) y luego en el insurreccionismo "carlista", causante de tres guerras civiles (1833, 1846 y 1872) y una permanente coacción para el desarrollo del liberalismo en España. Este nacionalismo reaccionario sería el que esté más alejado del reformismo británico, más bien tomaría sus fuentes en el romanticismo cultural y tradicionalista alemán. En el historicismo germano se nos traslada también a una comunidad medieval idealizada, pero en este caso la nación o el pueblo vendrá definido no por las características que propias de la era moderna, es decir, no por su halo de independencia o autodeterminación, sino por características que lo distinguen de la modernidad. El pasado no estaría evocando las libertades prístinas, restauradas con la revolución, sino más bien una comunidad cultural mistificada y jerárquica. La *Kultur* se nos presenta como un universo de vida cargado de espiritualidad o trascendencia donde encontrará plenitud la existencia humana, por oposición a esa otra racionalidad abstracta e instituciones formales de la vida pública en el Estado moderno. La modernidad es Francia, enemiga de Prusia —cabe recordar—. Este culturalismo pretenderá servir de fundamento para la supeditación de las libertades y participación política a otras fuentes de legitimación de carácter religioso, tradicional o similar. Tampoco el relato de modernización nacional estaría guiado por principios universales o científicos, como pueda ser la libertad o la razón en el caso de la modernización preconizada por el liberalismo —según sus propios relatores—, sino por un denominado "camino propio" o particular de esa nación (*Sondernweg*), tomando el contexto cultural como un ente dotado de "esencialidad" o valor particular. Este relativización radical de la historia es la que permitirá tomar una tradición concreta como un destino "universal" o necesario

para ese pueblo determinado; y esto es lo que encontramos en el fundamentalismo español respecto a la tradición católica. El culturalismo catolicista permite reivindicar a los reaccionarios que la responsabilidad de la nación caiga ya no en unas clases populares socialmente emancipadas (burguesía ilustrada), sino en otro sectores como el funcionariado eclesiástico o estatal, en cuanto depositario de esas tradiciones históricas sacralizadas, de esa doctrina intemporal que da sentido a la nación. El Estado-nación culturalista, por oposición al liberal, sería entonces patrimonio de esas fuerzas sociales tradicionales y no estaría abierto a una futura participación popular, habría perdido por tanto esa inercia hacia la modernización horizontalista, que sí se le supone —por sus apologetas— a la nación liberal, por su desembocadura democrática en el siglo XX.

El nacionalismo cultural y fundamentalista más que servir de empuje habría pues funcionado como un lastre para el constitucionalismo del XIX, al permitir que ciertos poderes tradicionales atravesasen caprichosa y arbitrariamente una voluntad particular sobre el desarrollo histórico del liberalismo, alejando a ciertas naciones del sendero de la modernización política. El caso paradigmático es el Estado nacional prusiano, donde las instancias de consentimiento público son subordinadas a los privilegios del viejo aparato Junker, impidiendo que se ponga en marcha esa lógica autodesplegante presumida al liberalismo o imponiéndose en su lugar otras direcciones erráticas de la historia, otros caminos que hoy sabemos funestos para el futuro de la humanidad (*Irrnweg*). Sin llegar a juicios tan severos, similares argumentos se trasladan al proyecto nacional isabelino, cuyas debilidades o fracasos —como veíamos— se atribuirán al haber dejado a media tarea la edificación de un orden liberal. Aunque nace del pacto entre los liberales y la corona para aislar al fundamentalismo carlista, no pasan demasiados años cuando se firma un *Concordato* (1851) por el que se cede a la Iglesia las competencias educativas en primaria y por tanto la responsabilidad de socialización nacional, que tampoco es exitosa desde otras vías. Por otro lado, el protagonismo concedido a las clases terratenientes en la estructura del Estado favorecerá una economía intervenida y unas dinámicas o usos políticos clientelares, que van en detrimento de la competencia leal entre los actores sociales y frenan el que ha de ser el motor para el desarrollo económico. El resultado de todo ello sería una

nación manifiestamente atrasada, que llega al último cuarto de siglo sin apenas tejido industrial y con enormes déficits en la liberalización del mercado; además —y esto es lo peor— con una población todavía masivamente rural y adocenada, sin conciencia alguna de su natural autonomía, ni la madurez suficiente para hacerse cargo políticamente de ella, como se pondrá de manifiesto en el fallido ensayo del Sexenio democrático.

Pero para completar la explicación de nuestra desviación histórica decimonónica e identificar las causas que en último término impiden a España engancharse al tren de la modernidad, no podemos mirar sólo para el lado diestro del espectro político, puesto que no es menos importante el papel ejercido al respecto por otras fuerzas sociales desde la izquierda, por otros historicismos: "doceañistas", republicanos, revolucionarios, anarcosindicalistas o "krausistas" radicales²¹. Todas ellas serían derivados de otra forma perversa de nacionalismo, esta vez ya no étnica sino populista o "jacobina"; en las que se pervierte de otro modo los preceptos del liberalismo, al reivindicar la soberanía popular pero personificada en un sujeto histórico-político concreto, que no se reconoce representado en las instituciones de la monarquía constitucional (o no). Ejemplo de ello sería el recurrente insurreccionismo (militar) izquierdista que, desde Riego hasta Pavía, conoce el XIX español y que invariablemente —según la historiografía liberal— termina por devenir en experiencias políticas anárquicas y de sectarismo; la suspensión de la legalidad, la apertura de cárceles, el asalto a los arsenales, la usurpación de bienes y haciendas, el asesinato de propietarios... El error del "jacobinismo" y la causa de sus horrores, sería —a juicio de nuestros liberales— olvidar que la reivindicación soberanista deja de ser legítima en la era post-revolucionaria, es decir, en el mismo instante en que entra en vigor el orden constitucional; puesto que la vindicación populista es en último término —dice Varela Ortega (2013)— una apelación al derecho tribal y al no legal, de la tradición política

²¹ "Sería probablemente desacertado querer ver en el krausismo, raíz doctrinal del institucionismo, contenidos nacionalistas, pero es, en cambio, incuestionable que, en el krausismo elaborado por Julián Sanz del Río, la nación como realidad social significativa y valiosa no deja de tener su lugar. En efecto, entre las 'principales instituciones hoy existentes en la sociedad humana', Sanz del Río incluye las naciones (o razas), interpretándolas genéticamente como unidades sociales surgidas de manera natural de la agrupación de familias, de cuya condición participan en algo, pues lo que fundamenta su unión interna es el mismo nexo con el que se traba la unión familiar, 'amor, amor patrio, amor nacional, que las reúne con vínculo tan permanente e indisoluble, tan personal y entero, como el amor doméstico reúne a los individuos de la familia' " (Morales Moya 2013: 348).

romana y neoclásica, donde estaríamos instalados. El 'pueblo' es una categoría política sólo acuñable en los albores revolucionarios y que debe morir con ella, de lo contrario nos conduciríamos por un camino de excesos ideológicos, es decir, a una política que le impone a la sociedad programa de orden predeterminado e inasumible para el conjunto. La tradición liberal reformista ha querido ver un exponente de este populismo abusivo en la Francia post-revolucionaria (1791), en la II República (1848) o en la Comuna de París (1871). Aunque ensayos homologables no faltarían en la historia política española; 1812, 1820, 1835, 1836, 1840,... y el 1869, la traca final para el desencanto de los liberales españoles.

La historiografía liberal contemporánea se recrea en las conclusiones que muchos liberales extraen de la I República como una experiencia fallida, en especial el que fue su principal exponente intelectual, Emilio Castelar²². La derrota ante las tropas "alfonsinas" los llevaría a asumir — dice Santos Julia— la inexistencia de una masa social civilizada, que diese sustento al proyecto democrático, a aceptar la fragilidad de su anhelado proyecto de nación. "No existe pueblo, sólo muchedumbre" (Juliá 2004). Sabiéndose fracasados habrían de recuperar la conciencia de minoría social y el programa posibilista de los viejos liberales progresistas de los años '30; avenirse a una solución de consenso con la monarquía, aceptar las bases de la Restauración monárquica y constitucional "canovista", a la espera de que bajo tales condiciones pueda germinar, silenciosa pero progresivamente, una sociedad civil modernizada en tierras españolas, hasta el momento escasamente receptivas a su causa. La historiografía liberal española habría dado por buenas esas conclusiones posibilistas respecto de la política del XIX y comprado la idea —que aplica recurrentemente— de que el progreso liberal en España es víctima de aquellas dos formas de nacionalismo exacerbado, el populista y el fundamentalista, de jacobinos y ultramontanos, cuya deslealtad impide un asentamiento estable de las instituciones liberales y su desarrollo natural hacia fórmulas de mayor participación popular. La historia del XIX español sería la de una lucha de poder entre dos grupos antagónicos, sin voluntad alguna de negociar, que convierten las elecciones en una farsa y que abocan al perdedor a elegir

²² "Castelar y sus seguidores representan el apaciguamiento de un amplio sector del republicanismo español reconciliado con un statu quo económico y social que, a su vez, parece dispuesto a abrirse —no sin titubeos ni temores— a formas políticas liberal-democráticas" (Blas 1991: 29).

entre la claudicación y el exilio. La salida a esta espiral totalitaria habrá de proceder de un nacionalismo no sectario, cívico, profundamente liberal, con capacidad para integrar a las instituciones a quienes muestren una mínima responsabilidad o autonomía (económica e intelectual) y garantizar una vida pública sin vaivenes donde pueda albergarse la prosperidad. En Inglaterra²³ conocerían esta nación liberal desde 1832, pero en España²⁴ habrá de esperarse a la Restauración de Cánovas en 1875.

III.ii El Estado-nación como proyecto oligárquico:

Como hemos visto, el gran valor político del constitucionalismo gaditano reside en la renovación simbólica que implementa, que tiene plasmación tanto en el terreno de los derechos legalmente reconocidos, como en la narrativa histórico política que los acompaña. Sin embargo, con la perspectiva que nos ofrece la visión completa del siglo, es evidente que la revolución simbólica “doceañista” no consigue desenvolver todo el potencial emancipatorio que atesoraba, saliendo repetidamente derrotado en las batallas por la hegemonía del discurso político nacional o liberal. La revolución burguesa albergaría en su seno ciertas promesas de libertad, potencialmente extensibles a la sociedad en su conjunto, pero buena parte de ellas quedarán relegadas por el avance aplastante de otro valor burgués, el de la propiedad. La gran transformación social consumada por el XIX será la capitalista y en este sentido España no constituye ninguna excepción, aunque —como veremos— tenga sus particularidades.

La legislación de la naciente monarquía constitucional en los años '30 vendrá a sustituir el viejo proteccionismo patrimonial por tipos jurídicos del derecho privado (de origen romano, recuperadas por el código civil napoleónico e incorporadas a la legislación

²³ "La Reforma Inglesa de 1832 permitió consolidar las viejas instituciones del país, ahuyentar el fantasma de la revolución y garantizar la continuidad en el poder de la élite política, que la alentó gracias precisamente a eso, a su habilidad para adelantarse a los acontecimientos y abrir el espacio público antes de que una hipotética revolución los obligara a ello". Luis Garrido Muro óp. cit. (Morales Moya 2013: 275).

²⁴ "Castelar está ahora convencido —en 1890— de que las reformas llevadas a cabo por Práxedes M. Sagasta, con la anuencia de Antonio Cánovas del Castillo, estaban rompiendo la lógica de exclusión: aumentan el consenso popular, amplían la élite dirigente y, en suma, consolidan la nación vieja como nación de ciudadanos". Ángel Duarte, 'Nación de republicanos. Siglo XIX' (Morales Moya 2013: 306).

española por el Estatuto de Bayona). Ante la disyuntiva de pactar con la monarquía o permanecer en las políticas que inspiraron el pronunciamiento de Riego (que incluía la restitución de la legalidad gaditana o una ley de ventas, realengos y baldíos, que aliviase a los campesinos sin tierra), los liberales parecen haber tomado nota del sacrificio de los diez años de represión y exilio, apostando por la opción posibilista y modernizar la sociedad por la vía del mercado y privatización. La desamortización de los bienes de la Iglesia, promulgada por el progresista Mendizábal, vendrá a favorecer la concentración latifundista del capital y la ampliación de los dominios de los terratenientes rurales. Si no se produce por tanto en España una gran expansión de la nueva clase social burguesa, sí al menos un se habría conseguido el “aburguesamiento” de las viejas clases aristocráticas. Aunque la nueva legislación y el mercado sean concebidos por los liberales como un embudo que debiera sólo dejar paso a las iniciativas más prósperas y competitivas e impedir la continuidad de otros gestores de capital más torpes y conservadores, como habrían demostrado ser las clases tradicionales; el resultado final del proceso resulta bien distinto a lo contemplado, terminando por instaurarse un nuevo-viejo poder propietario que rige oligárquicamente los destinos del nuevo Estado, ahora bajo amparo del constitucionalismo y la apariencia legitimatoria de modernidad y libertad.

El proyecto de construcción nacional, concebido por el liberalismo decimonónico, dista mucho de ser la empresa de emancipación y progreso social, que fracasaría por la irredención de otros discursos de nación antiliberales —como nos lo presenta la historiografía hegemónica—. La nación liberal pronto había dejado de ser para muchos de sus defensores ese ideal de soberanía popular, que inspiró en su día a Condorcet, Robespierre o Marat y que impregnaba de un impulso democratizante el espíritu de tantos "doceañistas" gaditanos o de tantos otros revolucionarios españoles que a lo largo del XIX verán su causa sucesivamente derrotada. El proyecto de nación liberal que se va a imponer para España es el que tienen en su cabeza los moderados, más similar al concebido por Guizot o Constant u otros liberales doctrinarios, en cuyo horizonte ya no está la democracia, sino la instauración de un régimen oligárquico de propietarios. En función de este modelo de nación doctrinario la nacionalización liberal española habría o, al menos, podría tildarse —como proponen

contrahegemónicamente Sisinio Pérez Garzón u otros historiadores— de éxito y no de fracaso; dado que este nacionalismo español decimonónico "se configura ante todo desde el eje vertebrador del proceso de organización de unas nuevas relaciones de propiedad" (Pérez Garzón 1999: 66).

Esta deconstrucción del soberanismo popular, signo de una era contrarrevolucionaria, habría comenzado de manera casi inmediata a la revolución; en el caso de Francia con la subida al trono de Napoleón (1795) y el restablecimiento del sufragio por censos, en el caso español un par de años después del sancionamiento de la Constitución de Cádiz, con la restauración por Fernando VII de los privilegios eclesiásticos y nobiliarios o del tribunal de la Inquisición (1714). Y volverá a repetirse en 1823, cuando la Santa Alianza reponga al absolutista en el trono, poniendo fin al trienio liberal y obligando a muchos españoles a tomar el camino del exilio. Pero ninguna de éstas será la contrarrevolución que triunfe finalmente en el ochocientos español, sino esa otra que procediendo de las entrañas del liberalismo, organice su vaciamiento semántico y político, su abdicación como proyecto de emancipación nacional-popular. El planteamiento posibilista se erigirá en hegemónico en el pensamiento liberal español a partir del conflicto sucesorio de 1833 y el pacto con la regente María Cristina, en virtud del cual se acepta la soberanía compartida y la supeditación de cualquier demanda liberalizadora a los principios de autoridad y orden vertical. Hija de esta alianza será también la concentración política de la nación y su división en provincias homólogas bajo un único poder central.

Testimonio de esta escisión vivida por el liberalismo en los años treinta y que marcará la política del siglo es el doble artículo de José de Larra 'Dos liberales, o lo que es entenderse' (1986: 289 y 294), donde el poeta romántico expone los requerimientos de dos supuestos lectores, que lo emplazan a tomar partido por las dos interpretaciones diferentes de lo que es liberalismo. De un lado estaría el "exiliado", que escarmentado por el drama de la diáspora del 14 y el 23, insta a sus correligionarios al pactismo, a adoptar soluciones realistas; de otro estaría el "amotinado" en el año 8, el 20 y el 34, que sigue abogando por posicionamientos rupturistas o más radicales. El propio Larra viviría dramáticamente esta escisión, su decepción hacia un "progresismo" liberal, que una vez integrado en el aparato

monárquico, resuelve una desamortización que va en detrimento de pequeños o medianos propietarios y favorece a grandes latifundistas. Los textos de Larra serán vistos por la literatura modernista de fin de siglo, como el anticipador de esta corriente intelectual. Para la generación del 98 la aguda crítica de Larra hacia la deriva de su nación, lo convierten en promulgador de una revolución cultural de efectos regeneradores para la política —mas será la de éstos otra problematización nacional, otro contexto, otra polémica—.

El reinado de Isabel II, que llegará al poder con el respaldo de los moderados y en un contexto de restauración en Francia y librecambismo en Reino Unido, se consagra a los preceptos del "liberalismo doctrinario". El nuevo texto constitucional de 1845 garantiza un verticalismo aún más acentuado y la marginación de todo atisbo de democraticidad. Se reserva a la reina la facultad de convocatoria y disolución parlamentaria, el nombramiento del gobierno o el veto legislativo; lejos queda la Constitución gaditana, donde las competencias regias quedaban reducidas a la mera iniciativa de promulgación legal. Por su parte el sufragio experimenta restricciones, en términos efectivos pasa del 22% de la población previsto con la fórmula "doceañista", al 4,5% con la de los moderados; llevando pues al extremo aquel principio burgués de reservar la participación política a los más capaces, esto es, los dotados libertad económica e intelectual. Se introduce también una segunda cámara en las Cortes, que además de servir de acomodo institucional para nobleza y clero, debe funcionar de freno o rectificación para la primera.

Esta nueva organización del Estado estaría guiada por preceptos estrictamente científicos, inspirados en el liberalismo doctrinario y recogidos por el catedrático Posada Herrera en sus *Lecciones de Administración*; con ellos instruirá la Escuela Especial de Administración a los servidores públicos²⁵. Bajo el marchamo de esta racionalidad burocrática se promueve una reordenación de los órganos de decisión política, una "modernización" entendida en sentido centralizante, que identifica sus

²⁵ Ramón Parada y Francisco Sosa recogen otras obras jurídicas de referencia al respecto, como el *Compendio de los principios de la administración* de Baptiste Bonnin, *Curso de Derecho administrativo* de M.R. Gandillot, *Consideraciones sobre el nuevo Ministerio del Interior* de Rodríguez Camaleño o la 'Colección de proyectos, dictámenes y leyes orgánicas o estudios de Administración' de Francisco Silvela (padre) en 'Centralismo en la constitución del Estado moderado: los iuspublicistas' (Morales Moya 2013: 407-9).

hitos de "modernidad" precedentes en la unificación nacional emprendida por los Reyes Católicos y la unificación administrativa por los primeros borbones. En continuidad con aquellas la centralización de los liberales decimonónicos vendría a imprimir una estructura piramidal al Estado, situando en su cúspide al monarca que personifica la integridad y consistencia de éste. "Cuando la organización administrativa es conforme a estos principios, el orden y la armonía presiden todos los servicios públicos, los intereses del individuo de la localidad y la nación son completamente satisfechos y las leyes que los protegen y fomentan se ejecutan con facilidad y prontitud", rezan las célebres *Lecciones*²⁶. La reestructuración jerárquica deja las alcaldías bajo la tutela de los gobernadores provinciales, a través de los cuales el poder central se asegura el control sobre determinadas competencias municipales (la resolución de querellas de propiedad y desamortizaciones civiles, la elaboración de los censos, las estadísticas y recaudaciones fiscales,...), que resultan decisivas para la perpetuación de una estructura social oligárquica. El municipalismo gaditano, por contra, desde el que no se preveían fórmulas "eficaces" para el control de los cargos concejales, pasa a ser visto para la nueva racionalidad burocrática como una estructura montaraz y anticuada; lo moderno y ordenado es su fiscalización gubernativa a través las diputaciones y de usos clientelares y caciquiles.

Esta cientifización del aparato administrativo vendrá acompañada, no casualmente, de una cientifización de la economía; esto es, la acotación de esta actividad respecto de otras dimensiones de sentido en la vida social, como la política, y su regulación exclusiva por las leyes del mercado capitalista, como un ámbito autorregulado y armónico —luego científicamente autodeterminado—. Karl Polanyi analiza este fenómeno de la mercantilización decimonónica en su obra *La Gran Transformación* (2007), donde muestra cómo las ciencias sociales "neoclásicas" emergentes en el XIX toman por "naturales" las relaciones de competencia mercantiles y la libertad de los individuos para comerciar, en base al único principio oferta y demanda; de este modo resultarán sancionados como objetivos todo acuerdo alcanzado en el mercado y como igualmente legítimas las jerarquías de la nueva sociedad capitalista y autorregulada. Lo que Polanyi nos proporciona en su obra es una explicación histórica de cómo hemos

²⁶ Cita extraída de Ramón Parada y Francisco Sosa óp. cit. (Morales Moya 2013: 433)

llegado a esta sociedad oligárquica y capitalista, que lejos de ser natural, tiene su origen en determinadas iniciativas políticas, recogidas bajo la doctrina del "liberalismo doctrinario" y basadas principalmente en la privatización del patrimonio y la desregulación del mercado. La estabilidad del nuevo contexto europeo (el Concierto entre absolutistas y liberales) se habría fundado precisamente en esa sublimación de la sociedad de mercado y en el blindaje científico, o sea meta-político, de las relaciones de propiedad. El propósito de la alianza oligárquica —dice Polanyi— es que la revolución de 1792, la "jacobina", haya sido la última que ponga en riesgo esa autoridad suprema de la propiedad. Por modernización política, en adelante, habrá de entenderse la extensión social de esa lógica "natural" del mercado, o sea la unificación y desregulación, y la ampliación de las "libertades" de los grandes propietarios. En España, la Reforma Agraria liberal de 1837 establecía esta inalienabilidad de la tierra, a pesar de estar enormemente mal distribuida (después de la desamortización que permitió una mayor concentración de capital). Pero el Estado isabelino dispondrá de otros mecanismos dirigidos a la protección de los derechos de los oligarcas; empezando por el aparato de represión (Guardia Civil, sistema judicial, carcelario,...) concebido para combatir tanto desde el común bandolerismo a cualquier conato de insurreccionismo laboral o política. Dispone además un régimen de recaudación fiscal no gradual y un sistema de reclutamiento militar, de "quintas", del que se libran los acaudalados mediante el pago de una cuotas. U otras políticas contra la "criminalidad", a la que asociaban pobreza y beneficencia; como la Ley de vagos de 1845 por la que se condenaba a reclusión los excluidos del mercado laboral.

Pero todavía tenemos que atender a una tercer ámbito de cientifización ligado al proyecto oligárquico de los liberales doctrinario. Paralelo a la racionalización económica y administrativa, el Estado liberal oficializa un relato nacional historiográfico; con ello no sólo se ocupa de crear su propia narrativa histórica, algo que habrían hecho todos sus predecesores, sino que le imprime además un halo de autoridad científica en ésta, en virtud de la cual justiciar la instrucción ordenada y homologable de sus individuos miembros en las mismas coordenadas históricas. Se trata —dice Pérez Garzón— de inculcar "una memoria articulada de modo homogeneizador para suplir y superar las memorias de los distintos pueblos que

albergaba ese Estado"²⁷. Empezará luego por tener que asumir de manera directa la educación pública, creando un cuerpo funcional especializado, el profesorado estatal, que realice esta tarea de socialización nacionalizante²⁸. "En España, el papel del intelectual como creador de memoria nacional se desplegó en las largas décadas que transcurrieron desde la implantación del Estado liberal, en el primer tercio del siglo XIX, hasta culminar con la organización del Centro de Estudios Históricos a principios del siglo XX"²⁹. La Ley de Educación de 1857 contempla la enseñanza de la Historia de España en la segunda etapa educativa, o secundaria, de común acceso para las clases burguesas; por lo que la nacionalización de las masas campesinas y obreras habrá de llevarse a cabo por procedimientos mucho más rudimentarios, como los símbolos y las conmemoraciones nacionales (bandera, himno, monumentos, lugares de memoria,...). El nacionalismo "isabelino" desarrolla estos otros mecanismos para la difusión de una memoria oficial del Estado, muchas veces a partir de los organismos ya creados, como las Reales Academias, originales —veíamos— del siglo anterior, pero ahora completados con un calendario de festejos, museos, concursos literarios y pictóricos,... Precisamente la pintura va a adquirir en el siglo XIX —según Pérez Viejo— una relevancia especial como instrumento divulgativo del Estado Nación, porque las obras premiadas ya no estaban reservadas a su exposición en el interior de los palacios, sino que eran convertidas en litografías y difundidas por la prensa u otras publicaciones periódicas³⁰. La iconografía nacional española de este periodo, de acuerdo la observación de las obras premiadas, nos va a remitir a un doble tronco: por un lado, se va a evocar la estirpe cristiana de la nación, mostrando a los musulmanes como invasores y conmemorando la evangelización de los visigodos o la de los Reyes

²⁷ Sisinio Pérez Garzón en 'Memoria, historia y poder' (Colom 2005: 709).

²⁸ "La historia se constituyó definitivamente en materia de enseñanza durante el siglo XIX como parte de la articulación cultural de los Estados-nación en Europa. Fue en ese periodo cuando se ajustó el pasado al método de una pedagogía: se filtró la sobreabundancia de hechos para extraer un producto delimitado y asimilable por los alumnos y por la ciudadanía. También fue entonces cuando, para construir las correspondientes memorias nacionales, se estructuró en cada país y en cada caso la masa enorme e indiferenciada de huellas que tras de sí habían dejado las personas en esos territorios a lo largo de los siglos.(...) Este proceso forma parte de la organización social del liberalismo, cuyo sujeto y soporte jurídico era la nación." S. Pérez Garzón óp. cit. (Colom 2005: 704).

²⁹ S. Pérez Garzón óp. cit. (Colom 2005: 707).

³⁰ Una labor divulgativa similar a la que pueda ejercer el cine hoy día —dice Pérez Viejo—, pues las instituciones públicas trataban de publicitar con los concursos y premios convocados unos referentes históricos, que habrán de integrarse en el imaginario colectivo, como entre nosotros las películas ganadoras de los festivales cinematográficos (Colom 2005: 1121).

Católicos; por otro, en numerosas obras se hará referencia al legado greco-latino, en consonancia con el "neoclasicismo" europeo de la época, donde tendrían sus fuentes las ciencias sociales y el Estado modernos. Entre las pinturas premiadas estará la famosa obra de Antonio Gisbert, donde se recrea el juicio a los Comuneros de 1521, este momento marcaría el inicio de tres siglos de decadencia para España, de totalitarismo extranjerizante, el próximo hito es ya la Guerra de Independencia, inicio de la nueva conciliación histórica que disfrutaríamos en el Estado decimonónico. A menudo esta mezcla de las dos ramas de nuestra herencia cultural, la neoclásica y la cristiana, han sido interpretada como una confusión o ambigüedad en la que caería el nacionalismo del XIX y, por tanto, como una motivo más para su debilidad manifiesta. Sin embargo, esta incoherencia se disipa si consideramos la titularidad del relato nacional hegemónico; y es que nos encontramos ante un género de discurso "liberal" oligárquico, cuyo sesgo que ya es profundamente reactivo, es acentuado por los gobiernos moderados. El objetivo del memorialismo isabelino está en disipar los motivos populistas inherentes al nacionalismo liberal y no en excluir a la Iglesia de su protagonismo en la construcción nacional, una vez que ésta (ya desposeída de buena parte de sus bienes) ha sido incorporada a la jerarquía del nuevo Estado. El *Concordato* de 1851 no sólo estará reforzando la confesionalidad católica de la nación, sino otorgando privilegios a la Iglesia en la estructura oligárquica del Estado, junto a la corona y alta burguesía; lo que la situará a partir de este momento en el centro del conflicto político nacional o debate soberanista —como se pondrá de manifiesto pronto en la 'polémica de la ciencia española'—.

El Estado "isabelino" y sus apologetas hacen doctrina de un relato de modernización liberal, que culmina en la monarquía constitucional vigente. Se multiplican las publicaciones de historiografía de España, que muchas veces son obra de periodistas, escritores o políticos y cuyo propósito no es otro que celebrar la conciliación social y política que para los españoles representa el reinado "isabelino" (Wulff 2003, Carreras y Forcadell 2003). Son los trabajos de significados liberales como Modesto Lafuente, Antonio Pirala o Alcalá Galiano, los que refuerzan el *statu quo* y no tanto las de ultracatólicos como Balmes, Donoso o Geibhardt. Lafuente, principal referente de la narrativa liberal moderada, nos hace recorrer la historia de España a través de las

figuras heroicas de Viriato, el Cid, los RRCC, Hernán Cortés, Daoíz y Velarde. En este recorrido histórico podríamos reconocernos en los valores propiamente hispanos: la unidad cultural y política (frente al pluralismo feudal y de las taifas), el liberalismo (frente a los prebendas estamentales) y el catolicismo (frente al descreimiento de los jacobinos). En este relato liberal-conservador, la Guerra de Independencia española ha de perder esa connotación subversiva, que tenía ya no sólo para los españoles, sino para otras regiones de Europa, principalmente Italia; descartadas las celebraciones del 2 de Mayo por sus peligrosas evocaciones, el levantamiento anti-francés se asimila ya no a la vindicación de soberanía³¹, sino a la defensa popular del orden oligárquico, de las tradiciones heredadas y del Rey.

Vemos pues, que el Estado liberal decimonónico no hace ni mucho menos dejadez respecto de sus responsabilidades nacionalizantes, contra lo que se nos ha querido hacer creer como explicación de la profunda crisis de la nación al acercarse el fin de siglo. Es evidente la existencia de un relato liberal oficializado por la monarquía "isabelina" e implementado en una amplia simbología y bibliografía histórica; de no haber existido tal esfuerzo nacionalizador del Estado liberal —reconoce Álvarez Junco— ni siquiera hubiera sido perceptible la crisis finisecular de la nación. Pero tampoco resultaría satisfactoria la tesis —defendida por Álvarez Junco (2003)— de que el fracaso nacional tiene su origen en las debilidades retóricas del propia narrativa histórica, en la ineficacia de la mitología escogida, pesarosa y doliente, con la que se pretende inocular en los ciudadanos unos sentimientos de pertenencia afirmativos y motivantes. Si el relato oficial del XIX no es capaz de imponerse a otros mitos nacionales, como el fundamentalista o el revolucionario, no es porque éste falle en tanto que mito o fabulación en su objetivo de respaldar la razón liberal del Estado, frente a esos otros mitos que pudiendo ser más estimulantes, obedecen —según Fusi (2000)— a propósitos puramente sectarios y antiliberales. El nacionalismo de Estado —como habrá quedado suficientemente mostrado— lejos de constituir un mero apósito de sentimentalidad con la que hacer atractivas popularmente las abstractas razones del liberalismo, lo que hace es ofrecernos una interpretación o sentido histórico particular del proceso de modernización política, esto es, nos da una

³¹ El mito de la resistencia indómita se desplaza hacia la Reconquista y a figuras iconográficas descarnadas de virtualidades subversivas como los leones de la entrada en las Cortes.

explicación histórica y políticamente determinada de cómo habríamos llegado a construir esa voluntad colectiva. Así pues, si el relato "isabelino" no consigue hacer plausibles las modernas estructuras del Estado liberal es porque el itinerario de progreso o autocomprensión política que proporciona, no sirve sino para legitimar un nuevo orden de poder oligárquico. Esta narrativa de modernización liberal sencillamente no puede ser aceptada por buena parte de la sociedad, que aún conserva en la memoria otros sentidos y aspiraciones de libertad, que aquí resultan aquí de todo punto insatisfechas. Para una parte de los liberales resulta imposible reconocerse en un relato de emancipación nacional que ha sido transvestido en un estatismo reaccionario, protector de los intereses de la corona, la Iglesia y, sobre todo, de los grandes patrimonios privados. La idea de progreso histórico implementada por los liberales doctrinarios pretende hacer pasar el Estado oligárquico por una objetivación formal de sus ciudadanos, reducir la vida social al único y universal valor del mercado y convertir todo el pasado en mera anticipación confirmadora del presente. Esta última "cientifización", la de la historia, es quizá más peligrosa —al menos a medio plazo—, porque nos conduce a perder de vista que la "modernización" siempre tiene múltiples sentidos, acordes al contexto polémico se inserte; y que la modernización liberal puede devenir en nuevas formas políticas subyugantes, como muestra el siglo XIX con la institución de la propiedad de la tierra, el servicio militar obligatorio, el sistema fiscal y penal, la elección censitaria,... Por lo que es preciso rescatar otras formas de modernidad marginadas, otros sueños de libertad frustrados, como representan para muchos españoles del ochocientos el "doceañismo", el republicanismo, el federalismo o el obrerismo incipiente.

Si para los liberales de 1812 los referentes revolucionarios procedían de Francia, pero no de la napoleónica, de cuya invasión acababan de librarse, sino de la jacobina (1789 o 1792), para el liberal inconformista de segunda mitad de siglo ejerce también una influencia decisiva los acontecimientos de la II República francesa (1848-52) o la Comuna de París (1871), aunque singularmente siga teniendo para ellos un lugar de preferencia en la memoria política el recuerdo del "doceañismo", que inspirara tantos ensayos insurreccionales en la primera mitad de siglo. Se irá forjando así entre aquellos agentes sociales excluidos de la entente oligárquica un horizonte compartido

de emancipación en los ideales del republicanismo, resultado de la mistura de esos referentes simbólico-políticos franceses e hispanos. La República evocaría para ellos un soberanismo popular primigenio, instituyente, que choca con la idea de nación instituida por el liberalismo moderado, rompe con esa concepción de la soberanía popular como un proyecto ya concluido o consumado. En el nacionalismo republicano la tensión interna o conflicto dialéctico, entre el sujeto instituyente o pueblo y el instituido o Estado, deberá permanecer perennemente irresuelta, con el objeto de que la legitimación formal de las instituciones liberales no termine por ocultarnos su legitimidad ulterior en la participación de los gobernados. Estas virtualidades críticas del republicanismo toman especial fuerza y expresión precisamente en este contexto del liberalismo doctrinario del XIX, donde las libertades son reducidas a meras ficciones jurídicas, a unos derechos civiles descarnados de contenido real. "¿Qué me importa a mí que la nación sea libre, cuando yo llevo en mi corazón el dolor inmenso del esclavo?"³² —decía Barcia en el *Anuario Republicano Federal* de 1871—. La libertad, entendida en sentido republicano, sería la materialización de esa soberanía popular, exige la adopción de todas aquellas medidas políticas necesarias para la capacitación efectiva del autogobierno ciudadano. Ser republicano significa abogar pues por el sufragio universal, la descentralización del poder, la redistribución agraria, la educación pública y laica, un sistema fiscal y de quintas justo,.... Este otro género de liberales, al contrario que los doctrinarios, se muestra susceptible hacia todas esas formas nuevas, y no tan nuevas, de violencia que habría traído consigo el Estado moderno (propiedad, censo, quintas,...). Y es que el republicanismo más que una abstracción a priori a la historia, debe ser concebido como un concepto que "viaja" a través de ella —dice Claude Nicolet—, exigido de la impenitente responsabilidad de discriminar entre la república posible y la consumada. Por eso no admite el repliegue sobre sí misma de la historia, como hace autocomplacientemente la historiografía liberal, sino que rinde culto a aquellos episodios del pasado que nos evocan experiencias emancipatorias, o sus simples demandas. El memorialismo republicano nos traslada de la libertad una idea no formalista ni asimilada a unas instituciones históricas concretas, sino la de una lucha incesante y multidireccional por subvertir las jerarquías eventuales por las que se somete al dominado. Testimonio de esta narrativa

³² Recogido por Ángel Duarte en 'Nación de republicanos. Siglo XIX' (Morales Moya 2013: 301).

republicana española en el XIX serían los trabajos de Miguel Morayta o Pérez Galdós, quienes reivindican la revolución de comienzos de siglo como una revolución frustrada, pendiente, un hito recurrente de la historia de España.

La revolución democrática del 1868, en su intento de tomar distancia del nacionalismo conservador, buscará inspiración en la misma mitología “doceañista”. La que desembocará en primera experiencia española republicana (1973) no supone pues tan sólo una ruptura con el régimen monárquico, sino también, y antes de nada, con el tipo de liberalismo oligárquico sobre el que aquella se sustentaba. El ya célebre federalismo, o anti-centralismo, promulgado por los primeros republicanos, estaría pues dirigido a desarmar esa concentración de poder del binomio rey-élites, que ha venido siendo el vértice sobre el que reposaba el conjunto del aparato del Estado. Se trata de sustituir ese régimen de lealtades verticales, por otro modelo de nación basada en vínculos de reciprocidad, que impida el monopolio del poder por un conjunto o grupo de ciudadanos determinado. “La república —dice Ángel Duarte— es para sus enemigos, antes y después del cantón, el caos. Y en el caos quizá quepa la facción pero, les dirán sus adversarios, no hay nación posible”³³. Sin embargo —a nuestro juicio— el federalismo, entendido en sentido republicano, exige ser tan anticentralista como antifaccionista. Éste modelo federal no está inspirado en unos supuestos derechos territoriales, como los reclamados por regionalistas, derechos comunitarios —de lo que hoy llamamos multiculturalismo—, sino en los derechos y libertades de los individuos que forman parte del Estado, es decir, de unos ciudadanos que se reconocen como tales en el seno de colectivos políticos determinados y que se organizan en consejos cívicos locales; como sucedió con las juntas provinciales en la constituyente “gaditana” (1808-12) o en el confederacionismo iberoamericano (1820-23). No está por tanto en ningún caso puesto en cuestión para los federalistas la existencia de un vínculo nacional, pues esto sería tanto como cuestionar la soberanía popular, lo que se cuestiona es el modo en que esta se articula. La reestructuración federal del Estado vendría a proporcionar otra solución política para la erradicación de los privilegios inherentes a éste (oligárquicos, monárquicos, aristocráticos, eclesiásticos,...); de manera similar a otras medidas como la supresión censitaria, las

³³ Ángel Duarte op.cit. (Morales Moya 2013: 294).

garantías a la libertad de culto y expresión, la colectivización de baldíos y realengos, la eliminación de quintas,... o tantas otras respuestas institucionales adoptadas contra la desigualdad, que ha encontrado amparo, de hecho o de derecho, en el liberalismo oligárquico. El exponente de este federalismo republicano, o republicanismo federalista, sería Pi i Margall, cuya batalla contra el centralismo es precisamente por su carácter oligárquico y viene acompañada de otras iniciativas en defensa del sufragio universal o por la prohibición del esclavismo en la España colonial.

Con la I República resurge en todo su esplendor la vieja narrativa nacional medievalista; la rememoración de las Cortes castellanas y aragonesas, la revuelta de los Comuneros, la denostación de las dinastías extranjeras (Habsburgo y Borbón) por su intolerancia y absolutismo, asociadas a la decadencia nacional. Pero este relato republicano introduce la particularidad de hacer extensiva esta decadencia al periodo histórico más reciente, el de la monarquía constitucional. Este caída en el liberalismo conservador se achaca también a la influencia de un pensamiento extranjerizante, el "liberalismo doctrinario" procedente de Inglaterra y Francia y a las intrigas de aquellos países conjurados en el 'Consejo de Viena'. Enfrente, como hitos del soberanismo español, estaría situada la omnipresente revolución "doceañista", así como otros acontecimientos señeros del siglo como el levantamiento de Riego (1820), las revueltas anticlericales (1834), las insurrección de Huelva (1835), el Motín de San Ildefonso (1836) o la revolución de Espartero (1840).

Aun así estas rememoraciones revolucionarias no serán compartidas por toda las "izquierdas" o sectores críticos con el Estado "isabelino", como se puede apreciar en las incipientes publicaciones anarquistas de la época, en las que se rechaza de pleno el imaginario republicano y los ideales soberanistas al considerarlos sencillamente ideología burguesa y por tanto cómplices de la explotación proletaria. Los obreristas compartían con los republicanos su rechazo a la definición formalista de las libertades y derechos implementada por los doctrinarios, pero no podían aceptar por su parte otra horizonte de emancipación histórica que no fuese el de la revolución del proletariado. La nación republicana no sería para ellos sino una derivación edulcorada del Estado liberal y capitalista, cuando de lo que se trata es de hacer a los trabajadores propietarios de los medios de producción, o sea derribar el capitalismo. El obrerismo

revolucionario podrá evocar memoriales jacobinos, pero sólo eventualmente, desde la fundación de la AIT en 1864 prevalece una perspectiva internacionalista de la emancipación proletaria y la distinción de las reivindicaciones laborales en el seno del Estado liberal, de la lucha propiamente política cuyas expectativas no pasan por el Estado nación.

Podemos concluir —en este punto— respecto al problema de la nación en el siglo XIX la existencia de diversos sentidos e itinerarios histórico políticos enfrentados, que aunque mayoritaria y hegemónicamente se insertan la tradición liberal, conviven con otros discursos reaccionarios o revolucionarios. El debate sobre la nación suscitado durante el siglo no puede ser concebido por tanto como resultado de la desviación fundamentalista o revolucionaria de algunos relatos nacionales, que en vez de ponerse al servicio del proyecto liberal terminan por devorarlo; puesto que el centro de la discusión política es la nación liberal misma, se polemiza en torno a las raíces discursivas e históricas que deben regir el moderno marco de convivencia. A este respecto abogamos por discriminar no entre nacionalismos liberales y antiliberales, cívicos o etnicistas, sino entre diferentes modelos narrativos en el seno de la hegemonía liberal; entre planteamientos políticos —que llamaríamos— "antiproblemáticos" o en los que se da por finiquitado (científica o culturalmente) el proceso constituyente en la nación instituida, y otro tipo de relatos —que llamaremos— "críticos", donde se apuesta por mantener abierta la polémica histórico-política y someter a juicio histórico a las instituciones vigentes. En la primera opción se situaría el liberalismo doctrinario, que define con mano de hierro los márgenes para la discusión política (presente y futura) y para el que la tarea de nacionalización no es otra que hacer cumplir y socializar a los ciudadanos en el orden social oligárquico. Este liberalismo posibilista no se habría limitado entonces a adoptar una estrategia de consenso y negociación con los poderes establecidos con anterioridad al Estado liberal (Rey, aristócratas, Iglesia,...), sino que del análisis de sus políticas y su relación con el pasado histórico se desprende una voluntad de cierre de las fronteras de discusión del modelo liberal. Frente a este liberalismo conservador recorrería el ochocientos otros relatos liberales demócratas, radicales, republicanos, para los que la nación no es una simple réplica de las instituciones vivas, sino más bien la resurrección de unos ideales

soberanistas pendientes o imposibilitados, una promesa de emancipación popular que resulta conflictiva con la semántica histórico-política establecida. La legitimidad de este relato soberanista no se puede asentar por tanto —y esto es importante cuando hablemos de la Restauración— sobre el consenso de los que ya son titulares del poder, sino que ha de buscarse en sus virtualidades posibilitantes de nuevas formas de participación en el mismo. Se desprende de aquí, en el nacionalismo republicano, una exigencia para la política de dinamización e intercambio discursivo, de problematización sobre el sujeto instituyente, que no está resuelto en un supuesto derecho de autogobierno inherente a los individuos, sino que exige una comprensión agonística de la sociedad, nos impide que ninguna fórmula de representación presuma dar por resueltos los conflictos. Ningún orden o relato nacional, por extendido que llegue a estar, puede recoger la pluralidad de las disputas políticas, no obstante tampoco puede renunciar a intentarlo, pues está en el espíritu de la modernización política. El sentido emancipatorio, la esperanza modernizante, se la atribuimos por tanto al relato "compartido", es decir, al discurso que consiga dar satisfacción, siquiera eventualmente y en la medida que sean conjugables, las plurales denuncias de los demandantes.

IV LOS DEBATES NACIONALES DURANTE LA RESTAURACIÓN

IV.i Del "canovismo" a la 'Edad de Plata'. Incorporación española a la civilización:

a) El pacto liberal conservador.

El historiador liberal contemporáneo se distingue paradigmáticamente de sus homólogos republicanos o marxistas al dar por buena la lectura que del siglo XIX realiza una parte del liberalismo español al ver frustradas sus expectativas democráticas tras la experiencia del sexenio, la idea de que la revolución nacional española arrastra un déficit de socialización que estaría en el origen de su fracaso. La incapacidad de la democracia para movilizar a la sociedad española en favor de una causa que es, o debería ser, la suya, propicia pues no sólo la derrota con estrépito ante las tropas de Alfonso XII, sino la penosa aceptación por el liberalismo de haber fracasado como proyecto. Pese a los esfuerzos vertidos durante casi un siglo completo en la modernización del país, la cultura liberal no habría conseguido penetrar en el corazón de los españoles, inculcarles siquiera el amor patriótico por las instituciones de soberanía, que les haga percibir que en la defensa de éstas se están jugando nada menos que la supervivencia de sus libertades (Juliá 2004). El fracaso de la nacionalización decimonónica habría que achacarlo a los déficits de las clases burguesas españolas, a la ausencia entre nosotros de una minoría selecta —habría dicho Ortega—, que hiciese suyo el proyecto de nación liberal y liderase su implantación en un sistema de orden estable (Vicens Vives 1986). El Estado isabelino, económicamente subdesarrollado y políticamente arbitrario, no consigue satisfacer tales requisitos de orden e imparcialidad, pero tampoco una primera República, que se habría desarrollado en la mayor de las convulsiones, motivando así el desencanto de los mismos que contribuyeron a inspirarla. Habría sido este el caso del propio Castelar, quien invitará a sus partidarios a sumarse a los liberales de Sagasta, asumiendo así que el pueblo español no está preparado para el autogobierno y dando por buena la solución de liberalismo vertical representada por la Restauración.

La modernización liberal del XIX —según el relato canónico— no habría podido llevar a término entre nosotros su natural desarrollo social e implantación, como sucede en otras naciones europeas con modelos parlamentarios más arraigados y donde la

representación popular experimenta progresivas ampliaciones. La culpa es achacada a la inestabilidad e imparcialidad de los poderes públicos, que con cada cambio de gobierno experimentan una transformación (muchas veces constitucional) para ponerlos al servicio de un determinado sector político; así que la solución al problema va a pasar por aquellas medidas de urgencia, que pongan freno a la dinámica de abuso y arbitrariedad de quienes detentan eventualmente el poder contra los que no lo hacen. La Restauración monárquica de Cánovas y Sagasta traería consigo esas condiciones de paz y estabilidad tanto tiempo añoradas, pondría las bases para una convergencia política de conservadores y liberales y para que pueda germinar por fin entre los españoles la cultura de la libertad³⁴. Esta es la visión de la Restauración "canovista", que tienen —insisto— no sus hagiógrafos más recalcitrantes, los "menendezpelayistas", sino buena parte de los más significados liberales del siglo XX español, como pueda ser Francisco Ayala, para quien la Constitución del 1876 habría conseguido poner a España en el sendero del nuevo siglo, pues habría sentado los cimientos para la superación cultural y política de una centuria de división y estancamiento. "A diferencia de los periodos liberales previos en el siglo XIX, en que la libertad consistía en un programa político nacido de la ideología y abocado fatalmente a la convulsión y el desorden, ahora el ejercicio de la libertad estaba encarnado en una experiencia de integración colectiva" (Ayala 2007: 1014). La Restauración supondrá pues para muchos de nuestros intelectuales un impulso hacia la modernización, una réplica del camino de progreso recorrido por otras naciones europeas durante el XIX, un progreso acelerado quizá, pero progreso al fin y al cabo.

El desplazamiento del poder impreso por la Restauración, desde el parlamento a la institución regia, ha podido ser contemplado por algunos como un retroceso autoritario, pero desde la perspectiva histórica liberal, a la vista del penoso punto de partida y la próspera nación en que desembocó, el restablecimiento de la autoridad monárquica resulta ser un tránsito necesario para superar la situación de caos en que estaba sumida la nación española. Se da por buena la lectura histórica realizada por

³⁴ "Lo central entonces era una cuestión política: tener paz, acabar con la violencia, con la serie de guerras civiles y pronunciamientos militares que venían sucediéndose desde que se implantó el régimen liberal, hacía 40 años, y que habría llegado a su paroxismo con la primera experiencia republicana; alcanzar la estabilidad institucional y gubernamental, pero conservando la libertad" J.M. Jover, 'Restauración y conciencia histórica' (VVAA 1998: 332).

Cánovas, al afirmar que la Monarquía en España ejerce ese papel de "fuerza real y efectiva, decisiva, moderadora y directora, porque no hay otra en el país"³⁵. Así pues, las políticas recentralizadoras sobre una sola autoridad o el endurecimiento de la represión institucional irán dirigidos a inyectar la seguridad civil y jurídica que reclama la vida pública, a instaurar de manera efectiva el imperio de la ley sobre cualquier otra voluntad de poder, a imprimir el orden imprescindible para el ejercicio efectivo de las libertades. "La centralización ha representado para nosotros ni más ni menos que la civilización, ni más ni menos que la libertad"³⁶ —defenderá Cánovas—. El autoritarismo, que tanto le achacarán a la Restauración sus críticos, puede considerarse —y es considerado por nuestros historiadores— como un mal necesario para el progreso de España, una forma dolorosa de estabilización que hace posible el desenvolvimiento de libertades y, por tanto, para que surjan ulteriormente reclamaciones democráticas en desarrollo reformista de la propia institución restauradora. Con el transcurso del tiempo y bajo el orden de la Restauración —afirma Ayala— "el ámbito de representación democrática iba ensanchándose paulatinamente; y con ello, aumentaba de volumen el clamor contra el régimen mismo" (2007: 1014). Este avance de la democracia se iría haciendo palpable en las libertades de cátedra, asociación y prensa de 1887 o en el sufragio universal masculino de 1890.

Un instrumento político considerado decisivo en esta deriva de modernización española es el sistema de alternancia pactada en el gobierno, conocido como el "turno", porque permitía incorporar al rival político dentro del sistema y evitar de ese modo que aquel que gobierna use el aparato del Estado para la persecución del adversario, así como que el gobernado se vea abocado a un horizonte revolucionario para llegar al poder; el gran error de Isabel II habría sido dejarse influir por un neocatolicismo reaccionario emergente, que considera a los progresistas peligrosos insurreccionistas contrarios a la tradición española y a los que hay que excluir del poder. El turno —afirman José Varela o Shlomo Ben Ami— trata de corregir estos errores que condujeron a la nefasta república, es el mecanismo institucional que permite romper con la dinámica de pronunciamientos dominante en el siglo anterior, ese círculo

³⁵ 'Discurso en el Congreso de los Diputados, 15 de julio de 1889' (Morales Moya 2013: 499).

³⁶ 'Discurso en el Congreso de los Diputados, 21 de febrero de 1861' (Morales Moya 2013: 498).

vicioso que suponía la monopolización del juego político por parte del ejecutivo (control electoral incluido) y las conspiraciones de los oponentes para acceder al poder en dicho régimen de monopolio (y exiliar o exterminar a su rival político); pero esa dinámica de pronunciamiento y acaparamiento del poder sería el mecanismo de cambio político característico de los países subdesarrollados —según Raymon Carr— y que habría llegado el momento de desterrar con la Restauración (Morales Moya 2013: 1183). Al igual que la III República francesa trató de poner fin de la "era revolucionaria" decimonónica, tras las traumáticas experiencias de la II República y la Comuna de París, la Restauración "canovista" haría lo propio con un pasado de continuas insurgencias, a partir de una lectura análoga, defraudada, respecto al liberalismo español del ochocientos y en particular de la inmediata experiencia republicana (Varela Ortega 2013). Repitiendo esta clase de argumentos, vertidos en su día por el propio Cánovas, estaríamos asistiendo hoy —en tiempos recientes— a la rehabilitación en nuestro imaginario político de la memoria de este régimen de Restauración y la reivindicación del "turnismo", pero no sólo —insisto— desde la historiografía liberal conservadora, como puedan representar José Varela o Pablo Fusi, sino desde perspectivas más progresistas, como las de Santos Juliá o Andrés de Blas; un periodo al que —se nos dice— habríamos juzgado muy ligeramente al identificarlo con el caciquismo y represión, desconsiderando esta capacidad suya para introducir orden político (por el pacto de los partidos moderados) y una dinámica positiva de modernización social.

A este respecto las controversias entre historiadores contemporáneos de derecha e izquierda se centrará más bien en la valoración del programa nacionalista conservador, para unos herramienta útil en la vertebración de los españoles, para otros una cesión al catolicismo y por tanto un lastre a la secularización del país. El "canovismo" había concebido como parte fundamental de su proyecto de refortalecimiento del Estado la construcción de una narrativa nacional, historicista y teologizada, que contrarrestase el déficit de nacionalización padecido por los españoles. Para Cánovas la nación no podrá ser concebida por tanto como una entidad meramente abstracta o formal, pues eso no genera ninguna clase de vínculo, ni despierta pasión alguna; la nación es una comunidad cultural, moral, de amor y debe por tanto consagrarse al culto de las

tradiciones, que le han dado origen y permanencia³⁷. "El vínculo de nacionalidad que sujeta a las naciones es por su naturaleza indisoluble (...) Las naciones son obra de Dios o, si alguno o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza (...) No hay voluntad, individual o colectiva, que tenga derecho a aniquilar la naturaleza ni a privar, por tanto, de vida a la nacionalidad propia"³⁸. El propio Cánovas, a la sazón presidente de la Real Academia de la Historia, se comprometerá en la elaboración de este relato nacional, mitológico y providencialista, junto con muchos otros intelectuales y políticos ilustres del momento; significadamente Menéndez Pelayo, pero también Maura, o más tarde Juderías, Maeztu, Salverría o D'Ors. Para la mitología ultramontana España no puede ser considerada una nación entre otras, sino la campeona del catolicismo, una privilegiada por Dios; fundada por Túbal (nieto de Noé) y sepulcro del apóstol Santiago, la Providencia ejerce su protección sobre ella, pero en correspondencia ésta habrá de guardar fielmente la ortodoxia católica, frente a quienes promuevan la liquidación de la fe. Este proselitismo ultracatólico tiene en realidad —dice Carlos Dardé— una dimensión más simbólica que políticamente efectiva; habría que darle el mismo valor que otras medidas de exaltación folclórica o proselitista adoptadas por el régimen, como pueda ser la instauración del "día de la raza", el uso de la banderas en días festivos, la promoción de la fiesta taurina, de la zarzuela o del teatro español. Sin embargo, otros historiadores considerarán que este nacional-catolicismo puede resultar una rémora para la modernización española, que incluso en ocasiones se hace incompatible con los principios liberales sobre los que se edifica el Estado restaurador (Álvarez Junco 2003, de Blas 1997). Este sería el motivo de que muchos liberales progresistas apuesten por otras tradiciones intelectuales, más cercanas al pensamiento científico que viene de Europa, como es el caso paradigmático de los "institucionistas" primero y los "orteguianos" después.

³⁷ La nación tiene su origen "en la afección o simpatía íntima, en los innatos y perseverantes sentimientos de amor, de piedad, de orgullo, que toda nación bien constituida experimenta hacia aquellos hombres o agrupaciones humanas que, por el origen, por el idioma, por antiguos recuerdos históricos, se encuentran en parentesco con ella y moralmente están con ella en comunión constante, aunque hayan vivido muchos siglos aparte y en asociación con gentes de diferente raza, lengua y tradiciones antiguas" 'Discurso en el Congreso de los Diputados, 11 de abril de 1864' (Morales Moya 2013: 496).

³⁸ 'Discurso en el Ateneo de Madrid, 6 de Noviembre de 1882' (Morales Moya 2013: 495).

El partido liberal "restauracionista", liberalismo oficial, compartiría con el conservador el diagnóstico de nacionalización fracasada del XIX, pero al contrario que éstos consideran que el catolicismo era parte del problema y que, por tanto, la reconstrucción nacional habría de hacerse sobre un poder civil no sólo materialmente autónomo, sino espiritualmente independiente de cualquier confesión. El primer instrumento de esta reconstrucción nacional es para los liberales la escuela pública, encargada de moldear a los nuevos patriotas como habían soñado sus predecesores progresistas el siglo que cierra —y como por cierto reivindica el nacionalismo liberal de hoy—. "Los liberales impulsaron el uso didáctico de los símbolos nacionales, aumentaron los años de escolarización obligatoria, mejoraron la formación y las condiciones para promover el españolismo, como la historia y la educación cívica"³⁹. La escuela nacional concebida por los liberales se aleja sustancialmente del modelo eclesiástico defendido por los conservadores, tiene sus fuentes en el racionalismo moderno y más en particular en la corriente "institucionista", con una creciente implantación social en la España de finales de siglo. Confían pues en la ciencia y los ideales de la razón ilustrada para moldear el espíritu patriótico de los ciudadanos, una sociedad menos adoctrinada y menos apática, que consiga salir del secular atraso en que se ha visto inmersa. Con la llegada de Sagasta al gobierno en 1881 se pondrán en marcha las reformas educativas demandadas en esta dirección, como la protección de la libertad de cátedra, que había sido el centro de la 'polémica de la ciencia española'; para los "institucionistas" condición indispensable escapar al adocenamiento, para los "ultramontanos" una renuncia a las tradiciones que dan consistencia y sentido a la nación española. Sin embargo y a pesar de las arduas discrepancias mantenidas por los diferentes actores en este debate —largamente versado por nuestra historiografía— no se consideraría que esta hubiera traspasado los límites de lo intelectual, es decir, no habría conseguido trastocar —al menos significativamente— los cimientos políticos que dan estabilidad al Estado Nación restaurador y desde luego no habría conseguido trastocar el curso social modernizante. Liberales y conservadores compartirían — enfatiza nuestra historiografía hegemónica— un relato común de la nación restaurada, como erigida sobre la derrota de aquellas dos formas extremismo político, carlismo y

³⁹ Moreno Luzón en 'El españolismo de los liberales monárquicos en el reinado constitucional de Alfonso XIII' (Morales Moya 2013: 588).

republicanismo, que atenazaron durante todo el ochocientos el transcurrir de la vida pública. Sobre este relato se funda el pacto político firmado por los dos grandes partidos de la Restauración, que excluye de responsabilidades de gobierno a todos aquellos otros partidos radicales, como puedan ser los ultraconfesionalistas (Unión Católica de Pidal y Mon o carlistas) o los republicanos —y no digamos— revolucionarios y socialistas; cuyo elemento en común es el posicionamiento disidente respecto de la idea de nación hegemónica restaurada. Por el otro lado, por el de los partidos del turno, se subrayarán no tanto sus diferencias como la manifiesta voluntad de ambos por imprimir unidad y estabilidad, integridad y orden, a la nación restaurada, requisitos políticos indispensables para el impulso de modernización social en ciernes. Más allá de que unos puedan tener su horizonte en Europa científica y liberal y otros en recuperar la homogeneidad cultural y religiosa que tuvo en el pasado el pueblo español, liberales y conservadores habrían sido capaces de trascender sus discrepancias e unir fuerzas en la tarea conjunta de robustecimiento de las instituciones estatales, rearmarlas de la legitimidad y consideración públicas que nos disuade de su permanente puesta en cuestión. Esta sinergia se haría evidente en el respaldo que ambos partidos otorgan a las celebraciones memorialistas en el entorno del fin de siglo, como el centenario del Quijote, la conversión de Recaredo o la Guerra de Independencia; consiguiendo disuadir así —siquiera eventualmente— otros relatos críticos respecto a la nación o a quienes pretenden su refundación continua, con consecuencias catastróficas, como se han comprobado y pronto se volverá a ver. La política memorialística de un Estado no sería otra cosa que un instrumento de referencias históricas y sentimentalidad con el que reforzar el marco de convivencia constitucionalmente instituido. Y en este sentido "hay que decir —y lo dice Carlos Dardé— que los protagonistas de la Restauración tuvieron éxito en la empresa de dar estabilidad al régimen liberal" (Morales Moya 2013: 494). Por encima de todo está —según esta historiografía liberal— el compromiso de los partidos restauradores con los principios del constitucionalismo, por contraposición no sólo sus predecesores del XIX, sino también a los partidos de masas que le suceden entrado el XX; cuya principal preocupación volverá a ser problematizar España y no ofrecer soluciones a los problemas reales de dicha nación, como lo fue para los restauradores. No hay por tanto durante la Restauración dos proyectos nacionales, sino un único compromiso

con la pacificación y modernización del país, que compartían aun en sus diferencias las dos Españas culturales, todavía no Dos Españas políticas, que serán luego las encargadas de deshacer el camino andado. En la Restauración conviven dos culturas, la católica y la científica, tradicional y racionalista, provincial y metropolitana, que quizá no comparten futuro o expectativas, pero sí comparten presente político, mientras las instituciones constitucionales estén en vigor.

b) Generación del 98 y generación del 14, vieja y nueva España.

Con la llegada del nuevo siglo empezarán a hacerse visibles importantes cambios en la vida social y cultural española, que no podríamos entender si no es desde las condiciones de confianza política creadas. Esta incorporación acelerada a la modernidad, que experimenta la sociedad española del primer tercio de siglo y que resulta perceptible desde casi en cualquier ámbito de la vida social, va a ser destacado afanosamente por nuestros historiadores con el título de 'Edad de Plata'. Este apelativo evoca de manera indirecta al 'Siglo de Oro' (XVII), antiguo hito de la cultura española, para inducir así la idea de que con la llegada del siglo XX empieza a atisbarse una salida a los dos últimos siglos de decadencia en que habría estado inmersa la nación española y que coinciden con la etapa de florecimiento de países vecinos (la Ilustración en el XVIII y liberalismo en el XIX) a los que ahora se emparejaría. Coincidiendo con la caída europea en decadencia, a las puertas del primer gran conflicto mundial, experimentaría España el despertar de su letargo, la eclosión de todas sus potencialidades en múltiples ámbitos de la vida económica y cultural: una transformación tecnológica que permitirá el crecimiento de la industria y la expansión empresarial, un crecimiento económico y una activación comercial que se hacen notar en el crecimiento demográfico y en la calidad de vida⁴⁰, el desplazamiento masivo de personas a las ciudades y la proliferación de un nuevo tipo social urbano, el profesional liberal, que se aleja definitivamente del viejo modelo "rentista" para adoptar actitudes emprendedoras y favorables a la movilidad del capital, nuevas clases sociales que

⁴⁰ La política del "libre cambio" seguida en los años 80, consistente en la supresión de barreras a la circulación, las rebajas arancelarias, el tránsito de una hacienda real a una pública, el favorecimiento de la especulación productiva,... va a suponer —dice J. M. Serrano Sanz— un impulso decisivo en la economía española, tanto es así que podríamos afirmar que es durante la Restauración cuando, hablando en términos económicos, se produce la tanto tiempo esperada superación del antiguo régimen.

asumen el canon de costumbres y de educación burguesa y que repercute a su vez en la caída drástica del analfabetismo (del 60% al 30%) o en los niveles de salubridad, la aparición de una enorme variedad de publicaciones y periódicos que nada envidiarían a los actuales, la irrupción de una generación de intelectuales y científicos respaldados por las nuevas instituciones de mecenazgo como la Junta de Ampliación de Estudios, el Centro de Estudios Históricos, el Instituto Nacional de Física y Química, la Academia Española de Roma, la Asociación de Laboratorios, la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas,... Estos fenómenos nos darían testimonio —dice Santos Juliá— de la entrada en ebullición de la vida cultural española, una revolución social que sin haber sido diseñada por ninguno de los principales actores políticos, tampoco puede desligarse en rigor del escenario de paz e integración creado por las Constitución de 1876. El marco de legalidad política constitucional es el que garantiza los márgenes de autonomía imprescindibles para la activación de la sociedad civil, las condiciones básicas de imparcialidad en los poderes públicos que sirven de incentivación del intercambio económico y suscitan a su vez iniciativas de reforma institucionales para derribar las barreras políticas a la libertad que queden en pie (2010 a: 50).

Asistiríamos en el primer tercio del siglo XX a un verdadero despertar económico y a una universalización de la cultura española, que supone —afirma Juliá— el desplazamiento de la decadente y anquilosada sociedad provinciana por una pujante y próspera sociedad urbana; un cambio de hegemonía de Vitoria a Bilbao, de Madrid a Barcelona, de Oviedo a Gijón, de Pontevedra a Vigo,... Y la vanguardia o actor principal de este episodio modernizante —según éste relato liberal— serán las nuevas clases medias que puebla las emergentes metrópolis, una nueva burguesía ambiciosa y competente que hará aparecer como una antigualla a la burguesía rentista y patrimonial de siempre. La sociedad emergente estaría guiada ya por otros principios, como son los de la libre competencia y el deseo de prosperidad, principios comunes a cualquier sociedad no intervenida políticamente. La nueva burguesía compartirá pues las preocupaciones y problemas reales de sus coetáneos, como es la posibilidad de poner un plato en la mesa o de expresarse en libertad, y habría dejado de estar ya enredada en la persecución de quimeras imposibles, como la de descifrar el sentido

íntimo de la existencia española o arribar *manu militari* un destino emancipatorio para el sujeto popular. La sociedad española viviría en esta 'Edad de Plata' una doble e inseparable experiencia de desarrollo económico y universalización intelectual, consigue escapar en virtud de un mismo movimiento de la pobreza y de ciertos prejuicios que la acompañaban secularmente. La pena será que el aparato político restaurador no consigue seguirle el paso a esta sociedad en movimiento hacia la modernidad. La España oficial irá quedando paulatinamente en entredicho por su ineficiencia, fanatismo, tradicionalismo, gerontocracia,...; se irá retratando como la "vieja política" —por usar la expresión de Ortega—, que se resiste a adaptarse los nuevos tiempos en la dirección marcada por la sociedad.

Este alejamiento de la vieja España respecto al tren de la historia lo experimentaría en sus propias carnes buena parte de la intelectualidad española. La irrupción de la nueva realidad social hará que muchos literatos vean derrumbado el suelo donde se movían, despertando en ellos una nostalgia difícil de soportar, como en el caso de Unamuno. Los literatos tardorrománticos sentirán haber perdido contacto con las inquietudes y valores del presente, entregándose así a un circunloquio sobre la vieja metáfora nacional o a la recreación bucólica de paisajes y tradiciones castizas, donde permanecerían a resguardo los valores que otorgan autenticidad a España. La desazón de los escritores de la generación del 98 habrán de ser pues concebida como expresión de su victimismo, de la derrota de las viejas mentalidades frente a la ola de modernidad en ciernes. No estarían más que reproduciendo una imagen nostálgica de la vida tradicional de provincias en el instante de su ocaso, cuando es ya irrecuperable. La literatura generada en torno al "desastre", la pérdida de Cuba y Filipinas como últimas colonias del imperio, sería —a ojos de nuestros historiadores— otra muestra más de este alejamiento que experimentan nuestros intelectuales respecto a la modernidad; los acontecimientos que deberían motivar una crítica constructiva de la realidad española, sirven por contra como excusa para reincidir en lamentos autoflagelantes o para soluciones políticas cargadas de radicalidad y mesianismo. Frente a ese análisis frío y desinteresado de los problemas del presente, que es el propio de las ciencias sociales, donde se trata de ser orientativo sobre las medidas concretas a adoptar, la problematización nacional literaria carecería por completo de

una mirada hacia el futuro, más allá del refugio en la nación perenne, que ya habría dado muestras probadas de su inviabilidad. El discurso sobre la nación de los "noventayochistas" —según Javier Varela— dejando al margen el regeneracionismo industrial y administrativo de los Costa y compañía, se reduciría a un mero ejercicio de exaltación de la vida rural castellana, sin ningún otro valor por tanto que el literario y narrativo, pues no cabe esperar de él fidelidad alguna a la realidad social. Zuloaga, pintor del 98, se caracteriza precisamente por este desapego a lo positivo; su objetivo no es reproducir la realidad —como declara— para eso existe ya la fotografía, sino que busca sintetizar el "alma castellana", esos valores eternos de la raza hispana como serían la austeridad, la hidalguía, la fe, la mística,... En la lamentación nacional "noventayochista" no habría más que *Novela de España* —como lo titula Javier Varela (1999)—, la añoranza de un mundo desaparecido, a partir de la cual no se puede construir un análisis político mínimamente objetivo sobre la realidad en curso, tan sólo alentar —como se nos alienta en demasiadas ocasiones— a soluciones políticas autoritarias y antiliberales, como el célebre "cirujano de hierro", para el que no tardarán en aparecer voluntarios. La precariedad del discurso político "regeneracionista" no encontraría mejor reflejo que el de todas esas figuras mesiánicas, como la de Miguel Primo de Rivera, que se reivindicarán herederos del legado del Cid, la encarnación de esa personalidad moralizadora que restaura los pilares de nuestra sagrada identidad. Habrá de ocupar pues el 98 en la memoria liberal española el papel de más burdo y recalcitrante discurso etnicista y antiliberal, más propio del XIX que del XX, pero que tristemente servirá de inspiración para múltiples manifestaciones de nacionalismo exacerbado, culturales e ideológicas, centralistas y periféricas, mutuamente realimentadas, y que se irán haciendo fuertes a medida que el Estado liberal español muestre de nuevo síntomas de debilidad⁴¹.

El relato de nación elaborado por la "generación del 98" vendría a reincidir en los vicios ya señalados a al pensamiento historicista; la asignación de un destino trágico para la existencia española y/o su salvación por la irrupción providencial de algún tipo de

⁴¹ "Existe entre el nacionalismo del 98 y los nacionalismos españoles de la periferia una relación de complicidad, un juego de espejos y de influencias recíprocas. Al fin y al cabo, todos se manifiestan bajo un mismo marco político y cualquier nacionalismo ha de levantarse contra otro nacionalismo, real o supuesto" J. Varela en 'Crisis de la conciencia nacional en torno al 98' (Morales Moya 2013: 558).

redención histórica, que nos reconcilie con nuestra identidad auténtica. La problematización nacional de Maeztu, Ganivet o Unamuno no irá más allá de la ancestral mitología milenarista, al recrear el viejo esquema de la historia como "caída"; esto es, el relato de un pueblo que se viene precipitando en el tiempo hacia un desenlace catastrófico, tan anticipable como imposible evitar. La nación española estaría para ellos cautiva de esta clase de fatalidad histórica, experimenta un padecimiento —dirá Ganivet— para el que no existe sanación ni terapia eventual que nos recomponga, tan sólo la intervención quirúrgica definitiva, a vida o muerte, por un cirujano de hierro puede inducirnos a esperar la salvación. Para la inminente humillación sufrida con la pérdida de las colonias, el "desastre", no habrán de buscarse responsables inmediatos ni tiene sentido retractarse de decisiones estratégicas o geopolíticas erróneas, pues tal derrota resultaba de un modo u otro inevitable, no es sino el último síntoma de la enfermedad histórica padecida por la nación, para la que no hay escapatoria en las instituciones vigentes ni con su reforma, es precisa la intervención quirúrgica radical. La desazón colectiva suscitada por la catástrofe será interpretada por los "noventayochistas" como una oportunidad histórica, para poner en evidencia la tragicidad hispánica y vetar cualquier intento de seguir contando nuestra historia ya no digamos en términos heroicos, sino simplemente como un relato de progreso. Mientras el europeísmo aprovecha la derrota en Cuba para denunciar el alejamiento español del curso civilizatorio, promulgando la reincorporación española a la modernidad, el "noventayochista" rechaza los valores de quienes pueden haber vencido en la batalla, pero que tampoco tienen un horizonte digno de ser envidiado. Para Unamuno y sus coetáneos la civilización técnica que nos somete, con su reducción de los bienes a lo material y de la riqueza de espíritu a la mera invención instrumental, no nos conducen sino a la peor de las barbaries. Para escapar a esta "extranjerización" y no sucumbir a la moda de artificialidad que nos invade, el escritor romántico no encuentra mejor refugio que la vida del campo, la autenticidad del rural castizo, que contrapone a la vida de ciudad, objeto de su desconsideración ("sucesos, toros y politiquilla"). Sin embargo, para desgracia de aquellos y suerte nuestra — piensa el historiador liberal—, esa floreciente vida urbana avanza implacable y en una parte creciente de la sociedad de la época empieza a hacerse evidente la opinión hoy asumida por completo, que aquella narrativa costumbrista no tendrá más valor que el

meramente narrativo, además de llevar asociadas peligrosas complicidades con las políticas reaccionarias. El historicismo del 98, como las diatribas de Menéndez Pelayo, irá perdiendo fuerza y significación mientras la sociedad liberal siga en el curso del progreso. La nueva realidad social exige ser interpretada desde premisas universales y objetivas, las de la nueva ciencia social positivista, y desde un lenguaje político que asuma los límites institucionales y discursivos del Estado liberal establecido.

La ruptura intelectual con el historicismo "noventayochista" comienza a atisbarse en 1910 con la fundación del Centro de Estudios Históricos, promovido desde el gobierno liberal de Canalejas y siguiendo las indicaciones de la Junta de Ampliación de Estudios. Desde el CEH se aboga por la metodologización y profesionalización de la actividad del investigador histórico y dará cobijo a una nueva generación de historiadores, representados por Menéndez Pidal, con un modo radicalmente distinto de relacionarse con el pasado; tan es así que figuras egregias de la historiografía española, como Joaquín Costa o Menéndez Pelayo, aun habiendo sido invitados, no encontrarán motivo para participar en el proyecto. El disciplinamiento del estudio historiográfico obliga a los jóvenes historiadores a seguir los preceptos de las ciencias sociales positivistas; esto significará antes que nada atenerse estrictamente a los hechos y evitar el ficcionamiento histórico común en sus predecesores, pero también tomar como objetivo último de su investigación la ampliación universal de la conciencia humana sobre el pasado y no prestarse a hacer de la historia una herramienta al servicio de una ideología o proyecto nacional determinado. A pesar de sus loables esfuerzos la historiografía contemporánea juzgará a los "pidalistas" aún lejos de estos cánones de ciencia histórica, pues más que atenerse a los meros hechos y localizar en ellos responsabilidades individuales, se dedicarán a estudiar la historia en sus procesos dinámicos y a tomar como sujeto de la misma a un pueblo o una entidad nacional determinada⁴²; permanecen por tanto todavía más cercanos al *Volkgeist* del romanticismo alemán, que a la moderna historiografía científica de la segunda mitad del siglo XX.

⁴² "A Menéndez Pidal específicamente se le supone prescindir casi por sistema de los imperativos positivistas, no solo por atenerse a un patrón sustancialmente romántico en su visión de la historia de España, sino por forzar la interpretación de algunos hechos para hacerla consistente" Demetrio Castro 'El Centro de Estudios Históricos y Menéndez Pidal. Un concepto de historia de España' (Morales Moya 2013: 400).

Para que veamos por fin plasmado —según nuestros liberales— el esperado giro intelectual de la cultura española hacia el universalismo habrá de irrumpir la Generación del 14, la cual manifiesta ya de manera expresa su voluntad de ruptura hacia el pensamiento decimonónico y en particular hacia la generación de escritores que inmediatamente les precede (98), anclada en tantos sentidos al siglo anterior. El desencadenante de este cisma generacional —tal y como lo cuenta Marichal— será el tristemente célebre 'caso Ferrer' en 1909, cuando con motivo de la condena del anarquista catalán y las protestas internacionales contra el régimen español, Azorín se posiciona públicamente en contra de lo que considera un ataque a la nación por parte de sus enemigos, recibiendo por ello las críticas de los más jóvenes, que ven en el gesto otra vulgar forma de involucrase en la bandera y cerrar los ojos a la realidad española. La salida de Unamuno en solidaridad con Azorín desencadenará a su vez una riña de tono bastante elevado que pasa a la historia del liberalismo español; entre el viejo liberal, Don Miguel, y el representante de otro liberalismo más joven, Ortega y Gasset, en torno a cuya figura se yergue la generación de intelectuales de los Azaña, Marañón, Pérez de Ayala, Gabriel Miró, Madariaga,... El factor diferencial entre estas dos generaciones no sería aquí tanto la distancia de edad, que dicho sea de paso tampoco es notable, cuanto que los jóvenes traerían consigo una experiencia de vida y estudios en universidades europeas, que los hace más receptivos a los valores de la sociedad moderna, de la que recelan sus "mayores". La joven generación del 14 asume como propios los preceptos del universalismo científico y de la sociedad liberal europea, entendiendo que su proyecto es adecuar a esos mismos principios el pensamiento social y político español. Habrá operado en ellos ya un cambio de lenguaje, que les impide compartir las preocupaciones existenciales de sus predecesores respecto al supuesto "problema español" o dar vueltas a las fatalidades históricas que vendrían subyugando a la nación. El tantas veces mentado 'Problema de España' pasa a ser para ellos una expresión vacía, inocua, un entretenimiento para literatos y pensadores de otro tiempo, pero carente de capacidad explicativa de los problemas reales de la sociedad española en su tiempo. Para entender la sociedad moderna se requiere método y rigor analítico, el que atesoran las modernas ciencias sociales europeas, donde está perfectamente delimitados los problemas reales, que han de preocupar a los intelectuales y políticos, y los ficticios o espirituales, que son

objeto de la literatura o la pseudoreligión. Aquellas metáforas tan propias del nacionalismo casticista, como la de la nación "enferma", sólo estarán contribuyendo a la confusión, al mezclar preocupaciones políticas y la literarias, como hubo de hacer en su día el romanticismo decimonónico y seguirán haciendo en el XX sus irredentos continuadores. El nacionalismo cívico, liberal, el propiamente político, no habrá de perseguir la restauración de un remoto pasado cultural, sino construir un proyecto de convivencia basado en el presente y orientado hacia el futuro. Habrá de quedar pues establecida en adelante para la Generación del 14 una clara y categórica diferenciación entre el pensamiento político y el cultural. La mejor expresión de esta ruptura generacional nos la viene a proporcionar Azaña, al referirse al trabajo del "noventayochista" Ganivet⁴³ como de "literatura licenciosa". El nacionalismo regeneracionista trascendería las fronteras de la argumentación legítima, es la usurpación por los literatos del discurso y la tarea de la política; ésta debe estar circunscrita a una evaluación de problemas determinados y a los cauces de solución establecidos por el Estado constitucional.

La nueva generación de intelectuales es por fin digna representante de la sociedad española que emerge en el primer tercio del siglo; una sociedad urbana y tecnificada, mercantil y civilizada, que proporciona una experiencia de vida sin ataduras autoritarias, emplazándonos a decidir libremente sobre dificultades concretas de la vida en común y no sobre ficticias problematizaciones acerca del destino histórico que nos determinaría como nación. El Estado constitucional garantiza unas libertades de movimiento, opinión y participación pública, que lo exponen a las demandas de sus miembros para mejorar las condiciones de vida y los propios márgenes de libertad ciudadana; lo que hace superfluo el seguir alimentando otras quimeras emancipatorias o siquiera sospechas de que la nación se dirige a la catástrofe. La problematización nacional habrá de quedar pues marginada en este nuevo contexto como una obsesión de historicistas o para amantes de la ficción, que sólo se osará recuperar desde la mayor de las irresponsabilidades políticas, como sería la del resurgido antiliberalismo posterior. El discurso político de la joven intelectualidad liberal, si bien no es ni mucho menos homogéneo, pasa en todo caso por un reformismo democrático del Estado

⁴³ 'Idearium de Ganivet', revista *La Pluma* (Azaña 2007 v.I).

constitucional vigente; es decir, por ampliar las instancias de representación ciudadana u optimizar su eficiencia en la resolución de conflictos privados. Pero en la política liberal queda suprimida la problematización pública, la indagación en la violencia estructural al modelo de Estado relato de nación; la política se convierte aquí en una ciencia técnica de la legalidad constituida, en que no hay lugar para la historia ni la ironía. La regeneración de España se podría dar ya por consumada y la mejor prueba es la sustitución de los discursos retóricos (nacionalistas y revolucionarios) por los de la praxis social (liberalismo y ciencia), el relevo de una intelectualidad enredada en las palabras por otra intelectualidad comprometida con los hechos. La llegada del nuevo siglo supondría para los españoles la liberación del lastre de la historia, de tantas cargas injustas como la "leyenda negra" —dirá Emilia Pardo Bazán—, para ponernos por fin manos a la obra y empezar a pensar el futuro como posibilidad.

El relato hegemónico del liberalismo español asume pues de modo concluyente — alcanzado este punto— que la tan anhelada nacionalización liberal no hubo de llegar finalmente, como esperaron los "doceañistas" en el XIX, de la mano de un proceso político revolucionario, sino que habría conseguido abrirse paso lentamente y por iniciativa de la sociedad civil entre las vetustas instituciones de la Restauración. Esto significará que no podemos esperar que subsiguientes procesos de modernización, como la democratización pendiente de este régimen restaurador, vaya a proceder de programas políticos radicales, ni de los partidos que lo cuestionan de enteramente (socialistas, anarquistas, republicanos,...); sino que habrá de ser de nuevo una conquista silenciosa pero implacable por parte de esa ciudadanía que asume responsablemente las reglas del juego constitucionales. Si el gran equívoco del XIX fue pensar que la libertad vendría a instalarse entre nosotros por pronunciamiento de algún capitán, sería el error del siglo XX poner sus expectativas emancipatorias en los movilizaciones de masas o en ideologías revolucionarias. La lección universal que nos dejaría a todos —liberales de todo tiempo— el periodo de la Restauración es la de la confianza en los cauces de legalidad constitucionales y en la inercia de las sociedades libres para poner en marcha por sí solas procesos de modernización política. Si al Estado de la Restauración no le ha seguido, como cabría esperar —a ojos del historiador liberal—, la consecución de un orden democrático, habría sido tan sólo por

la resistencia o tozudez de ciertos agentes del momento, como el monarca Alfonso XIII y otras élites políticas, para percibir el curso inexorable de la historia y permitir la salida “natural” del liberalismo hacia el siguiente estadio de civilización. "Los cambios sociales y las organizaciones políticas de las clases emergentes podrían haber provocado esa transición a la democracia de forma natural, pero no fue así" —se lamenta Moreno Luzón— (Junco 2011: 41). Es ésta una responsabilidad histórica —y aquí es donde se alinean nuestros historiadores liberales de izquierda y derecha— que no puede cargarse sobre las espaldas de la Constitución del 1876, sino sobre aquellos individuos encargados de adoptar las decisiones precisas en cada momento, de adoptar las reformas que abriesen paso a la democratización. El Estado de la Restauración no debe por tanto juzgarse como un freno o como la causa de la creciente frustración política, como pretenden presentarlo sus detractores, pues sería más bien el creador de las condiciones institucionales que hacen posible todas aquellas demandas de libertad y reclamaciones de participación política. "Probablemente, las crecientes tensiones sociales obedezcan más a las expectativas de mejora individual y colectiva, creadas por aquella vitalidad [del primer tercio de siglo], que al rechazo de una situación sin oportunidades de movilidad social" —dice J. L. G^a Delgado— (Junco 2011: 24). Esta es la lección universal del liberalismo histórico, que los enemigos de la política ordenada y la libertades sociales —que por cierto son los mismos— se resisten a comprender.

VI.ii Liberalismo y nación en la "Era de seguridad":

"Nada se entiende en la España actual mientras no se sea consciente de que la llamada revolución nacional, es en el fondo una contrarrevolución oligárquica que, al dejarse conducir por los intereses más mezquinos y egoístas, sacrificó en nombre de España la posibilidad misma de la nación española" (Sotelo 2006: 61).

a) La 'polémica de la ciencia española' como *Kulturpampf*.

A pesar de los esfuerzos dedicados en los últimos veinte años por la historiografía liberal —sobre todo la conservadora— en reivindicar el periodo de Restauración, como el de ese retorno ordenado de la nación española a la senda de la modernidad, resulta difícil borrar de nuestra memoria política la represión con la que vino acompañada

aquel régimen, desde su fundación con una guerra, hasta su desenlace con una dictadura militar. El efecto más directo de este autoritarismo lo encontramos en la frustración de las diferentes movilizaciones democratizantes de la época, algunas de tan largo recorrido como la republicana, obrera o regionalista; pero también se hace notar en otros fenómenos de irrupción más reciente, como el "institucionista" o la "regeneracionista", que lejos de poder ser consideradas demandas de índole estrictamente académica o cultural, tienen en su momento —como defiende Tuñón de Lara (1974) y veremos en este apartado— un cariz plenamente político. A la luz de estos testimonios el proyecto político de 1876 por el que se dice introducir la modernización del Estado español (la racionalización burocrática, la instauración de una autoridad estabilizadora y mediadora de la disputa política y la unificación de instituciones y símbolos nacionales), no sólo no habría contribuido a forjar una sociedad más justa, más libre o más democrática, sino que siquiera habría podido garantizar —como se le presume— mayor imparcialidad en la actuación de los poderes públicos. Esa "modernización" preconizada entonces por los restauradores —y celebrada hoy por sus hagiógrafos— sirve para ocultarnos quienes son los que portan la batuta en el nuevo tiempo político, una clase empresarial de grandes industriales, financieros o terratenientes, que organizan estratégicamente la maquinaria administrativa y legal del nuevo Estado, el cual —conviene recordarlo— adquiere ahora unas competencias y dimensiones desconocidas en el pasado. El endurecimiento de las condiciones de explotación obrera, que traen consigo la evolución industrial del capitalismo, va a requerir a su vez del desarrollo de las herramientas represivas aportadas por el Estado (carcelaria, judicial, policial,...), pero también de una legalidad económica que favorezca los intereses de estos oligarcas (leyes proteccionistas para la especulación) y, no menos, de unas instituciones de representación que impidan a las clases populares hacer oír sus demandas políticas (el sufragio censitario, la gran coalición o el turno bipartidista, el control electoral por los caciques, la subyugación parlamentaria por el ejecutivo,...). Así pues, los aspectos represivos del Estado Nación europeo a principios del XX no pueden considerarse un vestigio heredado del periodo absolutista o autocrático, del cual la sociedad liberal no habría conseguido aún desprenderse, sino que son más bien resultado de esa "modernización" política y "racionalización" social promovidas por los grandes capitales para garantizarse su

hegemonía. En este sentido y como han mostrado Francisco Colom (1992) o Toni Domènech (2004), refiriendo ambos al caso alemán, ni siquiera las políticas sociales o los derechos laborales, promovidos a menudo desde estos regímenes, pueden considerarse *stricto sensu* consecuencia del progreso democrático del Estado liberal. Puesto que tras estas concesiones no deja de haber una maniobra proteccionista — dice Domènech—, con la que países de escasa tradición parlamentaria como España o Prusia consiguen mantener alejadas a las masas de otras demandas de participación en el poder. La adopción por el Estado de la Restauración de una ley de accidentes laborales o la regulación del trabajo de mujeres y niños (1903), la fundación del Instituto de Reformas Sociales (1903), el sistema de inspección de fábricas y cooperativas agrarias (1906), la subvención de seguros de vejez y creación de comités de arbitraje laboral (1908),... no son medidas en el sendero de la democratización liberal, sino más bien al contrario resultan ser cesiones en lo laboral para eludir otras demandas relativas a la representación política, como el sufragio universal, la fiscalidad gradual, un parlamento autónomo,...; una estrategia que —como veremos más adelante— sólo será útil mientras el obrerismo siga renunciando a tener algo que ver con el Estado "burgués" y acepte la distinción entre los "dos mundos", la lucha sindical u obrera y la lucha política o nacional. Así que, en la —llamada— "Era de seguridad" el liberalismo se caracteriza por tanto no por su disposición abierta y reformista hacia las demandas democráticas, sino por pertrecharse institucionalmente para evitar la competencia política al gran capital, es decir, por aislar políticamente a todos aquellos actores que puedan poner en riesgo su monopolio del poder ejecutivo y legislativo. El Estado moderno —como nos dice Colom en su *Leviatán* (1992)— habría venido adoptando diferentes caras a lo largo de su historia, para en esta "era de seguridad" mostrarnos uno de sus rostros más feos y desfigurados, un sistema de liberalismo "anti-político" o cuyo objetivo prioritario es impedir que otros colectivos participen de manera efectiva de la soberanía. Este carácter políticamente complejo y ambiguo del Estado Nación liberal es algo que demasiado a menudo tenderíamos a perder de vista, al enjuiciar sus instituciones desde el concepto de modernidad presente, desligándolas del contexto conflictual o de poder desde el que se formulan. Y es que el carácter de "modernizante" (o de reactiva) de aquellas políticas debería enjuiciarse no desde una razón universal o apriorística a la historia —como pretenden

los científicistas—, sino por la capacidad eventual de dichas instituciones para incorporar a los excluidos a una tarea política conjunta; siendo esta una condición que el régimen de Restauración consigue satisfacer de manera muy limitada, pues aunque no deja de ser el marco de tantas movilizaciones, la única respuesta que estas reciben de vuelta por los poderes instituidos es un emplazamiento a derrocarlos, para poder así desplegar todo el potencial democrático supuesto al proyecto nacional liberalista.

En esta empresa de encapsulamiento del liberalismo, llevada a cabo por la Restauración, se le concederá un papel relevante a la labor de los historiadores⁴⁴. Ellos son los arquitectos de la nueva narrativa nacional, cuyos protagonistas han de ser los sujetos y las instituciones principales del nuevo Estado. El "canovismo" se concebirá a sí mismo como un programa de reconstrucción de la conciencia nacional, que —como ya se ha dicho— tiene por objeto subsanar el proceso socialización nacionalista fracasado en el XIX. Aunque en verdad —para los conservadores— la causa de este fracaso hay que buscarla no tanto en una dejación por parte de las administraciones decimonónicas de sus responsabilidad nacionalizantes, sino más bien y antes que nada en la desviación de ese nacionalismo hacia valores ajenos a la historia de España, a la pretendida imposición de creencias extrañas a la realidad social española. La guerra de Cuba viene pues a proporcionarle al régimen ese oportuno conflicto exterior con el que despertar las pasiones patrióticas entre los desmotivados, pero no se trata sólo con ello de generar cualquier vínculo o sentimiento de pertenencia que integre a los españoles en una identidad común, sino de inculcar a través de ésta en los ciudadanos un relato de nación determinado, en el que ciertas instituciones históricas, las políticamente establecidas, se hagan pasar por "naturales" o autóctonas a la realidad española; aquella misma "naturalización" de la propiedad y la monarquía implementada por el nacionalismo del XIX, se habrá de completar ahora con catolicismo y castellanismo en las primeras narrativas del XX. La Restauración busca dar legitimidad así a ciertos órganos oligárquicos, al presentarlos como la perpetuación

⁴⁴ A juicio del profesor Tierno no debe despreciarse la contribución realizada al respecto por los novelistas; cuya tarea socializadora estaría dirigida no tanto a inducir valores públicos, que sería empresa de los historiadores, como valores morales privados para las clases populares. La novela folletinesca vendría a construir así relatos sobre un pasado remoto, del que habrían de desprenderse lecciones morales e ideales amorosos y que tienen un contenido tanto evasivo como de integración en unas comunidades, que habían padecido una fuerte desestructuración en ese siglo con motivo de la transformación del mercado (Tierno 1977 a).

de unas tradiciones perennes en la historia de España, bajo las cuales los españoles habrían vivido sus periodos de mayor prosperidad y conciliación, a los que da continuidad el presente "restaurador".

La entidad nacional es para Cánovas un objeto de la naturaleza, un producto de la voluntad divina, tanto es así que sobre su historia podemos ver plasmada la mano de la providencia. Esta realidad natural de la nación debe condicionar la actuación de los hombres en ella, se ha de evitar en todo caso transgredir lo dispuesto supremamente por Dios. La singularidad de la nación española es consagrarse al seguimiento de los dictados de la confesión católica, de la que es egregia representante entre otras naciones. Pero este destino confesional al que nos emplaza Cánovas —cabe advertirlo— sin ser del todo nuevo, viene a adquirir en este contexto un sentido particular y relativamente reciente. La autoridad que aquí se reinstaura como sagrada no la es la vieja teocracia "fernandina" de comienzos del siglo, sino la de los nuevos poderes estatales oligárquicos y en todo caso la de algunos viejos poderes sí, como el monárquico, pero asociados a las nuevas estructuras de legalidad constitucionales, erigidas durante el transcurso de la centuria. Por su parte el catolicismo español se habría visto obligado en este siglo a acomodarse al nuevo escenario post-feudal, cuando el proceso de privatización de la tierra y desarrollo del Estado liberal exija la desamortización de sus bienes. El *Concordatto* de 1851 marca el comienzo de un tiempo nuevo para una Iglesia española, dispuesta ya a encontrar otra vías para mantener su capacidad de influencia en los destinos de la nación, la principal será la red de educación básica, donde las órdenes religiosas ejercen su tutelaje social, pero también a través de los organismos de representación del joven Estado, como la cámara del senadores, que reserva puestos para aristócratas y clero, o los partidos políticos, por los que terciar en instancias legislativas y gubernativas. Así pues, el nacionalcatolicismo incipiente en el último tercio del XIX nace de la sinergia relativamente reciente entre modernidad política y tradición católica; en la que la Iglesia recibe prebendas y el Estado la legitimación de lo divino. Así que, cuando se suscite una respuesta polémica por parte de los "institucionistas" sobre la necesidad de secularizar esos entes públicos, principalmente el educativo, no se estará dilucidando con ello tan sólo una disputa académica, ni tampoco la mera discrepancia

entre dos fuerzas culturales sobre el modo de impulsar la unidad nacional por todos deseada, sino que lo manifestado bajo tal polémica cultural será un conflicto de carácter rigurosamente político, entre dos formas opuestas de concebir el pasado y el sentido de modernización a implementar, la "canovista" y la "institucionista".

El debate de la 'ciencia española' puede entenderse por tanto como una variante de la *Kulturkampf* —como sostiene J. Pérez (2009)—, en la que se enfrentan dos relatos de nación opuestos o narrativas de legitimación política; con la particularidad de que para el conservadurismo español será el catolicismo el que represente la *Sonderweg*, el camino propio o de autoctonía por el que habría de guiarse la reconducción nacional. Para Menéndez Pelayo, erigido baluarte del relato nacional restaurador⁴⁵, la verdadera 'ciencia española' es la que cultivaron neoescolásticos y místicos, proporcionándonos un sentido de la existencia universal y trascendente. Sobre ella se forja la unificación cultural y política llevada a cabo por los Reyes Católicos y a ella se debe el periodo de integridad y esplendor más longevo de la historia de España (siglos XVI y XVII). En oposición a la 'ciencia española' surgirán otra clase de saberes, cortoplacistas y materiales, que procedentes de Europa han tratado de socavar la integridad cultural hispana, desde que ésta fuera provincia de Roma, aunque sólo recientemente habrían empezado a tener éxito. En los últimos doscientos años habría comenzado para los españoles un peligroso desvío respecto de la ortodoxia católica, conduciéndonos hacia la decadencia social y degeneración moral, de la que son expresión el "krausismo" y otras ideologías ateas propagadas por entonces entre la sociedad española. Siendo la confesión católica la que le otorga sentido a la historia de España, debe ser hacia ella a donde debe dirigirse cualquier proyecto de concordia para la sociedad en el presente. La historia de España estaría pues providencialmente destinada a asumir esa labor evangelizadora, por ser "martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio,..."; destinada a plantar cara a sarracenos y judaizantes, a erasmistas o luteranos. Invocando el ejemplo de la Compañía de Jesús, hace Menéndez Pelayo una llamada a la toma de conciencia de la contienda en que viviríamos inmersos los españoles en la coyuntura histórica presente; se asume pues también por su parte que la política es una querrela que se dirime en lo espiritual o simbólico (en la autoridad

⁴⁵ Aunque J.L. Abellán (1994) le niegue esta condición a Menéndez Pelayo, atribuyendo la erudición de éste al magisterio de Gumersindo Laverde.

pública de la Iglesia, en una formación académica que siga el dictado de la escolástica,...). El nacionalismo fundamentalista se concibe como un movimiento instituyente del verdadero ser de España, frente a la emergencia de otros con misión análoga, pero dirección opuesta como el 'institucionista' (Menéndez Pelayo 1928).

Los "institucionistas" se levantan contra esa tiranía de la "realidad" histórica o de la "naturaleza" nacional, acuñada por los historiografía conservadora, para la que encuentran respuesta en el idealismo alemán. Originalmente Krause, pero luego otras doctrinas racionalistas y científicas, proporcionarán los referentes de autoridad alternativos a los disidentes de la ortodoxia "canovista". Los krausistas comparten con otros liberales no conservadores la conciencia de de la modernización pendiente o inacabada y que se vería plasmada en una realidad social española que al finalizar el sexenio les habría dado la espalda, alineándose con sus subyugadores. Pero lejos de conformarse como hicieron otros liberales ante esta situación social y aceptar las instituciones restauradas, se proponen derribar los pilares espirituales de tradicionalismo, que mantendrían adocenados a los españoles; depositando todas sus esperanzas al respecto en la fuerza de una educación liberal o "no doctrinaria", que habrá ser la puerta de la emancipación. Sólo en virtud de una educación liberal — piensan— podremos transitar de la pasiva masa "alfonsina" a una ciudadanía activa, del pueblo tutelado e indocto a las inteligencias despiertas y autónomas⁴⁶. Si bien, al escoger sus fuentes entre la filosofía idealista, la educación en libertad de conciencia significa para ellos el desprendimiento de todo viejo prejuicio, pero asumir como nueva autoridad la del positivismo científico. El institucionismo escoge como senda de progreso otro camino histórico distinto al *Sondernweg*, el proporcionado por la civilización europea y por el racionalismo postilustrado. La salida para la cultura

⁴⁶ El compromiso de los institucionistas con la autonomía del pensamiento y la ciencia se pone de manifiesto en dos momentos clave; las represiones universitarias de 1867 y 1875, que tienen como telón de fondo la disputa por la libertad de cátedra contra la prohibición de enseñanzas contrarias a la fe católica o a la institución monárquica. La primera tiene su origen en las protestas que demandaban la rehabilitación de dos científicos evolucionistas, expulsados de la Universidad de Compostela, y desemboca en la expulsión de los profesores solidarizados, Salmerón y Castelar. La segunda purga alcanzará a Salmerón, Giner de los Ríos y Azcárate. Este apartamiento habrá de resultar decisivo a la postre para la fundación de la Institución Libre de Enseñanza en 1876. La I.L.E. será el gran proyecto educativo de estos profesores y el que dará nombre a todos los que caigan bajo la influencia de este movimiento intelectual, de los institucionistas. La Institución persigue la creación de una universidad libre de intrusiones de ningún tipo (estatales, eclesiásticas,...), un órgano académico que protegiese el principio de inviolabilidad científica y por extensión la libertad de pensamiento, expresión y publicación.

española de su minoría de edad pasa entonces por sumarse a la cultura científica triunfante en Europa. Así que cuando el krausista habla de modernizar España está abogando en concreto por un proselitismo “europeizante”, en este sentido científicista, y tomará la misma distancia hacia el nacionalismo ultramontano como hacia otros proyectos de soberanismo insurreccionistas. El plan educativo de la ILE se corresponde pues con un proyecto de nación determinado, ahora bien esto no sería óbice para que podamos encontrar en él un componente antidogmático o una vocación de transversalidad de la que carecen sus oponentes; así se pone en evidencia no sólo en los propios preceptos educativos de la institución, donde se nos insta a someter a crítica a todas las convicciones, sino en el hecho político —quizá aún más revelador— de que su compartibilidad por diferentes reformismos de la época. Podemos encontrar entre los miembros y simpatizantes de la Institución a personas con afinidades o militancias muy dispares: a los socialistas Fernando de los Ríos, Pablo Iglesias o Julián Besteiro, al republicano Nicolás Salmerón, al regeneracionista Joaquín Costa, al anarquista Ferrer i Guardia o a los liberales Ortega y Marañón. Algunos de los aquí citados y muchos otros fueron becarios de la Junta para la Ampliación de Estudios o pasaron por la Residencia de Estudiantes, pero todos ellos se pudieron beneficiar de una corriente cultural renovadora o políticamente modernizante; esto es, que abre intensivamente los márgenes para pensar la nación y la historia política, contra aquellos otros que querían ponerle la correa del “altar y el trono”. Ahora bien, esto —insisto— no debería hacernos perder de vista las determinaciones históricas a las que está sujeto el modernismo krausista y que se ponen ejemplarmente de manifiesto en los aspectos organicistas de su doctrina. Este organicismo estará presente no sólo en su concepción de la naturaleza, interconectada y conceptualizada como un 'árbol de la ciencia', sino que también en su concepción armónica de la sociedad (familia-municipio-nación-humanidad) o en el estricto disciplinamiento de la vida privada, donde se sancionan ciertas conductas (burdeles, toros, tabaco) y promueven otras (amor a la ciencia y los viajes a la sierra). El krausismo llega a convertirse pues en una especie de culto laico, una especie de panteísmo inmanentista que da origen a sus propios santos, como Ramón y Cajal, y augura la salvación terrenal, en forma de vida plena, a quien se guíe por sus principios.

El organicismo krausista se plasmará también en una concepción escatológica de la historia. La modernidad no es para ellos otra cosa que la realización de determinados fines inherentes al ser humano. Azcárate replica al realismo histórico de Menéndez Pelayo y a quienes conciben la nacionalización española como un sendero particularista; “la Historia social es una, porque uno es el sujeto, el hombre; porque uno es el objeto, lo realizado. Cada día se ensancha el imperio de la historia en el espacio y en el tiempo. (...) Son las mismas leyes las que presiden su desarrollo y que estudia la Filosofía de la Historia”. Cuando una sociedad no se ajusta a las leyes universales de la historia, será porque ha estado supeditada a alguna instancia particular, pero una detenida observación de dichos universales debería ir reconciliando paulatinamente a dicha sociedad con la Historia. El diagnóstico de los "institucionistas" respecto a la realidad histórica española se concreta en la condena de aquellos tutelajes que vendría padeciendo secularmente nuestra sociedad y que han dado como resultado la "disgregación nacional" del presente: una élite despótica, una urbe hipócrita y un pueblo ignorante. La salida del rincón de la historia pasará para los españoles por la asunción de los valores de la civilización, localizados con la ciencia Europea, y por la implementación de una misión pedagógica, restauradora de la conciliación espiritual, orgánica, pendiente (Azcárate 1991).

b) El modernismo literario como discurso político.

Según hemos podido ver la historiografía liberal niega otro valor que el puramente literario a la formulación “noventayochista” del problema de España. La propuesta de la literatura "modernista" por cuestionar la deriva histórica nacional en la era contemporánea no podría tomarse en serio políticamente. Esta clase de planteamientos —dirá Francisco Ayala—, donde se nos emplaza a una enmienda a la totalidad de las instituciones de modernidad históricas, nos conducen a adoptar soluciones políticas totalitarias o de excepción; y esto es lo que nos mantiene alejados de la ciencia social europea, cuyo análisis puede ser igualmente críticos con las instituciones, pero al que se exige ser constructivos, es decir, permanecer en el sendero de modernización liberal vigente. No se agotarán aquí, sin embargo —con el modernismo liberal—, las lecturas sobre el valor político de la literatura "noventayochista", tan sólo es preciso acercarnos de nuevo a la convergencia con

Europa, para que recuperen actualidad y sentido aquella retórica regeneracionista del problema español. En el último tercio de siglo diversos intérpretes —que van desde Tuñón de Lara a Elías Díaz— querrán encontrar en el "modernismo" literario un discurso político con sentido, que no puede ponerse en continuidad con el pensamiento reaccionario o ultramontano de los Menéndez Pelayo y compañía, sino más bien al contrario de considerarse en ejercicio crítico hacia el modelo de modernización nacional oficializado por el "canovismo" (Díaz 1968 y Tuñón de Lara 1974). La literatura del 98, como cualquier otra forma de arte de la época, habrá de ser considerado un espacio de resistencia digno, contra unas instituciones que han enfatizado la vertiente simbólica del juego político, ocupándose de oficializar una cultura nacional.

Los acontecimientos del 98 son la explosión de un nuevo género narrativo, la literatura del "desastre", pero la problematización nacional comienza antes de esta fecha, con obras como *Hacia otra España* (Maeztu), *El ideario español* (Ganivet) o *En torno al casticismo* (Unamuno 2005). Si atendemos además al hecho —señalado reiteradamente por Álvarez Junco (2001 y 2003)— de que el tal "desastre" supone la pérdida de tan sólo el 2% del territorio colonial español, cuando el otro 98% se había perdido entre 1810 a 1825, sin haberse generado al respecto ningún proceso de conmoción nacional, ni una corriente literaria que lo capitalice; hemos de concluir por un lado —como defiende el profesor Junco— que en el fin de siglo ya se habría conseguido inducir una conciencia nacional española ausente en el primer tercio, cuando la descolonización fue vista como una derrota de la corona; pero también que esta desazón generada por la derrota de Cuba no viene sino a incidir en una sensación de descontento general que estaría latente en la sociedad española y que es el motivo de que se viva el 98 como el desenlace de un declinar nacional. Después de medio siglo de monopolio del Estado por parte de monarcas y oligarcas españoles, con la excepción del sexenio, se habría conseguido inocular con cierto "éxito", o de manera más o menos extendida, una conciencia nacional española, cuya versión oficial es la nación patrimonial o relato oligárquico. La Restauración "canovista" habría supuesto un importante impulso en este sentido, no sólo por el desarrollo de una maquinaria de Estado jibarizada, sino —lo más decisivo para el caso que no ocupa— una sutilización

de esa narrativa nacional oligárquica. La restauradores —dice Ignacio Peiró (1995)— apuestan decididamente por la política cultural y por el proselitismo historiográfica de un relato muy determinado de la nación española —antes apuntado—. Así que, detrás, o junto a, la rehabilitación erudita de la narrativa nacional, llevada a cabo por los intelectuales orgánicos del "canovismo" y que servía de material educativo en diferentes niveles; existirá también una promoción oficial de la cultura iconográfica y simbólica de la nación, que si bien es impulsada principalmente por los gobiernos de Maura, será secundada por los liberales con el objeto de inducir la homogeneización deseada en una población española —cabe recordar— mayoritariamente analfabeta.

Se suceden en este período las celebraciones conmemorativas: en 1887 el XIII centenario de la conversión de Recaredo, que suponía la adhesión española al catolicismo; en 1892 se cumplen IV siglos del Descubrimiento, en la fecha del 12 Octubre estipulado (más tarde) como "día de la raza"; en 1905 el IV centenario de la publicación del Quijote, que se enmarca en una serie de iniciativas para la normalización castellanista del Estado, entre ellas la adopción del castellano como lengua de única para la administración y la escuela; en 1908 es el primer centenario de la Guerra de Independencia, que será tratado cautelosamente por las instituciones, asociando la insurgencia popular a la defensa de las tradiciones espirituales españolas (frente al laicismo francés), o por las celebraciones del 2 de Mayo en Madrid (a iniciativa del alcalde Peñalver) tomadas como una exaltación de la centralidad capitalina y la unidad nacional frente al nacionalismo periférico. Estos trazos iconográficos vienen a ilustrar y darle sentido completo al relato nacional restaurador, en cuyo recorrido histórico no encontrarán acomodo las menciones a la lucha democrática o cualquier otro proyecto emancipador pendiente. "Doceañistas", laicos, federalistas, republicanos,... serán representados como traidores en el imaginario nacional restaurador, que es algo más de lo que obtienen otras movilizaciones más recientes como la obrera, simplemente ignoradas. Será ésta una autocomprensión histórica pensada para la clausura política, la patrimonialización de la patria por una burguesía industrial, terrateniente, católica, castellana,... que no está dispuesto admitir competidores en la lucha política y por ello no reconoce otro sujeto instituyente que el por ella misma representado. La iconografía nacional

"restauracionista" corresponde a un proyecto político, o de orden, excluyente y que por tanto resultará un asunto de polémica para buena parte de los españoles; una prueba palpable del conflicto simbólico de la época en torno a la nación nos la proporciona la querrela de los himnos (1918-19), cuando tras muchas décadas de implantación de la Marcha Real y su oficialización como himno de la nación en 1905, continúe escuchándose la Marsellesa en numerosos actos cívicos de carácter reivindicativo. La impugnación del relato oficial restaurador procede por entonces a través de múltiples cauces discursivos y se inspira en diferentes proyectos políticos: desde el reformismo de Melquiades Álvarez al radicalismo de Lerroux, desde el socialismo elitista del joven Ortega al obrerista de Besteiro, desde el conservadurismo de Maeztu al progresismo del Giner de los Ríos, desde el industrialismo de Costa hasta el ruralismo de Unamuno, desde el castellanismo de Azorín hasta el catalanismo de Prat de la Riba,... Ni mucho menos es catalogable todo este descontento nacional bajo el apelativo de "antiliberalismo" —como pretende ha pretendido cierta historiografía—, más bien habrán de ser interpretado todo ello como expresiones de resistencia, expresada muchas veces con un formato narrativo similar, el relato histórico de una España devenida en problema, pero un relato que daría lugar a múltiples e irreductibles significados políticos.

Así pues, el regeneracionismo o modernismo literario de los escritores del 98 puede ser considerado una inspiración para posteriores corrientes revolucionarias o de "modernismo" político; pero ello no significa que su propuesta de revisión histórica entrañe necesaria y llanamente un antiliberalismo (tampoco la de de sus sucesores), pues se trata más bien de un examen crítico de la modernización liberal tal y como ha sido concebida por los restauracionistas y que viene sirviendo para legitimar el turno gubernamental, la pauperización industrialista, la explotación latifundista, la represión civil, el caciquismo,... Si la respuesta "noventayochista" se formula en el terreno cultural, bajo la fórmula de una problematización nacional, es porque el poder a derrocar también adopta esta textura con el nacionalismo 'canovista'. Unamuno se anticipa a esta percepción de la cultura nacional como arena de la batalla política y denuncia el relato oficial restaurador —dice— por su presunción de haber asimilado "fondo" (historia) y "forma" (institución), por hacernos creer falsariamente que el

orden político vigente es el consumado natural de nuestra historia. Las instituciones políticas de la Restauración no se habrían conformado pues con disponer de una presencia o visibilidad pública, sino que tratan de instalarse en lo privado, en la intimidad de los españoles y ahí es donde habrán de ser rechazadas. No podemos esperar por tanto como solución —para Unamuno— la mera "regeneración" institucional ni la irrupción mesiánica de un cirujano de hierro (que “extraiga la pus y los gusanos y los arroje al basurero”) —como esperaban Costa o Maeztu—, será preciso una revolución cultural profunda, que destierre esa subcultura del "fulanismo" en la que estaríamos inmersos. La literatura se va a convertir en este terreno en un valioso instrumento de diagnóstico político y de severa transformación nacional. Unamuno nos emplaza a dar la batalla emancipadora en el terreno de la cultura, la *Kulturkampf* adquiere presencia para él de una lucha interior, la desamortización pendiente —dice— es la de los poderes que se han instalado en nuestra conciencia.

En su ensayo *En torno al casticismo* diferencia entre dos ideas de nación o referencias históricas para España. Por un lado estaría el "casticismo" dogmático y purista, cultivado durante el periodo absolutista y responsable de nuestro aislamiento respecto a Europa; por lo que más bien habría que decir que este primer nacionalismo es una autoclausura del despotismo español, respecto de la cual el régimen liberal de la Restauración no consigue renegar (Unamuno 2007). Este casticismo puritano o proteccionista habría servido para "librar" a España de sionistas e islamizantes primero y de indígenas y reformistas después, dotándose para ello los brazos de la Inquisición y el ejército imperial. Pero la llegada de la modernidad no supone un cambio de rumbo en esta dinámica, sino la aportación de nuevos instrumentos para la tarea nacionalizante, como las Reales Academias, por las que se “fija” y estandarizar una única cultura y una misma lengua en todo el territorio español. La contribución de la Restauración es estipular unos ciertos caracteres como “nacionales” y tratar de fundar el tiempo nuevo —dice— sobre un “pasado muerto”, carente de futuro (archivos, bibliografías catálogos,...). La autarquía cultural "casticista" promocionada por los restauradores quiere hacernos pasar ciertos valores por caracteres "autóctonos" y, por tanto, motivo de orgullo patriótico, pero terminarán por mostrarse como síntoma de

los peores defectos de cultura española, pues traen consigo el olvido de otra dimensión cultural –dirá Unamuno– “depositada en el alma”.

Con el concepto de “intra-historia” refiere Unamuno a ese bagaje semántico y cultural alternativo, que define como el contenido silencioso de la vida cotidiana, por oposición a la historia externalizada u oficializada del régimen. Así mismo, frente al accidentalidad o eventualidad de la historia temporal, la “intra-historia” tendría una dimensión permanente, un mensaje perenne; siendo la responsabilidad del intelectual –para Unamuno– descifrar ese mensaje eterno, la labor de discriminar lo imperecedero, entre lo efímero, lo universal de lo excluyente. “Lo castizo eterno sólo obrará olvidando lo castizo histórico en cuanto excluye”. Pero es esta tarea crítica en todo caso una labor que nunca concluye, la historia no se puede jamás dar por clausurada, desde ningún relato oficial. “Para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra, y qué indicios nos da de su porvenir su presente” (Unamuno 2007: 125).

En su análisis histórico Unamuno reconoce a Castilla el gran mérito haber sido capaz de castellanizar España, haber sido más universal que otros pueblos, hasta el punto de conquistar Europa y cristianizar América. Es en virtud de su voluntad de convertirse en campeón de la ortodoxia cristiana, que emprende litigio con moros, judíos y reformistas. Y de esta cultura heredamos la lengua y literatura cervantina, la pintura de Velázquez o la religiosidad de los místicos. Pero con la entrada en la modernidad la vida cultura española se vería interrumpida, perdería el vigor y la fecundidad de antaño, para plegarse sobre sí misma, tornarse en “culteranismo”. Sitúa pues Unamuno la cultura y nación españolas en el seno de un proceso de decadencia, que entra en colisión directa con el historicismo autocomplaciente de los “restauracionistas” y con el repliegue de los ultramontanos en la ortodoxia. Pero tampoco le complace la esperanza que significa para otros, como Ortega y su corte, acogerse a la cultura técnica y formalista procedente de Europa, sino asumir la inminencia de los nuevos tiempos y ofrecerles una respuesta plausible, es decir, basada en la experiencia espiritual española, pero que pueda ser escuchada más allá de nuestras fronteras. Unamuno observa en la cultura europea importada otra forma de dogmatismo, la sublimación del canon científico, cuya comprensión de las cosas no

es menos restrictiva y parcial que aquel casticismo autárquico. La verdad científica parece dirigirse en dirección contraria a la ampliación del sentido —afirma—; será preciso oponerle otra noción de conocimiento, un “saber”, en el sentido más amplio de la palabra, que no eluda los grandes interrogantes de la vida despreciados por la ciencia, aquellos que tienen que ver con la existencia y su finitud, esto es, con la muerte.

El “casticismo” español, entendido así —unamunianamente— como saber trágico, poseería por tanto una virtualidad enriquecedora respecto a la cultura europea, que evitaría a ésta caer en el “triumfalismo” científico —de ahí su célebre incitación a la “españolización de Europa”—. Pero no debe olvidarse, que el potencial universalizante de la espiritualidad española reside precisamente, no en su homogeneidad y univocidad interior, como defiende el casticismo ultramontano y reaccionario, sino en la complejidad y variabilidad de sus manifestaciones. Unamuno concederá por tanto a la heterodoxia histórica española un valor diametralmente contrario al asignado por Menéndez Pelayo, pues habrían de ser los herejes y no tanto los ortodoxos, el verdadero motor de la vida cultural española, los que la han hecho tan dinámica, plural, luego, universalizable. Así mismo, la “vida periférica”, que por entonces toma expresión excluyente en los regionalismos, no es sino para él otro síntoma de desarmonía entre las instituciones (forma) y la realidad cultural española (fondo); y que podría llegar a constituir una semilla fecunda si se dirige a la apertura o pluralización del casticismo histórico. En este sentido es útil tomar el ejemplo de Europa, pues la amplitud periférica de las costas mediterráneas es lo que habría otorgado a ésta su ventaja cosmopolita, lo que nos invita a nosotros a permeabilizar nuestras fronteras —aquí es donde toma sentido la invitación a “europeizar España”—. El progreso cultural no consistiría pues en la adopción de esta o aquella otra figura cultural o histórica determinadas, sino que pasa por fomentar las querellas y el diálogo con nuestra tradiciones y las extrañas, al fin de enriquecerlas y aportar, si cabe ulteriormente nuestro grano de arena a la construcción europea. La cultura fértil es la que conmueve críticamente sus límites internos, la que fomenta la lucha semántica, la “guerra civil” interior, la problematización del imaginario colectivo para hacer aflorar la injusticia y las arbitrariedades históricas. Tomemos ejemplo de otras querellas

culturales; "aquello del *affaire Dreyfus* fue grande, muy grande, noble, muy noble, de una parte y de la otra, como ha sido en Inglaterra las luchas intestinas por el 'home rule' irlandés" (Unamuno 1915).

A este respecto, el principio de orden y unidad nacional, al que apela la Restauración como un bien en sí mismo, podría estar en el horizonte de todo proceso de universalización cultural o histórica, pero al identificar ese orden con una jerarquización social determinada, conduce por contra al embrutecimiento y decadencia espiritual, en el que estaría sumida la nación española. Todo clasicismo o escolasticismo, es decir, la estipulación de una forma canónica de cultura, terminaría por asfixiarnos intelectualmente, nos condena a un debate puramente gramatical, formalista, un circunloquio sobre lo instituido. Por contra es la dinamización de esta relación entre "forma" y "fondo", entre lo instituido y la vida, lo que nos proyecta culturalmente y nos enriquece. "Por debajo del fondo constituido y hecho ya, hay, siempre que ese fondo sea vivo, otro que se está haciendo y pide forma (...) Rechazar lo informe es querer ahogar el progreso de la vida" (Unamuno 2007: 181).

El liberalismo de Unamuno no tiene pues mucho que ver con esa reivindicación típicamente "burguesa", en el que se reivindica la supremacía de un orden (muchas veces ya instituido) al tomarlo como corolario de la autoconciencia humana; ser liberal tiene más bien que ver aquí con una demanda de emancipación espiritual, cultural, política, pero que —siempre y en todo caso— es histórica, es decir, relativa a unas condiciones de dominación y de discordia concretas. Estaría recuperando —a nuestro juicio— una concepción revolucionaria de la tradición liberal, entendida como predisposición a rebatir cualquier hegemonía cultural en las dimensiones problemáticas o perniciosas que ésta pueda adquirir históricamente; hegemonía que representa en su tiempo un liberalismo "verticalista" y oligárquico de los restauradores. El liberalismo oficial "restauracionista" habría pues hecho bueno aquel adagio de Cánovas que prescribía para el hombre honrado la prohibición en participar en más de una revolución en su vida, para terminar haciendo doctrina de aquellas formas jurídicas y culturales instituidas. Unamuno denuncia toda esta clase de autocomplacencia presentista, "los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente" —afirma—, y celebra con algarabía casi cualquier gesto de

rebeldía espiritual. Es preciso agitar las conciencias dormidas —nos dice—, porque es en ellas donde se asienta la esclavitud.

No cabría entonces para él reducir el problema español a una disfunción formal, ya sea la corrupción caciquil u otras instituciones. Se impone un diagnóstico más ambicioso y una regeneración mucho más profunda, para que llegemos a hacernos cargo de la que resulta ser la verdadera enfermedad de la nación española, el apoliticismo. El problema de España es que el servilismo se ha instalado en nuestras conciencias, particularmente en las rurales, invertirlo exige de una atrevida revolución cultural, incluso lingüística. Las herramientas de que disponemos serán por tanto la poesía, la metáfora y —como no— la política, a la que corresponde por su amplitud un punto de vista privilegiado del pensamiento, pero no el único (pues “a todos nos debe importar todo”). La responsabilización política nos induce a los españoles al intercambio, resolución de conflictos y enriquecimiento de nuestra cultura, en el mismo sentido que —decíamos— tiene la cultura europea un potencial "civilizatorio", crítico, para la castiza. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en la experiencia revolucionaria del 2 de Mayo, cuando la invasión francesa lejos de devenir en el "afrancesamiento" resulta impulsora de una autoafirmación revolucionaria en el pueblo español. El espejo de los jacobinos habría servido de acicate de las energías "soberanistas" de los españoles, entendidas como fuerzas críticas y creadoras de libertades.

El "problema nacional" en Unamuno no se circunscribe entonces a la querrela entre antiguos (ultramontanos) y modernos (europeístas) —como pretende la historiografía liberal—, sino que resulta —me temo— mucho más complejo, en cuanto su compromiso es más bien con la heterodoxia, frente a los fundamentalismos de diversa estirpe (modernismo científico o tradicionalismo histórico). La nación no puede ser considerada como un fin en sí mismo, sino como un medio; el fin es el enriquecimiento de la “personalidad” histórica y cultural española, que vayamos esculpiendo sobre aquella. “Yo no sirvo más que a la personalidad, a que esta sea libre, compleja, variada, cambiante” (Unamuno 1915). Patriotismo es para Unamuno una práctica de pluralización y ampliación de la personalidad nacional. Sólo contempla un límite hacia dicha complejización cultural, el de la inteligibilidad (Unamuno 2007: 345).

Concluimos este apartado reivindicando la actualidad de la filosofía unamuniana y, por extensión, de la problematización nacional que él inspira; por representar una concepción del liberalismo —tan imprescindible entonces como hoy— que se resiste a usar la historia como un parapeto de autoafirmación doctrinaria y aboga por mantener siempre abierto el diálogo entre las múltiples tradiciones doxográficas. No deja de ser cierto que el modernismo literario del 98 no estaría sino en muchos casos repitiendo ciertos tópicos del romanticismo antimoderno y ahí residiría probablemente el techo de su legado (en este sentido la 'intrahistoria' unamuniana no parece ser más que "lo otro" de la modernización social de la época). Pero en todo caso la salida que plantean los "modernistas" de fin de siglo no pasa por el ensimismamiento reaccionario ni en el apartamiento solipsista de la sociedad —como se le reprocha—, sino su inserción iconoclasta en tal presente histórico. El criticismo literario aboga por la separación de arte y realidad, por renunciar a la reproducción fidedigna de los hechos, pero no por carecer de responsabilidad política sino más bien todo lo contrario, porque es bien consciente de la fuerza política del positivismo en tanto ideología de finales del XIX⁴⁷. El ficcionamiento puede ser contemplado como una estrategia para escapar a la naturalización de la sociedad, política e históricamente instituida, para huir de esas nuevas formas de violencia epistémica que habría traído consigo la sociedad moderna (Colom 2005: 663 y ss). El positivismo científico, asumido de un modo u otro por buena parte del liberalismo (también institucionistas, catorceañistas, pidalianos,...), nos conduce a aceptar ciertos aspectos de la realidad presente, que resultan insoportables para el intelectual tardorromántico. Entre la reproducción abúlica y conformista de la joven sociedad burguesa, que nos hace Sorolla, y el retrato de la otra España, rural, empobrecida, deprimida, derrotada por el curso de los tiempos, que recrea Zuloaga, el "noventayochismo" opta decididamente por la segunda.

Si el casticismo no alcanza a formularse como un programa político o tiene cuando menos una formulación ambigua al respecto, sería por las propias reservas discursivas que adopta para evitar recaer en el realismo político, las mismas que le hacen

⁴⁷ "Y como no hay nada más que comedia y novela, que piense [el lector] que lo que le parece realidad extra-escénica es comedia de comedia, novela de novela, que el nómeno inventado por Kant es lo de más fenomenal que puede darse y la sustancia lo que hay de más formal. El fondo de una cosa es su superficie" (Unamuno 2009: 92).

conservar su fuerza revolucionaria hacia el relato hegemónico. La renuncia al positivismo no quiere decir que carezcan de referentes científicos, pero optan más bien por las ciencias biológicas, que nos ofrecen una imagen dinámica de la realidad, por sus aspectos mutables, en cuando hilo de vida. Así se plasma en el uso de las metáforas procedentes de las ciencias de la salud para hablar de política (enfermedad histórica, etc.), mediante las cuales se subraya esa dimensión dinámica de la vida pública, por encima de sus aspectos estáticos y esencialistas. La prueba más fidedigna de esa fuerza dinamizadora, iconoclasta, crítica que atesora la denuncia “noventayochista”, la encontramos quizá en las reacciones contrarrevolucionarias que provoca, cuyo paradigma es la dictadura de Miguel Primo de Rivera (pero también el discurso de los Marquina o D’Ors) y que se concibe precisamente como restitución de la aquellas esencias tradicionales deconstruidas por los modernistas, la base de un nacionalismo orgulloso y desacomplejado,... Este discurso reaccionario sí que tendrá las características —y así se presenta— de un patriotismo apolítico, porque pretende restituir la sublimación de una cultura nacional sempiterna y petrificada por encima de la voluntad del hombre, aquel orden de cosas naturalizado que la revolución iconoclasta ha venido a poner en entredicho. Los reaccionarios le declaran la guerra a la 'inteligencia', esa que para Millán Astray representa Unamuno, y se propone la clausura cultural con el objetivo de sellar la política.

Este tardorromanticismo, por el que se someten a crítica histórica y políticamente los cimientos culturales hegemónicos, no es exclusivo del modernismo literario español, se producen fenómenos de problematización nacional en muchos otros países como Portugal (1890), Francia (1894) e Italia (1896). Así que el 98 no será el primero, pero tampoco el último episodio de problematización nacional, pues la nación seguirá siendo asunto de vivo debate durante todo el siglo XX, en directa proporción a la vitalidad del intercambio político temporal. El —manido— asunto Ferrer puede verse como un ejemplo de esta autocrítica nacional, no tan distinto del 98 español ni del *affaire* Dreyfus en la modernísima Francia. La decadencia política aflora precisamente cuando la cultura, la nación, la identidad, los términos históricos de la soberanía en fin, dejan de ser asunto de discusión. Al renunciar a discutir las condiciones simbólicas de sociabilidad, es cuando estaremos recayendo en el esencialismo y será entonces

cuando los apolíticos, los entusiastas de lo establecido, podrán jactarse de haber ganado la partida. Así que lejos de conmemorar aquí la Restauración –como pretenden los liberales–, encontramos más oportuno reivindicar la figura del literato Unamuno, quien denunció al liberalismo oficial como gran programa de desmovilización política e intelectual. La queja unamuniana goza entre nosotros de más actualidad, que hemos supeditado la participación política al “desarrollo” social. Nos resultará hoy urgente, como entonces a Unamuno, desamortizar las conciencias de los preceptos de otro modernismo, el neoliberal, que promueve la suspensión de la democracia en nombre de una incierta libertad.

V ORTEGA

V.i Modernizar la nación, garantizar el orden:

a) Ni noventayochismo ni proletarismo.

El año 1914 ha sido marcado como una fecha clave para la historiografía liberal española, pues sería éste el momento inflexivo en que nuestra intelectualidad deje de interrogarse sobre la particularidad histórica que nos distinguiría como nación, para empezar a abogar por nuestra integración efectiva en el seno de la civilización europea. La generación del 14 viene a ser considerada la primera camada de intelectuales propia y enteramente liberales, con ellos se abren paso las ideas del nuevo siglo entre la sociedad española, mientras los miembros del 98 aparecen sumidos en un marasmo de prejuicios, atrapados por un historicismo romántico que sería propio del siglo pretérito. Aunque ambas generaciones compartan espacio en periódicos, tertulias, círculos culturales e incluso partidos políticos —para la historiografía hegemónica— estarían instaladas en una temporalidad categóricamente distinta, unos seguirán dando vueltas estérilmente a los episodios del pasado — "golpeando en hierro frío", dirá Ayala—, cuando otros optan por liberar al presente del lastre de la historia y orientar su mirada y la de la sociedad española hacia el futuro. Y es por eso que diremos de unos que no consiguen escapar del nacionalismo ensimismado y esencialista, mientras otros, los intelectuales liberales, estarán abriéndonos las puertas e invitando a sus conciudadanos a participar de la cultura universal.

Esta cronología política del liberalismo español viene a coincidir, no sólo en las fechas, con otra clasificación temporal internacionalmente célebre, la acuñada por Eric Hobsbawm (2000) para datar el tránsito entre los siglos XIX y XX. El historiador británico localiza en el 1914, comienzo de la Gran Guerra, el momento bisagra de la historia política occidental, donde termina la era del nacionalismo imperialista y da comienzo la de las ideologías. Ahora bien, para Hobsbawm este cambio de siglo y la universalización del discurso no vienen a significar ni mucho menos la definitiva superación de todo conflicto político. Si el imperialismo había desembocado en la primera gran catástrofe bélica mundial, no cabe congratularse demasiado con las

utopías contemporáneas (marxismo, fascismo y capitalismo), pues se convierten enseguida en una nueva fuente de violencia política, en virtud de la cual se habla de "era de los extremos". La otra forma en que se refiere a esta centuria es como "el corto siglo XX", por contraposición al "largo" XIX (cuyos albores remontaríamos al nacimiento de la nación moderna en 1789); el XX comienza con la emergencia de unas ideologías de masas, como el fascismo que está en el origen de la II Guerra Mundial, y no terminaría hasta 1991 con el derrumbamiento del socialismo real y el desvanecimiento con él de cualquier alternativa política al liberalismo. En el relato de Hobsbawm, como en el de nuestros historiadores de cabecera, el liberalismo habría arribado hasta nuestros días como un feliz e inocente náufrago, un superviviente de dos tormentosos siglos; habiendo visto sucumbir a su alrededor primero a las narrativas imperialistas, alentadoras en las naciones de un destino de dominación, y después a las escatologías ideológicas, de similar vocación totalitaria y una capacidad destructiva quizá mayor. La historia del siglo XX narrada por Hobsbawm se presenta pues como una réplica de su propia decepción biográfica y política hacia el marxismo, así como hacia toda forma de conceptualizar el pasado fuertemente causalista o hacia todos esos relatos que nos presentan la historia como una cárcel para los individuos. La historia del liberalismo español en este periodo de entreguerras se nos narrará también como un tránsito desde el entusiasmo modernizante de comienzos de siglo, a la creciente percepción de los peligros de un cierto "modernismo" político, que con el propósito de acelerar el progreso de la historia de la humanidad acaba casi por llevársela por delante.

José Ortega y Gasset, gran profeta de la generación del 14 y por extensión del liberalismo español de comienzos del siglo XX, tendrá además el valor añadido de haber sabido anticipar los peligros inherentes a las ideologías radicales, denunciándolo en el mismo momento de su emergencia en los años '20-30 (Elorza 1984). La precoz irrupción del filósofo le lleva a liderar a otros jóvenes de su generación en la toma de distancia respecto de la vieja literatura romántica, para poder desmarcarse así respecto de la vieja política restauracionista. En 1913 instará a otros intelectuales a abordar la tarea de renovación política pendiente y esto requiere para ellos adoptar un nuevo papel proactivo en su relación con lo público que estaba ausente y los diferencia

de sus predecesores (Marichal 1995 y Juliá 2004). El llamamiento encuentra eco en los Marañón, Pérez de Ayala, Américo Castro, Ramón Carande, De los Ríos, Azaña,... frente a otros intelectuales que prefieren permanecer refugiados en un lirismo inoperante. Este liberalismo participante y reformista promovido por Ortega no admite ser reducido a una lucha interior, como lo concebía Unamuno, se resiste a ser un ejercicio de ensimismamiento "energúmeno" —dirá el propio Ortega (1969)—, sino que habrá de tener una vocación interviniente y mejoradora de la vida pública española, transformando las instituciones sobre las que se sustenta. Además esa modernización política pendiente es preciso que esté basada en un análisis metódico y científico de la realidad social donde se inserta y la determinación objetiva del lugar donde se quiere llegar; y no en ilusiones de literato ni elucubraciones historicistas por las que cualquier pasado muerto se nos haga pasar por un futuro deseable. El filósofo madrileño llama a la necesidad de elevar el pensamiento político español a la categoría de ciencia, someterlo al método y rigor intelectual de la más alta cultura europea. El modernismo literario habrá de pasar definitivamente al pasado, escenificado por la ruptura de los nuevos liberales con la literatura trágica finisecular. Ha llegado el momento de hacer política sobre la ciencia y no sobre la literatura. La nueva política se desentiende de programas arcaizantes y se fundamenta en los saberes antropológicos de las florecientes ciencias humanas, pues es esa mirada científica dirigida a hacia sí mismo lo que habrían permitido al ser humano desprenderse de prejuicios históricos y encontrarse consigo mismo como autor de su destino.

Sin embargo —como venimos diciendo— la intrusión del esteticismo en el terreno político no tardará mucho en retornar con otros disfraces, suponiendo nuevos retos para el intelectual de vocación metódica y universalista. En torno a los años '20 se producirá una nueva emergencia del vanguardismo histórico, el emplazamiento a pensar contrahegemónicamente el relato de modernidad. El renacimiento del radicalismo político y las invocaciones revolucionarias en el periodo de entreguerras será considerado —por la historiografía— un efecto de la recuperación de vicios intelectuales del XIX, el trasvase ilegítimo del lenguaje del arte al de la política. Es en este sentido habrá de ser entendida la denuncia de Ortega por la pérdida de valores acusada en este periodo, una derogación de reglas que se expresa abruptamente en el

terreno artístico, pero que enseguida encuentra eco en todo los ámbitos de la vida social, desde la cultura a la economía, desde lo periodístico a lo académico, desde las instituciones privadas a las políticas. Este nueva forma de esteticismo político introduce eso sí ciertas novedades respecto al romántico; si los viejos historicistas aspiraban a armonizar la nación política con la histórica, la apertura de futuro con la recepción tradicional, el vanguardismo emergente por su parte estaría mucho más fascinado por la idea de lo nuevo, deposita sus esperanzas de redención histórica en una ideología o movimiento social por el que se le daría la vuelta radicalmente a la realidad histórica, vendría a abrir paso a un mundo totalmente nuevo. Sin embargo, ambas corrientes compartirían —a los ojos del historiador liberal— algo más importante de lo que las separa, a saber, una misma concepción mesiánica de la historia, que les conduce a depositar en la política expectativas de redención que antes sólo alentaba la teología. La tradición liberal se reconoce por contra en unas aspiraciones mucho comedidas; escarmentada por su propia experiencia revolucionaria en el XIX el liberalismo ya no aspira a la consumación escatológica de la historia, ni tampoco a introducir un sentido completo a nuestra existencia en el mundo, tan sólo a introducir las reformas precisas y concretas en el orden institucional vigente para ampliar sucesivamente los márgenes de libertad ciudadana. En virtud de su atenuación de las expectativas históricas mesiánicas, el liberal reivindica una política de negociación y consenso entre las fuerzas instituidas, un reformismo que se guíe por los cauces establecidos por el Estado, algo que aunque hoy nos resulta obvio estaría por entonces en franca recesión. El desenlace catastrófico al que conduce esta efervescencia ideológica radical, con las aberraciones del nazismo y el stalinismo como ejemplares de este periodo de entreguerras, le servirán al liberalismo para reafirmarse en su rechazo de la agitación revolucionaria y concebirse a sí mismo como el gran neutralizador de la disputa política radical.

Ortega anticiparía esos desengaños, que experimentará la sociedad occidental durante el XX respecto del ideologismo político; y que él sufre primero con el socialismo y más tarde —ya prevenido— con la República. Sin embargo, esta desconfianza creciente hacia la politización tiene también su lado oscuro —a ojos del liberalismo progresista—, pues le conducirá en su madurez a no tomar suficientes distancias con el

autoritarismo. Nos encontramos así con que muchos estudiosos historiadores del liberalismo español y de la obra orteguiana —como Elorza (1984) o Juliá (2004)— enfatizan ese carácter etapista del pensamiento del maestro, cada vez más escéptico hacia la capacidad autorregulativa de la sociedad, esto es para transformarse manteniendo un orden o sentido; un escepticismo orteguiano que querrán ver en correspondencia con las paulatinas decepciones políticas y personales que le iría deparando su trayectoria de España en la primera mitad de siglo. Para la historiografía liberal Ortega transitaría pues biográficamente y filosóficamente del socialismo al reformismo, de la esperanza europeísta a la frustración, del entusiasmo por la intervención pública al más absoluto recogimiento, de perseguir algunos ideales a salir derrotado por la realidad epocal —tiempo tendremos de rebatir esto—.

b) De la esperanza europeísta al autoritarismo realista.

El primer Ortega —que servirá de referente al progresismo liberal contemporáneo— enfrenta resolutivamente el problema de atraso secular de la nación española, la salida pasaría para nosotros sencillamente por adoptar las instituciones culturales y políticas europeas. Esta identificación diáfana del pensamiento europeo con el cénit de la civilización eximirán al joven filósofo de otras consideraciones historicistas sobre la nación española, pues éste representa ya y de por sí un horizonte universalmente deseable. Así que, cuando Ganivet o Unamuno nos distraen con sus diatribas casticistas no estarán contribuyendo en absoluto a la proyección universal de la cultura española, sino reincidiendo en lo peor del historicismo particularista y arcaizante; "no están haciendo otra cosa que declinar una variante de los argumentos empleados por Forner y Menéndez Pelayo" —dice Ridaio (2011)—. El europeísmo no estará sólo resolviendo el problema español, sino a clausurándolo como tema de reflexión, dejándolo zanjado. Ortega, como tantos otros intelectuales de su generación, se había educado en la cultura europeísta a través del "krausismo" e incluso puede tomar contacto directo con ella en virtud por una beca la Junta de Ampliación de Estudios, que le lleva en su caso a la universidad alemana (1905-07). Estos jóvenes se verían a sí mismos como predicadores del europeísmo en el desierto intelectual hispano y definen su programa de intervención pública como un proyecto pedagógico de europeización. Las carencias de la socialización española bajo las vetustas instituciones

restauracionistas sólo podrán ser enmendadas por la educación de los españoles en algún ideal conciliador. La alta cultura europea aglutina esos requisitos, pues sus ideales civilizatorios nacen de la voluntad de trascendencia respecto a cualquier discriminación (de clase, territorial, gremial o generacional), estarían asociados al descubrimiento de la "dignidad" humana misma.

Pero hete aquí que el ideal europeo pronto dará muestras de una salud mucho más precaria de la presumida, al estallar la primera de las dos guerras mundiales que va a conocer este siglo. El derrumbamiento de la civilización europea impiden seguir depositando en ella nuestras esperanzas de futuro, de repente el que parecía modelo de pensamiento y convivencia universal se nos ha tornado problemático, disfuncional, conflictivo. Ortega se ve abocado entonces a abandonar el diagnóstico de juventud, comienza a gestarse en él un cambio de discurso, que algunos —como Elorza (1984)— situarán en 1917, año de la revolución Rusa y de fuertes réplicas revolucionarias en toda Europa, otros en los años 20 cuando empieza a hacerse más patente la crisis institucional del capitalismo y el régimen constitucional español desemboca en una dictadura militar. Ya hacía tiempo en cualquier caso que Ortega había dejado de creer en una regeneración o renovación nacional procedente de los movimientos obreros y había mostrado su apoyo a propuestas reformistas como la de Melquiades Álvarez (Marichal 1995). Su recelo hacia el movimiento social sindical crecería con la ebullición vindicativa del periodo 1917-19, inoculándose ya en él una querencia crítica hacia la "masificación" social, que encuentra un desarrollo teórico posterior en su obra. Así las intervenciones orteguianas de comienzos de los años 20 van a ser interpretadas —por nuestros historiadores— como un anticipo de la que será su gran obra de 1929 (*La rebelión de las masas*). En textos como *La España invertebrada* no estará sino denunciando la precariedad del proyecto nacional español, que queda definitivamente al desnudo con la dictadura, pero que ya venía apuntando síntomas preocupantes de su incapacidad para integrar a las diferentes partes de la sociedad (individuos, colectivos, territorios,...) en un proyecto de vida en común. Con el transcurso de los años y tras un primer intento de recogimiento al ámbito contemplativo, Ortega se irá dando cuenta de que no es la integración y el orden un problema singular de la nación española, sino más bien una patología extendida en la cultura occidental. En *La*

rebelión de las masas denunciaría la perversión experimentada por la razón histórica u otros elementos de autoridad en nuestro tiempo, que han perdido su cualidad objetiva y devenido expresión de alguna clase de particularismo. Ortega se rebelaría ante la apropiación que las masas sociales hacen de la justicia, del bien, de la vanguardia histórica o cultural, porque las masas son esencialmente irreflexivas, no nos proporcionan más una visión parcial de la realidad. La irrupción histórica de las masas supondrá por tanto no la erección de otro criterio de universalidad distinto, el de las mayorías, sino sencillamente la derogación de toda pretensión de universalidad en nuestros criterios de decisión. El hombre masa no introduciría una nueva jerarquía, sino el derrumbamiento de todo orden. Si bien estas tesis orteguianas no pueden constituir un canto a la democracia, sí habrán sido reivindicadas por la historiografía liberal —sobre todo la conservadora— como una advertencia de los peligros que en este periodo de entreguerras se ve sometido el Estado moderno. Y es que en estos momentos se estaría produciendo un tránsito del imaginario político o modelo de nación liberal, a un imaginario colectivista (de clase, de sindicato, de falange,...), que resucitaría una comprensión adversarial de las relaciones humanas y políticas, de manera que no nos pueden conducir a otro destino que a la desintegración social. Las turbulencias del periodo de entreguerras no serían sino —para Varela Ortega, nieto del filósofo— el resucitar de una cultura política excluyente y de exterminio del rival propia del nacionalismo continental del XIX. La denuncia de Ortega hacia la política de masas habría de ser entendida en este contexto de crisis del Estado europeo, como una reivindicación de un modelo de nación más integradora y guiada por principios de orden y estabilidad social.

Ahora bien, esta desconfianza antropológica hacia la autodeterminación de las masas irá creciendo paulatinamente en la filosofía de Ortega y estará presente en reinterpretaciones posteriores de sus propias tesis, como el famoso *Prólogo para franceses* de la misma obra, donde se aprecia una tendencia comprensiva con soluciones políticas autoritarias, ya mucho menos aceptables para buena parte de nuestra tradición liberal. Ortega se muestra escéptico hacia la capacidad de herramientas políticas como la parlamentaria para imprimir esa integración y estabilidad nacional deseada. La esterilidad del parlamentarismo no dependen del

nivel de representatividad, sería igualmente evidente en el turno restauracionista que en la plural y soberana cámara republicana; lo que llevará a Ortega a apelar a soluciones de orden, con la que ya había coqueteado en el 23, instando a las élites a coger las riendas del Estado y la historia, como la del falangismo español en el 36. El problema observado con las instituciones liberales es que pueden dar lugar al engaño, a la apariencia de una falsa integridad, como en República; esto sucede cuando las fuerzas históricas pierden consciencia de la realidad de su tiempo y se dejan llevar por sus ideales aunque estos conduzcan a la conflictividad.

Sucede así que buena parte de la intelectualidad liberal de nuestros días han querido rechazar esta deriva autoritaria del pensamiento del maestro, subrayando —como hace Santos Juliá (2004)— la relación entre su discurso político de madurez con una querencia filosófica hacia el realismo y la recuperación de la filosofía de la historia, que lo llevarán incluso a acercarse a los planteamientos de Carl Schmitt (Ridao 2009). En su madurez Ortega realizaría una revisión de los supuestos antropológicos y filosóficos que inspiraban su etapa idealista y europeísta, para defender ahora que la realidad histórica habrá de ser concebida como un límite para la irrupción temporal de la razón o la intervención civilizatoria de la política. La introducción de la "circunstancia" histórica como elemento de juicio será visto —por muchos intelectuales de hoy— como una desviación de los principios puramente universales; e incluso habrá quien le niegue valor filosófico a su obra ensayística o de intervención temporal, por tratarse de preocupaciones no estrictamente filosóficas, que serían las relativas a las ideas o lo intemporal (Arturo Leyte 2003)⁴⁸. Desde esta interpretación de la trayectoria de Ortega pareciera que quien tantas molestias se había tomado en su juventud por tomar distancias respecto de la vieja intelectualidad, acabará sucumbiendo a los usos de su reflexión romántica e historicista, reincidiendo en los más lamentables errores del pensamiento nacionalista español del XIX. El elemento más sintomático de esta recaída en el pensamiento trágico lo reconoceríamos —según Javier Varela (1999)— precisamente en *La España invertebrada*, donde se sumerge hasta las trancas en los viejos debates esencialistas y en la metáfora histórica; sobre la "enfermedad" de

⁴⁸ Arturo Leyte le niega categoría filosófica a la obra ensayística de Ortega y aboga por la separación de los trabajos antropológicos y ontológicos del material meramente periodístico o de análisis del presente histórico, como los textos relativos al problema de la nación.

España, sus diatribas históricas, las carencias de feudalismo, los visigodos, el XIX,... No debe causar pues extrañeza —dice Varela— que otro historicista como Menéndez Pidal se reclame "nieto" intelectual de Ortega, pues es él a quien deberíamos la sentencia que recoge buena parte del legado del intelectualismo español —y que hoy debe ser pasado—, aquellos para los que "la historia ha de ser la novela de España".

c) Ortega como modelo del nacionalismo liberal contemporáneo.

La interpretación del pensamiento de Ortega construida por historiadores e intelectuales liberales habría encontrado recepción en la política de nuestros días; y es que su idea de nación o ciertos tópicos del liberalismo invitan a ser rescatados —como veremos— tanto desde la derecha modernizadora, como por la izquierda moderada. Empezando por los últimos, ante la inminente llegada de la democracia el socialismo "felipista" hace un esfuerzo por tomar distancia con la tradición obrera, desprendiéndose del ideario marxista, y emprende un camino hacia el centro electoral con el propósito expreso de conquistar la hegemonía nacional. Este trayecto se va a ver allanado por un lado debido al cambio de escenario social durante los últimos años de la dictadura, el éxodo rural y la expansión de las clases medias, que depositan ya unas expectativas no revolucionarias en los partidos de izquierda; pero también y no menos importantes van a ser las debilidades de la competencia por la derecha, unos partidos conservadores simbólicamente ligados al pasado dictatorial y que les llevará un tiempo construir su propia idea de nación liberal y democrática. El "felipismo" optará entonces por un modelo de modernización propiamente liberal, que lo distinga de los partidos de izquierda revolucionaria y que al mismo tiempo puede perfectamente patrimonializar, en ausencia de competencia conservadora. El partido socialista podrá ejercer el papel de partido vertebrador de la nación, como había ansiado Ortega en su juventud, confiando en que sean las clases medias, no el obrerismo, el motor de un progreso que se pretende sea ordenado y fluido, sin abruptas rupturas de la continuidad histórica del país. La idea que tiene el "felipismo" de la modernización nacional consiste en extender el bienestar material de las clases burguesas al conjunto de la sociedad, una socialización cultural y en valores europeizante o el desarrollo de unos servicios y protección social similar al de estos países. Los problemas que pueda tener España como nación deberán encontrar

solución con la entrada en Europa —repetiendo el augurio del joven Ortega—, cuya consumación en los años 80 se presenta como el cénit de nuestra modernidad, la salida del rincón de la historia y superación de las disfunciones nacionales.

En 1983 se conmemora el centenario del nacimiento de Ortega, momento en que el gobierno socialista trabaja para la entrada de España en la Comunidad Europea. En las celebraciones y discursos oficiales se pondrá el acento en el impulso modernizador del filósofo y su temprana idealización de la cultura europea, quedando relegados otros aspectos de su filosofía (como la propia revisión crítica del europeísmo, las disquisiciones sobre la historicidad de la razón o el escepticismo hacia la incapacidad de autogobierno de las masas). Este europeísmo sin complejos ni cortapisas puede ser quizá el elemento distintivo del socialismo español —"felipista" recordemos— respecto de otras izquierdas de su entorno, para las que el tránsito por los años 60 inducirá a una crítica de este modelo de modernización. Los socialistas españoles asumirán por contra la idealización de la cultura liberal construida por el occidentalismo de postguerra, como denota su opción por fuentes teóricas "normativistas" (Rawls o Habermas) en esta línea y su renuncia a cualquier ejercicio de problematización histórica o del relato nacional heredado del tardofranquismo. Para el progresismo liberal español el sendero de modernización y sus ideales están perfectamente definidos y no es preciso siquiera enfrentarlos dialécticamente con las realidades históricas particulares; así que la reivindicación del Ortega maduro o de cualquier clase de filosofía de la historia, sólo puede venir —defiende Juliá— de algún conservadurismo autoritarista, como pueda ser el de Laín.

Estos planteamientos del filósofo habrían encontrado nueva acogida en la política española reciente. La irrupción en la última década del debate de la memoria histórica y la reivindicación para las víctimas del franquismo (socialistas, anarquistas, republicanos,...) del tratamiento de héroes de la democracia, será respondido con apelaciones a las denuncias de Ortega y tantos otros a los movimientos de masas por su voluntad totalitaria. La democracia española —dirá el conservadurismo actual— no puede reconocerse en ninguno de estas movilizaciones que dieron lugar a la Guerra Civil, pues no dejan de ser expresiones del antiliberalismo de entreguerras sin voluntad alguna de concordia ni de negociación con el que piensa diferente, que es lo que hará

posible la llegada de la democracia en la Transición. Así que, el legado democrático español habría que buscarlo en aquel grupo de liberales denostados en los años '30 por mantenerse neutrales en la conflictividad. Ortega, Marañón, Pérez de Ayala,... serían representantes de esa Tercera España, que no se deja seducir por promesas de redención mesiánica venidas desde los movimientos políticos emergentes, lo que los convierte por tanto en los únicos albaceas de la tradición liberal y víctimas de un democratismo originario español. Es ese mismo compromiso insobornable con los principios del consenso y la legalidad institucional, que les hace recelar de los insurreccionismos de todo signo, el que les lleva también a manifestar su desencanto hacia el proyecto republicano, al cual habían apoyado inicialmente desde la Agrupación al Servicio de la República. "No es esto, no es esto", encuentran hoy eco estas palabras de Ortega con las que rechaza el régimen republicano, por haber tenido esa "prisa absurda" —que lamentaba Baroja— o incluso haberse dejado llevar hacia la "bolchevización" —denunciada por Marañón—. Para el relato liberal conservador los republicanos, incluso los de un sentido institucional más acusado como Azaña, tienen una responsabilidad en la deriva turbulenta del escenario político español. La Guerra Civil se desencadena con el levantamiento militar del 36, pero había sido anticipada por múltiples episodios de violencia política desde la izquierda, que en muchos casos había sido alentada o cuando menos consentida por los poderes republicanos (instituciones, partidos, sindicatos,...). No sería admisible presentar como inocente de la quema de iglesias a quienes alentaron una laicización forzada del país, no puede separarse el insurreccionismo latifundista de las promesas de redistribución agraria, no es irresponsable del separatismo quienes consintieron los estatutos,... En este sentido resulta comprensible —para el relato liberal conservador— la opción de Ortega, como de tantos otros liberales, de apoyo estratégico al franquismo, como una opción de emergencia al menos para restablecer el orden contra los desmanes republicanos. Sólo cabe lamentarse —para ellos— de que la emergencia se haya establecido en normalidad durante demasiado tiempo, aunque mucho peor hubiese resultado otra dictadura, la de los rojos, con similar voluntad de represalia hacia la España antagonista, pero sin la más mínima capacidad de estabilización y modernización del país.

En este trabajo –como hemos venido haciendo– trataremos de escapar a estos sofismas del liberalismo, que en esta ocasión nos inducen a una laberíntica dicotomía entre idealismo y realismo, modernismo liberal y arcaicismo autoritario, universalismo e historicismo, europeísmo y africanismo, ciencia y literatura... Y en consonancia tampoco nos proponemos una interpretación de Ortega que ponga menos énfasis en su evolución o etapismo biográfico, y más en sus continuidades temáticas o conceptuales. Proponemos un análisis de Ortega que ponga menos atención en sus paradojas psicológicas y más en sus complejidades filosóficas, que frecuentemente escapan a la mirada del historiador y del científico social.

V.ii Cultura viva y cultura muerta:

a) España como problema.

Una de las ideas que hemos querido defender en la sección dedicada a la literatura de fin de siglo es que su denuncia de decadencia nacional no atañe sólo al ámbito de la cultura, sino que tiene un alcance decididamente político. Al proclamar la fatalidad histórica en al que estaría sumida España, nuestros literatos estarán socavando la aucocomplacencia del relato histórico restauracionista. Y cuando Unamuno pone en el punto de mira a las instituciones académicas y culturales, por el control ejercido desde ellas sobre el lenguaje, el arte o la memoria, no estará sino revelándose contra la estrategia de significación pública del régimen monárquico. Sentadas estas bases sobre la dimensión política del modernismo literario, entenderá el lector que tampoco vayamos a aceptar aquí —al menos de entrada o sin someter a un examen crítico análogo— la condena que la historiografía liberal dirige a las vanguardias históricas del siglo XX, acusándolas de reincidir en la perniciosa mezcla de lo cultural y lo político, de no mantener alejado el arte de las fuentes de sentido público. Desde el punto de partida nuestro análisis —tanto de esta época como de otras— asume que las relaciones de poder no se circunscriben ni se pueden dirimir en un ámbito institucional o discursivo acotado, como el de los organismos oficiales políticamente reconocidos y la moral pública convencionalmente aceptada. La política circula siempre por diferentes cauces simbólicos y adopta múltiples formas narrativas, cada una de ellas

normativamente cargada, de manera que las fuentes del juicio político habrán de buscarse en el interior de una determinada polémica histórica entre diferentes relatos y no en un metalenguaje que actúe como referente normativo externo. En esta disputa entre diferentes narrativas políticas le concederemos mayor autoridad al relato que permita distinguir y reconocerse a las diferentes posiciones en tal contexto polémico y no a aquel pretendido "metarrelato" que presuma de clausurarlas.

Las vanguardias de los años 20 introducen en este sentido ciertas singularidades respecto del modernismo finisecular. Si la literatura "noventayochista" llevaba sobre los hombros una carga neorromántica, remitiéndonos (por ejemplo) a las experiencias de la vida tradicional y campestre no subsumidas por la cultura urbana (tachada de artificial); el vanguardismo del XX tiene por su parte una decidida aspiración de cultura nueva, de abrirnos la puerta a un mundo jamás anticipado. Aunque se nos haya querido presentar como una corriente meramente estética, dirigida a la denostar las instituciones del arte burgués (museo, salón o círculo cultural, teatro, galería,...), las vanguardias traen consigo una profunda revocación de la cultura liberal de la época, la aspiración de sustituir la modernización efectuada por otra radicalmente distinta, siquiera impensada. El vanguardismo desencadena una efervescencia de transformación social e histórica sólo comparable a la que supuso la revolución liberal más de un siglo antes; es una corriente de modernización política que afecta a todos los ámbitos de la sociedad, merecedora de la consideración que le otorga Ortega, "rebelión de las masas".

Hoy tendríamos suficiente perspectiva histórica como para valorar los peligros que acarrea esta revisión total de lo moderno, en cuanto abre la puerta a senderos de "modernización" indeseables, de signo antiliberal; pero ello no significa —insisto— que tengamos que dar por bueno el itinerario de modernización consumada ni aceptar como un absoluto el relato establecido respecto a la primera mitad de siglo por la segunda. Según el discurso hegemónico las vanguardias históricas en su dimensión política no son otra cosa que ensayos fallidos del género humano, providencialmente derrotados por el liberalismo en 1945 —primero— y 1989 —después—; tras ellos debiera quedar definitivamente vetada cualquier iniciativa modernista o de problematización del relato histórico político vigente. En este trabajo defenderemos

por contra que es posible y pertinente otro análisis de aquella efervescencia revolucionaria de los años '20 y '30, que no esté presidido por la lógica del liberalismo de postguerra (o guerra fría), según la cual las iniciativas modernizadoras del periodo anterior (entreguerras) estarían regidas por una vocación totalitaria (de la que son paradigmas fascismo y comunismo) y por tanto no habría nada recuperable en ellas. Es preciso otro análisis, que nos permita distinguir el particular significado polémico de cada una de aquellas intervenciones culturales y políticas, sin descalificarlas de entrada como producto de un esteticismo político desenfrenado, de la sinrazón ideológica, de la voluntad frenética por redefinir los términos políticos de la historia. Examinaremos aquí los discursos y proclamas políticas de este periodo no por su adecuación a una modernidad histórica canonizada (la neoliberal), sino en función la lectura que estas introduzcan sobre la jerarquía de fuerzas temporales, entendiendo que su carácter "modernizante" (o emancipatorio) se desprende de en qué medida logran desvelar dichas estructuras de poder históricas y permiten disputarlas, mientras que "decadente" (o reaccionario) sería aquel otro relato que contribuye a la ocultación y al anquilosamiento de las mismas.

El filósofo y crítico de arte alemán Andreas Huyssen (2006) realiza unas valiosas aportaciones al respecto de esta reconsideración de la(s) contracultura(s) de vanguardia de los años 20; al advertir en ellas (más allá de un simple desafío hacia la cultura burguesa del momento) una denuncia de la apropiación de la modernidad (llevada a cabo por ésta). La autoproclamación de las corrientes artísticas emergentes con el título de "vanguardias" supone ya un desafío hacia la patrimonialización de lo moderno ejercida por la cultura burguesa, un ataque —nos dice— contra legado conservador de Hegel, según el cual al orden desembocado en presente se le concede la razón histórica. El vanguardismo trae bajo el brazo una exigencia de redefinición de los conceptos de "lo moderno" y "lo antiguo", lo nuevo y lo viejo, la vanguardia y lo decadente. Moderna no es ya sencillamente la cultura que haya podido resultar vencedora en el curso histórico, esto es, la —llamada— "alta cultura" sobre la que se legitiman las élites; ni tampoco todo lo viejo o la "baja cultura" denota indiscriminadamente a cualquier otro relato —que es lo que se colige de discurso de progreso—. Según Huyssen, la pretensión vanguardista de conciliar arte y vida, de

llenar de nuevo sentido la existencia, supone —como se ha dicho— un rechazo al modo de vida burgués artificioso y vacío, pero al mismo tiempo —y esto es lo relevante— un gesto de rebeldía frente al soterramiento semántico al que había sido condenado toda cultura no "clasicista". Las vanguardias vienen a reivindicar para todos los relatos alternativos la posibilidad de seguir encontrándole sentido nuevo a la historia, de introducir narrativas plausibles sobre la vida y conflictos de los hombres. La contracultura modernista supone por tanto la no aceptación de la dicotomía entre clasicismo y nihilismo, entre voz la autorizada y el balbuceo prejuicioso; su responsabilidad, si no quiere perecer de esterilidad, es arrojar esperanza en el mundo, intervenir en él políticamente.

Ese sentido político del "modernismo" no ha sido ni mucho menos inventado por la literatura decimonónica ni por las vanguardias históricas del siglo entrante, sino que — insisto— estaría ya presente en las revoluciones originarias de la modernidad. Es el caso paradigmático de las insurrecciones liberales del XVIII, que no consisten sino — como hemos visto— en una renovación del lenguaje político; ingenian un concepto de soberanía secularizada y popular, con el que ofrecer una salida satisfactoria a los conflictos fundamentalmente religiosos y estamentales que venían asolando el Continente en los dos últimos siglos. Esto no significa que "lo moderno" debe ser identificado con esa u otra cultura liberal prístina, ni con cualquier otro relato o lenguaje político concreto, sino más bien al contrario, asociado eventualmente a aquel discurso que en un contexto determinado permita vehicular el conflicto histórico en ciernes; "vanguardista" es la cultura que introduce instancias de sentido compartidas entre los contendientes para que éstos puedan reconocerse mutuamente, proporcionar un escenario discursivo (semántico y normativo) en el que puedan dirimir sus cuitas sin violencia física.

Todo discurso modernista o de vanguardia debe aspirar pues a convertirse en "hegemónico" —defiende Laclau (1984 Y 2000)—, pero no en el sentido de suprimir las querellas históricas, sino en el de introducir valores y conceptos compartidos, a los que puedan apelar los querellantes y contribuyan a dinamizar el debate político. El gran peligro de estas iniciativas normativizadoras está precisamente en que terminen adoptando una posición totalitaria en dicho debate; es decir, que el aparato semántico

hegemonizado aglutine toda la autoridad política o sintetice de tal modo el sentido de la historia, que impida la visualización de otros relatos, terminen por obstaculizar la dialéctica con interpretaciones disidentes del pasado —como le ocurre al liberalismo histórico—. Cuando esto sucede, nos encontramos con que ciertas revoluciones culturales, que en su momento introdujeron esperanza a vindicaciones sociales secularmente frustradas, acaban por estrechar de tal modo el margen para la disputa política que se convierten ellas mismas en las principales fuentes de exclusión, en estructuras de justificación de ciertos crímenes o la ocultación de nuevas demandas políticas. Este ejercicio de totalización cultural, por el que un modernismo proclama para sí el sentido completo de la historia es a lo que Huysen se refiere como "gran división", porque introduce una escisión absoluta entre el tiempo presente o moderno, al que pertenecería el futuro concebible, y el tiempo pasado, que estaría definitivamente superado y sería digno de olvido. La "gran división" surge cuando una discriminación cultural e histórica, entre lo antiguo y lo moderno, adquiere el rango de categoría ontológica: como división entre la nada y el ser. Este sería precisamente la tentación por la que se dejarán llevar también las vanguardias de los años 30, cuyo "proyecto de reorganizar una nueva praxis vital a través del arte y la política concluyó en fenómenos históricos que vuelven altamente problemática, si no imposible, cualquier restauración actual del proyecto vanguardista: la falsa superación de la dicotomía arte/vida, en el fascismo con su estetización de la política; en la cultura de masas occidental con su ficcionalización de la realidad, y en el realismo socialista con su exigencia de un status de realidad para la ficción" (Huysen 2006: 27).

Así pues, en este periodo revolucionario vivido por Europa en la primera mitad de siglo —que le tocó habitar a Ortega— ciertamente serán puestas en riesgo algunas conquistas del Estado liberal decimonónico, pero no sólo por parte de aquellas ideologías que abogan por liquidarlo y por reinventar radicalmente la historia y la nación, sino también por otros nacionalismos no menos temerarios o totalizantes, que si bien dicen legitimarse sobre estructuras de libertad devienen hacia sistemas de orden "antipolítico" o reaccionario. La deslegitimación sufrida por el liberalismo en la primera mitad de siglo no obedece sólo a la deslealtad de ciertos colectivos hacia sus valores ni a un mero dejarse llevar por el irracionalismo (esteticista o ideológico), sino

a la pérdida de autoridad del modelo liberal como solución para las querellas políticas, al no favorecer la competencia entre los actores del momento, sino la exclusión y sometimiento. Tras la Gran Guerra en las naciones europeas agudizan el atrincheramiento de las fuerzas burguesas-liberales, que caracterizó la etapa anterior ("periodo de seguridad"); como precaución ante posibles ecos revolucionarios de Rusia los Estados liberales cierran la puerta a la participación a los nuevos sujetos políticos (partido obreros), ya sea mediante grandes pactos parlamentarios (turno o gran coalición entre partidos burgueses) o directamente adoptando soluciones autoritarias (dictadura primorriverista). De este modo, la Gran Guerra puede considerada el fin del nacionalismo expansivo, como defiende Hobsbawm, pero no va a significar ni mucho menos el fin sino más bien el repunte de otro nacionalismo represivo hacia dentro, respecto al cual el liberalismo no es ni mucho menos neutral o, en todo caso, no adopta una posición clara y unívoca a favor de la democracia. En palabras de Helen Graham, este periodo de entreguerras se caracteriza por "intensos conflictos fratricidas a escala nacional... para ver quien tiene voz política"; conflicto respecto al cual nuestros liberales —al igual que cualquier otro agente político— se le presenta la disyuntiva de optar por una posición transversal y tender puentes con otros movilizados, o parapetarse en políticas e instituciones excluyentes, que no atiendan más demandas que las de su clase o colectivo. El modernismo no tiene porqué suponer necesariamente la sectarización y el discordia política, puede verse más bien como una exigencia de otro orden diferente, a partir de la evidenciación previa de un conflicto. La exigencia de modernización histórica, que introduce (por ejemplo) el socialismo en esta época puede ser interpretada no como una ruptura con la continuidad histórica liberal, sino como la denuncia de los conflictos inherentes al liberalismo hegemónico del momento y una invitación a redefinir el sentido histórico del progreso. El triunfo del liberalismo en la segunda mitad de siglo se debería precisamente a la conjunción de fuerzas liberales y movimientos por la igualdad social y éstas —nos recuerda H. Graham— son las agencias que convergen en la proclamación y defensa de la República española (también en la II Guerra Mundial), aunque la historia liberal nos haya sido contada de otra manera por la historiografía contemporánea (Graham 2013).

Desprovisto pues el modernismo liberal del andamiaje metafísico podemos abordar la figura de Ortega —como de tantas otras figuras intelectuales de su tiempo— no como se nos ha presentado en la historia hegemónica, es decir, como un profeta —prematureo— de la cultura liberal en España y una víctima —decepcionada— por su derrumbamiento, el maestro que nos induce primero a mimetizar nuestra razón pública con la europea y que observa después como Europa pierde su razón, su cabeza. Estaríamos ahora en disposición de valorar sus aportaciones en el seno del debate político español en torno al significado de la nación, un problema que lejos de resultarle ajeno está en el centro de su discurso filosófico y ensayístico —si es que hay diferencia—. La inserción de Ortega en la *Kulturkampf* española (entre pelayistas y institucionistas, africanistas y europeístas, noventayochistas y costistas,...) nos permite hacernos cargo de su "moderna" singularidad en el contexto, entendiendo por ello no ya la anticipación en sus palabras de ideas del liberalismo contemporáneo, que en buena medida le sería ajeno, sino en qué medida contribuye a la renovación filosófica de esta polémica nacional y cuáles son límites de su propuesta para entender la misma. Polemizaremos pues con buena parte de los "orteguianos" de hoy, que —hemos visto— enfatizan la ruptura del joven filósofo respecto de la literatura noventayochista; al reclamar éste para el lenguaje político español el rigor de la ciencia europea, no estaría ni mucho menos defendiendo la despolitización de la polémica cultural ni la desculturización de la polémica política, siendo ello más bien a un proyecto de la segunda mitad del siglo, relacionado —como veremos más adelante— con la industrialización de la cultura y la tecnificación neoliberal de la política. Ortega comparte en buena medida las preocupaciones de sus maestros krausistas o sus coetáneos noventayochistas y de tantos otros espíritus descontentos de la época, viniendo a reclamar también una regeneración cultural de amplio espectro para su sociedad, que alcance al último rincón del alma española y que por supuesto ha de tener un carácter político, una repercusión en el orden de jerarquías, lo que no significa su disolución. Los liberales contemporáneos empiezan por no entender quizá lo que para Ortega significa el concepto de "ciencia", para terminar por tergiversar la idea orteguiana de modernización o europeización (científica). Cuando éste dice aspirar a elevar la cultura política española al nivel de la más avanzada ciencia europea, no está queriendo ni muchos menos con ello restringir el ámbito discursivo

de lo público (aislándolo de una supuesta dimensión cultural-privada), sino abogando por una reorganización nacional (moral) de la sociedad española, que la convierta en una comunidad humana integrada, dinámica y de proyección universal. La pauta científica que debe guiar a la política en su actuación sobre la sociedad es para Ortega análoga a la que siguen las ciencias biológicas con relación a la naturaleza; a saber, siendo el ser humano es un ser social, la labor del científico social o del político debe ser descifrar los elementos de orden que hacen posible la vida en comunidad, para reforzarlos institucionalmente (Ortega 1973).

Vamos a defender aquí —también polémicamente— una continuidad en el pensamiento de Ortega, la constante en su filosofía de esa exigencia de organización comunitaria; lo que no tiene porque suponer la negación de cambios epocales en su pensamiento, sino interpretar éstos como giros en la determinación de ese principio de orden social. Más allá de una evolución psicológica habría —me atrevo a afirmar— otro elemento de vertebración en su pensamiento, como es una particular ontología organicista; plasmada tanto en la permanente preocupación política por la nación armónica y ordenada, como en su concepción convergente y unitaria —hegeliana— de la historia. Desde muy joven sitúa Ortega en el horizonte de su trabajo la confluencia de individuo y sociedad; parte de la base de que la conciliación orgánica es un *a priori* de la vida en sociedad, pero que por el carácter al mismo tiempo dinámico de ésta, en determinados momentos entra en crisis o está pendiente de ser implementada, es decir, se nos aparece el orden como una condición a realizar (*a posteriori*) por la política. Así pues, cuando alcanzada la madurez proclama para la sociedad de su tiempo la urgencia de un principio rector, no es tanto porque la decepción biográfica lo empuje a abrazar el autoritarismo, sino porque la necesidad de orden y jerarquía inherentes a toda sociedad se harían más acuciantes en determinadas coyunturas críticas. El componente organicista sería recurrente en la filosofía de Ortega y los giros en su pensamiento se deberían a que inicialmente cree identificar dicho principio organizativo en un socialismo (*sui generis*), para luego buscarlo en el sentido histórico de ciertos intelectuales y finalmente en alguna instancia de fuerza que actúe como depositaria de autoridad.

Huysen —nuestro analista de referencia para la época— situaría políticamente a Ortega en el modernismo liberal conservador (asimilable al "hegelianismo de derechas"), junto con Jung o Eliot. Pues conservadores son —para él— quienes rechazan de plano los movimientos de masas por considerarlos un peligro para la convivencia, les reprochan carecer de proyecto de orden, de ser puramente subversivos, mientras identifican la civilización con la cultura "neoclásica" o burguesa establecida, en cuanto ésta ya habría demostrado históricamente su capacidad para vertebrar nuestras sociedades. Sin embargo, esta inserción del filósofo español en el conservadurismo europeo anti-insurreccional, sin dejar de ser ajustada a la respuesta de Ortega hacia el izquierdismo de la época, no terminaría tampoco de ser ponderada con quien al menos en su juventud supo identificar las virtualidades "modernizantes" que cierta cultura liberal europea tenía para el contexto polémico español, dominado por curas y caciques, y quien más tarde supo advertir en el radicalismo político emergente aspectos en efecto amenazantes para el proyecto de modernidad europeo. El sentido organicista que Ortega concede a esta idea de modernización puede imprimir a sus diagnósticos un requerimiento jerarquizante, pero en ningún caso —y esto es de agradecerle viendo el panorama epocal— localiza dicho *órganon* en ninguna cultura concreta, sino que la utiliza más bien como una instancia crítica hacia las situaciones históricas que se le presentan.

b) Europa como solución.

Como hemos podido ver, no es hasta finales del XIX que la disputa en torno a la nación empieza a adoptar los términos de un conflicto entre ultramontanos ("menendezpelayismo") y europeístas ("krausistas"). Sin embargo, a la generación del 98 ya no podríamos insertarla fácilmente en esta dicotomía, pues de compartir un posicionamiento nacionalista común, no iría más allá de la crítica hacia la narrativa oficial de los restauradores. Las demandas "noventayochistas" de regeneración nacional chocan directamente con la complacencia histórica de los ultramontanos, pero en la mayor parte de los casos tampoco se dejan seducir por el programa del europeísmo. Unamuno puede compartir ciertos valores con la cultura liberal, no deposita ninguna esperanza civilizatoria en la sociedad tecnificada y urbana que nos viene de Europa. Ahora bien, al desencadenarse la guerra de Marruecos y con el

paulatino deterioro del régimen restaurador el sentido del debate nacional irá cambiando y quizá agriándose por momentos; pues surge una "africanismo", que nada tiene que ver con el promovido en su día por Unamuno (África fuente de heterodoxia contra el artificio moderno), sino que representa ahora un nacionalismo ultra-reaccionario de nuevo cuño, entre cuyos objetivos políticos manifiestos está el derrocamiento del régimen constitucional vigente. "Africanista" se dice ahora de una política de signo militarista externa e internamente, es decir: que basándose en la añoranza de un pasado imperial y católico supuestamente glorioso, promueve la colonización africana y la supeditación de cualquier proyecto nacional (soberanista) a esa mistificación. El "africanismo" recoge ahora sí el legado de algunas corrientes del confesionalismo católico tradicional, como la "carlista", u otras de creación más reciente, como la "menendezpelayista"; y que aparecen conjugadas con un militarismo expansivo dirigido en este caso hacia el norte de África. Así pues, en las primeras décadas del siglo XX nos encontramos con la emergencia y la importancia creciente de un nuevo tipo de nacionalismo autoritario, que impregna el imaginario conservador español (con singular recepción entre los mauristas o en prensa católica como *El Debate*) y que deja episodios infames como el asalto militar de la revista *¡Cu-Cut!* y del periódico *La Veu de Catalunya*. De manera que cuando Alfonso XIII deposita su confianza en Miguel Primo de Rivera ese nacionalismo autoritario ya estaría instalado en el centro del debate político, suscitando así una nueva polarización de la polémica nacional entre posicionamientos encontrados, principalmente quienes abogan por la repensar aperturistamente el sentido de la nación liberal, para incorporar a nuevos agentes sociales, y quienes apuestan por clausurarlo. El "europeísmo" en este contexto va a aglutinar a todas aquellas tendencias políticas, que desde el reformismo liberal más contenido hasta el republicanismo más radical (incluyendo a socialistas como Fernando de los Ríos o Besteiro), confían en desarrollar las instituciones del Estado moderno y profundizar la representación de la soberanía (popular). Este nuevo europeísmo se podría decir que sale a la palestra ya con la Primera Guerra Mundial, entre quienes reprochan al partido liberal su posición de neutralidad en la querrela europea, pero irá agudizando el sentido de sus críticas con el repliegue paulatino del régimen restaurador. Con la proclamación de la dictadura empezarán ya a verse como irreconciliables esas dos ideas de nación reaccionaria y aperturista, —en España—

autoritaria y europeísta; aunque no es hasta los años '30 que esta polarización nacional desemboque en conflicto y apenas en vísperas de la guerra podemos hablar en rigor de la escisión diametral entre dos Españas. Mientras tanto, en las primeras décadas del XX se sucede una polémica nacional en estas dos direcciones, pero todavía sin definir de manera hegemónica y paradigmática; un debate respecto al cual los liberales no comparten una posición unívoca y que —desde luego— no cabe ser concebida como independiente —como nos lo presenta una mitologización posterior de la tercera España—, pues tal cosa sería situarlos por encima de la polémica histórico-política, algo que desde luego —de ser posible— no es la intención de su más ilustre figura, J. Ortega y Gasset.

El "europeísmo" del joven Ortega se formula en los años que van del 1907 al 1914, cuando aún está en sus orígenes el conflicto marroquí y todavía el debate nacional permanece bajo la égida "noventayochista". El problema de España no sería algo ni mucho menos resuelto para el joven filósofo, aún "tenemos que descubrir los vicios más negros de nuestra casta" —afirma—. Luego, comparte con la generación del 98 el rotundo rechazo hacia ese patriotismo autocomplaciente oficialista, aunque pronto se harán explícitas las discrepancias significativas de su diagnóstico respecto al de sus desazonados predecesores. La regeneración nacional no puede proceder —para él— de ningún pasado de los que han arribado hasta el presente, ni de la España ultracatólica ni de la castiza, sino que la nación española es todavía un proyecto, estaría pendiente de ser construida; "algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo"⁴⁹. Ahora bien, la ruptura con el pasado que defiende el nuevo liberalismo del '14, con Ortega a la cabeza, no consiste —esto es importante matizarlo— en la adopción de una proyección estrictamente de presente, en la que se desconsidere el pasado —como defienden los positivistas hoy en boga—, pues tal cosa sería imposible para unos seres

⁴⁹ "Hay dos maneras de patriotismo: es una, mirar la patria como la condensación del pasado y como el conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra en que nacemos nos ofrece (...) Este es el patriotismo inactivo, espectacular, estético, en que el alma se dedica a la fruición de lo existente, de lo que un hado venturoso le puso delante. Hay empero, otra noción de patria. No la tierra de los padres, decía Nietzsche, sino la tierra de los hijos. Patria no es el pasado y el presente, no es nada que una mano providencia nos alargue para que gocemos de ello: es, por el contrario, algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo nosotros mismos". 'La pedagogía social como programa político', 1910 (Ortega 2004 v. II).

históricamente instalados como los hombres; sino que la proyección nacional, la apertura de futuro que nos permita escapar a la crisis en que estamos inmersos, lo que requiere es una lectura alternativa del pasado, distinta a las que habiendo llegado al presente se nos muestran inviables. Es imprescindible —dice el filósofo— identificar "el conjunto de virtudes que faltó y falta a nuestra patria histórica" (Ortega 1973: 88).

Luego —subrayemos esto— el nacionalismo proactivo defendido por el joven Ortega no pretende en ningún modo desembarazarse de la historia, desinteresarse idealistamente de lo acontecido en el pasado, sino abordarlo reflexiva y objetivamente. El pensamiento propiamente moderno y científico, que echa en falta en sus predecesores, no consiste en hacer abstracción de la cultura o historia donde uno se inserta, sino en plantarle cara a los prejuicios culturales y tópicos históricos para extraer reflexivamente de ellos ideales humanos. El error del historicista, o del casticista, habría sido confundir el ideal étnico con el científico, pero ello no significa que la mirada científica le corresponda una posición trascendente y desligada respecto de toda concreción cultural. La ciencia es para Ortega un pensamiento que transita de lo concreto a lo universal, nos insta a que pensemos (orgánicamente) la parte en relación al todo, pues es el único modo en que ésta pueda ser reconocida con sentido; por decirlo de otra manera, el universal en Ortega no pertenece a una dimensión puramente formal o separada de la realidad. Quizá sea ilustrativo al respecto lo expresado en 'Meditaciones del Quijote', donde la inteligencia es identificada por Ortega no con el "quijotismo", como en Unamuno, en tanto aglutinador de las virtudes de la casta; sino con la actitud "cervantina", con la reflexividad demostrada por el autor frente al mundo heredado, que debe ser la actitud de todos nosotros hacia la historia desembocada en cada presente. El reproche orteguiano hacia el casticismo no radica sino en la exaltación que este hace del pasado "muerto", esto es, que ha perdido la capacidad para interpelar al presente, para dar sentido a sus dilemas; por oposición a ese otro pensamiento "vivo", que es el que interroga fructíferamente nuestro tiempo. Ortega no acusa por tanto a los literatos "noventayochistas" de estar jugando en el mismo bando que la vieja política, sino de oponerle figuras culturales románticas ("castizas") que carecen de fuerza dialéctica, sin el pulso suficiente para revocar la cultura oficialista. El pensamiento vivo, el modernizante, no estaría por

tanto predeterminado a priori, sino que será aquel que consigue conmover los cimientos simbólicos del presente y enriquecer nuestra cultura política, en este caso la española, en evidente decadencia.

Pues bien, al menos en su prematura actividad intelectual Ortega identifica ese potencial modernizador, requerido por una disminuida cultura española, en la moderna ciencia europea; pues ésta dispondría de capacidad para renovar el lenguaje político y aportar otros referentes de sentido a la disputa nacional en ciernes. El europeísmo, que pretende implementar Ortega entre nosotros, no es un conjunto de ideas ni mucho menos un cuerpo doctrinal, ni siquiera un contenido cultural concreto —me atrevo a afirmar—; sino una actitud reflexiva, un anhelo de orden, una voluntad de sentido organizado. Por eso el contenido de las reflexiones orteguianas es —y seguirá siendo a lo largo de su obra— irremediabilmente español, la tarea intelectual no tiene otro objeto que la coyuntura histórico-cultural donde estamos inmersos; no podemos huir de las preocupaciones de la comunidad pues nos condenaría a seguir atrapados en ellas.

"No solicitemos más que eso: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra. España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España".⁵⁰

La decadencia de la cultura española se pone en evidencia en múltiples fenómenos, que irá desgranando Ortega en sus ensayos y artículos (el ridículo del 98, la pobreza intelectual, el militarismo, el secesionismo nacionalista,...), pero que el autor va a sintetizar en un mismo diagnóstico, "particularismo". Lo que define a la vieja política es —según el joven filósofo— su incapacidad para organizar fecundamente la sociedad española de su tiempo. El gran déficit del régimen restauracionista es la división entre la España oficial y la real —de la que hablará Juliá—, la separación entre el gobierno y la sociedad civil, y que aboca a los Maura y compañía a resolver el conflicto por la vía coercitiva o incluso a la tentativa del "gobierno de los hoplitas" —dice a tenor de la sedición militar en Barcelona—. Pero cuando habla Ortega de "ineficiencia"

⁵⁰ 'España como posibilidad' (Ortega 2004 v. I).

gubernativa u oficial, no es para reprocharle su incompetencia técnica o económica, frente a la supuesta eficiencia de esa España "real", próspera y europeizada, — defendida por Juliá y tantos otros—; sino que refiere a la incapacidad de la vieja política para hacer efectivo aquel *a priori* orgánico que subyace a todo modo de vida en comunidad, esto es, para hacer realidad en la sociedad existente la preceptiva conciliación que se le supone potencialmente. Así que, muchos años antes de denunciar Ortega la anarquía de la política de masas, dirigirá un reproche similar al régimen liberal de Restauración, por su ineptitud para organizar la vida nacional; o dicho de otra manera, el déficit de particularismo que reconoce más tarde en la Europa de entreguerras empieza a vislumbrarlo en la nación española.

Sus primeros análisis genealógicos del problema español apuntan a la construcción deficitaria del Estado liberal decimonónico, que habría inventado una forma de vehiculizar la competencia social, pero fracasa —a su juicio— en forjar una cultura política en consonancia. La patología social por antonomasia, el "particularismo", adopta en este siglo una forma paradigmáticamente liberal: la confusión del punto de partida, la libertad de opinión, con el punto de llegada, que debe ser una saludable vida armónica en comunidad. El resultado de esto es que la libertad quede reducida a un gesto inocuo, vacío. El liberalismo del siglo XX introduce en este sentido una novedad decisiva para que la libertad formal se convierta en real, la sensibilidad hacia las circunstancias. La libertad ha de ser para Ortega un amor por la comprensión, un deseo de orden, trasladado a todas las dimensiones de la vida. Nada que ver con el concepto de libertad del liberalismo contemporáneo —y de muchos que se reivindican "orteguianos"—, que se parecería más a esa experiencia de voluntad subjetiva, que Ortega denunciará como vacía. La libertad orteguiana no es una experiencia que empiece y termine con el individuo, sino la voluntad objetivante y civilizatoria, que ha de ejercer de motor de la historia, energía ética de la humanidad.

Por tanto, la modernización que aspira implementar en la cultura política española es liberal, sí, pero en este sentido de objetivación histórica y recuperación del sentido social ausente. No bastaría con importar instituciones o principios europeos, es preciso cambiar la cultura política española y poner ese intelecto (científico) universalizante al timón de la autoridad. Antes de llevarse a cabo, las reformas políticas habrán de ser

pensadas —defiende— por algún sabio y hechas suyas por una estirpe generacional, encargada en definitiva de su efectucción histórica. Lo que tienen en común todas las experiencias civilizatorias es la disposición de una idea unificadora y una minoría intelectual que lidere la socialización en ella: el Medioevo se erige sobre la idea religiosa de la Iglesia; la modernidad sobre el concepto de legalidad del Estado; pero ¿y la sociedad del siglo XX? ¿cuál es la idea objetivante y el agente que la va a efectuar?

En un principio espera que la renovación de la cultura política española provenga del socialismo y de su principio de justicia social. Por eso llama a Pablo Iglesias y Francisco Giner "europeos máximos de España"; quiere ver en el socialismo el movimiento que haga posible la convergencia social pendiente, que incorpore al orden institucional a las clases obreras, secularmente excluidas del Estado liberal burgués. Pero la colisión de su proyecto con el del marxismo le harán descartar pronto al socialismo como esa gran posibilidad de modernización; y es que —conviene recordarlo— Ortega deja de ser socialista tiempo antes de que al sindicalismo radical pudiese decepcionarlo. El obrerismo marxista es de suyo un planteamiento adversarial entre clases sociales, orientado además (o por eso) hacia una dimensión internacionalista, no nacionalizante. Luego, Ortega no puede por menos que ver en el conflictivismo de clase promovido desde los marxistas una fuente de división social; o sea, el obrerismo como una usurpación ilegítima de una parte de la sociedad (proletariado) del sentido completo de la misma. El filósofo madrileño pretendía por contra que la reivindicación obrera se plegase a un proyecto nacional, pensando que la idea socialista de justicia contribuiría a humanizar el Estado Nación liberal; no tarda en echar en falta en el socialismo español una minoría intelectual que ejerza de guía en esa dirección, que lidere el partido desde una cátedra y no desde el taller, orientándolo a la vertebración comunitaria y no a la lucha de clases.

Sus esperanzas de juventud encontrarán más tarde destino en la Liga de Educación Política, que pretende ser ese gran proyecto de reorganización nacional desde la intelectualidad; un proyecto con aspiraciones reformistas deliberadamente alejadas del socialismo (ya no digamos de la revolución proletaria). Aún así, este reformismo orteguiano sigue siendo mucho más ambicioso que el defendido por el liberalismo oficial y también que ciertos regeneracionistas, que limitan sus aspiraciones a un

cambio de política económica o a un maquillaje de reforma legal del régimen. La pedagogía política orteguiana no se conforma siquiera con transformar unas cuantas costumbres políticas —dice—, sino que se propone intervenir en el carácter, el espíritu, la moral de los españoles. Las políticas "regeneradoras" adoptadas en la época (industrial en 1900, regional en 1906, administrativa en 1908, energética en 1909) no habrían significado para Ortega más que pruebas fallidas o en todo caso prospecciones superficiales que nos permiten tomar conciencia de la profundidad del problema español, que iría de lo cultural a lo administrativo, de lo moral a lo político. Estas intervenciones habrán resultado estériles, porque no están hechas desde un proyecto integral de regeneración y esta es la gran carencia del régimen, que se encamina hacia otra clase de nacionalismo cada vez más autoritario y que niega autoridad a la inteligencia. El hecho de que Ortega no reclame un "cirujano de hierro" o una salida revolucionaria, no quiere decir que su diagnóstico sea más liviano o complaciente con la realidad de España; sino que la enfermedad social que él detecta va a requerir de otra terapia, la de un "gran partido" intelectual que realice la tarea nacionalizadora, la pedagogía política que vertebré la sociedad española (Ortega 1973).

A pesar pues de la temprana presencia de elementos organicistas en su filosofía, es difícil negarle al joven Ortega el impulso transformativo y renovador de la cultura política española. La insistencia en un centro organizativo y en la necesidad de un liderazgo intelectual han conducido a muchos interpretes (Huysen 2006 y Varela 1999), no necesariamente cercanos a la izquierda marxista, a tachar de conservadurismo burgués su política. Pero hemos visto como la modernización que promueve entre sus congeneracionales no deja de tener un alcance performativo, casi revolucionario, respecto de la política tradicional del momento, a la que bautiza como "vieja política". Incluso a efectos de ponderar la dimensión "izquierdista" del joven Ortega, habría de ser considerada la exigencia de inclusión de las clases obreras en la renovada concepción nacional. Sin embargo esta voluntad progresista se verá supeditada por un principio de orden orgánico, que devendrá más pronunciado en sus ensayos de madurez.

c) Europa deviene problema.

El horizonte europeísta se irá desdibujando paulatinamente, los viejos Estados Nación liberales son incapaces de asumir el orden en unas sociedades cada vez más complejas y convulsas; primero había sido el estallido de la Gran Guerra, luego la extensión de las movilizaciones obreristas por el continente, finalmente el autoritarismo se irá instalando en todo el continente (no sólo en naciones periféricas como Italia, Polonia, Hungría, España,... sino en el corazón de la idealizada Alemania). Estas dos últimas corrientes, revolucionaria y autoritaria, se retroalimentarán mutuamente hasta polarizar el debate político en el seno de la nación; si —como decíamos— el nacionalismo autoritario puede verse como un movimiento reactivo de colectivos y partidos burgueses, que manifiesta el miedo creciente de éstos a la insurrección proletaria, a su vez el socialismo responderá a aquéllos enfatizando su rechazo de las vías políticas estatal-nacionales exclusión política y retomando las lecturas más sectarias de su doctrina. Mientras en 1910 la consecución del primer escaño socialista por parte de Pablo Iglesias abría una expectativa para conducir la lucha proletaria por los cauces del parlamentarismo liberal, el repliegue autoritario del poderes centrales empuja de nuevo a los socialistas a la estrategia de los "dos mundos"; es decir, a asumir la imposibilidad de un pacto político con la burguesía democrática (reformista o republicana) y a promover sin embargo pactos en el ámbito sindical o laboral con dichos poderes autoritarios (como el de Largo Caballero con el dictador Primo de Rivera). Pero esta estrategia, por la que los socialistas escogen como horizonte político no la República de Weimar (SPD+USPD) y sí la revolución bolchevique, no se entendería sin ese escenario de polarización nacional creciente; en el que para muchos socialistas el pacto con los liberales significa la traición de los ideales emancipatorios de la clase obrera y en el que también a muchos liberales —como veremos en el caso de Ortega— el entendimiento con la masa proletaria les parecerá igualmente inviable. Aunque —como veremos más adelante— no será ésta la posición definitiva de todos los socialistas ni de todos los liberales —de ser así no habría llegado la II República—.

El desmoronamiento de la cultura política europea agudiza en Ortega el sentimiento de crisis civilizatoria, de modo que la decadencia espiritual no es ya algo privativo de la cultura española, Europa experimenta en las primeras décadas del XX un agravamiento

acuciante de aquellos síntomas patológicos que se atisbaban ya en la nación del XIX (Ortega 1973). La civilización moderna seguiría —según él— un camino similar al del Imperio romano bajo la república, cuando la incapacidad del régimen para detener la ebullición social hizo que se precipitaran los conflictos y la solución cesarista. Hoy en Europa con la llegada del nuevo siglo se empezarían a hacer perceptibles los mismos problemas de ausencia de autoridad, de masificación de la vida pública, la misma ausencia de orden y sentido que se venía percibiendo en la vida pública española en forma de problema nacional.

Estaríamos asistiendo en los últimos tiempos a la promoción pública, política y cultural, de un nuevo sujeto en nuestras sociedades, el hombre masa, un ente por definición un incapacitado para dirigir su existencia, cuanto menos para liderar y vertebrar la comunidad (Ortega 1963). Frente a los hombres excelentes, que suelen ser unos ascetas, caracterizados por el autodomínio, el hombre masa es un ser dominado por sus apetitos, “no atiende a razones y sólo aprende en su propia carne” (ibíd.: 87). Así que —para Ortega— el que esta masa o "mayoría" social se haya hecho con la hegemonía política, traerá consigo ya no un meo cambio de orden, sino la ausencia de cualquier forma de autoridad, el desmoronamiento de la sociedad en sí misma, como tal organización de la vida humana. Es por eso que la adhesión social en el tiempo de la política de masas se funda reactivamente, en una coerción externa, y no en una conciencia compartida por sus miembros o alguna clase de voluntad interna a la nación. La "hiperdemocracia", a la que nos quiere someter el hombre masa, es entonces —a ojos de Ortega— una suplantación de liderazgo social, que correspondería de suyo a los hombres excelentes. Los —llamados— "excelentes" son aquellos cuya aspiración de perfección les impulsa a las más elevadas determinaciones, por las que guiar los destinos de la comunidad; mientras a la muchedumbre por contra le es ajena la autoridad de los fines, su hegemonía se basa en el dominio de los medios.

El sentido de esta reivindicación "aristocrática" en Ortega no es pues ni mucho menos el que podamos identificar con una estructura social estamental, cuya jerarquía se fundaba en la razón de sangre, sino que —para él— es la capacidad demostrada de una minoría para organizar la sociedad la que le otorga tal autoridad. "He dicho y sigo

creyendo cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto en que es sociedad en la medida en que sea aristocrática y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate" (ibid: 44). Los seres humanos —dice— vivimos en sociedad, a diferencia de otros seres vivos que lo hacen en naturaleza, por lo que estamos impelidos a tomar decisiones, en vez de actuar por puro instinto o imperativo naturales. Pero las posibilidades de elección para los seres sociales no son tampoco indeterminadas, sino condicionadas por unas circunstancias, relativas a límites materiales y espirituales de una eventualidad temporal. El presente histórico funcionaría para nosotros seres sociales como una especie de fatalidad, no mecánica, pero sí condicionante de nuestras decisiones y que por tanto no puede ser ignorado. Así que el elemento diferencial —para Ortega— del *aristos* respecto al hombre mundano es que el primero tiene conciencia de su circunstancia, la capacidad de desdoblarse irónicamente sobre su presente y dar cuenta del sentido que lo inspira, para entonces poder tomar decisiones que restauren dinámicamente la organicidad en una realidad social cambiante; mientras el segundo se comporta en la historia como la hojarasca en un torbellino, instalado en su estrecha y parcial visión del mundo le sobrevienen los acontecimientos como si fueran producto de una causalidad extraña, está en el mundo social como el animal en la naturaleza. La vida propiamente social requiere siempre para Ortega la existencia de una minoría selecta, que tome el pulso a la historia presente para rectificarla e impedir nuestro estancamiento en los márgenes de una comprensión parcial.

"Quien aspire verdaderamente a crear una nueva realidad social o política necesita preocuparse ante todo de que esos humildísimos lugares comunes de la experiencia histórica queden invalidados por la situación que él suscita. Por mi parte reservaré la calificación de genial para el político, que apenas comience a operar comiencen a volverse locos los profesores de Historia de los institutos, en vista de que todas las leyes de su ciencia resultan caducas, interrumpidas y hechas cisco".⁵¹

La filosofía no puede tener pues una ocupación más digna que la del ensayismo histórico, el interés comprensivo por el devenir hacia el presente —contra Leyte (2003)—, porque es la más alta responsabilidad humana la de arrojar sentido a la vida

⁵¹ 'Primitivismo e historia' (Ortega 1964: 93).

social de su tiempo. El género ensayístico recrea el proceder histórico del pensamiento científico, el de las ciencias de la realidad viva (ya sea natural o social), y es el proceder propio de la intelección humana, no otra clase de pensamiento pretendidamente abstracto o más allá de toda inserción histórica. La decadencia experimentada en este periodo de entreguerras por Occidente vendría no —como se cree hoy— por un resurgir del pensamiento histórico frente al puramente normativo, sino —según Ortega— de la renuncia por parte de algunos de pensar comprometidamente con la sociedad de su tiempo, es decir, a indagar históricamente esa posibilidad de normatividad compartida, de sentido común para la convivencia. El reproche que dirige Ortega a libertarios y anarquistas —por cierto análogo al ya expresado por Hegel— es haber tomado la libertad como una precondition de la vida humana, como algo caído del cielo o separado de las condiciones de orden históricas donde se inserta; y confundir por tanto el sentido de la modernización con la eliminación de toda autoridad pública, cuando se trata más bien de la renovación de dicho sentido histórico.

La ausencia de sentido histórico en el hombre masa, su confusión de los ideales con una a priori natural del ser humano, es lo que estaría conduciendo a Europa a desviarse de su propio curso civilizatorio. Ortega se ve empujado por tanto a hacer genealogía del descarrilamiento europeo, indagar en ese pasado en el que Europa ejercía de agente modernizante para el conjunto de la humanidad (Ortega 1964). Así, localiza en el siglo XVIII la adquisición por parte del hombre medio de la dignidad del "señor", o dicho de otra manera, la introducción de esa idea de hombre libre por la derogación de privilegios estamentales, una idea de libertad que le debemos a la burguesía europea. El desenvolvimiento del Estado liberal en el XIX hace que aquel ideal humano de libertad quede positivizado en forma de ley, pero su desarrollo institucional se detiene en 1848, quedando pendientes la implementación de múltiples posibilidades históricas colegidas de dicho ideal; es decir, la concreción de la libertad en instancias culturales y políticas, así como su realización en estado psicológico para todos los miembros de la sociedad. El proceso de desarrollo e incorporación social de esos preceptos liberales es sin duda alguna una tarea ardua, requiere el gran esfuerzo intelectual de saber reconocer en cada circunstancia histórica ese ideal de libertad; y

por eso es una tarea que no admite atajos —dice Ortega—, como pretenden los partidarios de la revolución social. Los movimientos revolucionarios del XIX habrían obedecido precisamente a esa peligrosa confusión idealista, la de un deber ser modernizante desconectado de la realidad social. Y ese habría sido también el gran error del "neokantismo" a principios del nuevo siglo —en que el propio Ortega se reconoce juvenilmente—, haber concebido los ideales éticos y jurídicos separados de la realidad histórica. Es un error heredado de las minorías intelectuales del XIX, que lejos de asumir el papel de adalid que les corresponde, dejan la determinación de ideales sociales en manos del pueblo, que por sus esenciales limitaciones, no sabe concretarlos en el sentido histórico, embarcándose así inconscientemente en programas de acción directa o revolucionarios, carentes de la más básica comprensión orgánica de la sociedad. El gran fracaso decimonónico es haber dado lugar al hombre masa que triunfa en el nuevo tiempo, hacerle creer que los ideales humanos son entes naturales y no logros de la comprensión histórica y ordenación social. El resultado es hoy —por entonces— un individuo que sólo piensa en expandir sus deseos vitales y desconsidera insolidariamente los enormes esfuerzos de tantos seres humanos que los han hecho posibles. El hombre del siglo XX se encontraría en una situación angustiosa, porque mientras el desarrollo técnico le transmite la sensación omnipotencia y de progreso ilimitado, por otra parte la insatisfacción de las promesas modernas hacen que se desborden la frustración y los signos de conflictividad. Seríamos —para Ortega— herederos de tantas tareas pendientes del modernismo decimonónico, que creyó ilusoriamente aglutinar en sus ideales el sentido todas las aspiraciones de la humanidad.

"Pero ahora caemos en la cuenta de que esos siglos tan satisfechos, tan logrados, están muertos por dentro,... El deseo lentamente gestado y que en el siglo XIX parece al cabo realizarse, es lo que, resumiendo, se llamó a sí mismo 'cultura moderna'. Ya el nombre es inquietante: ¡Que un tiempo se llame a sí mismo moderno, es decir, último, definitivo, frente al cual todos los demás son puros pretéritos, modestas preparaciones y aspiraciones hacia él! ¡Saetas sin brío que fallan el blanco!".⁵²

El diagnóstico que hace Ortega del tiempo que le toca vivir es el de un presente sin proyecto, en que poseemos las posibilidades materiales, pero carecemos de sistema,

⁵² 'La altura de los tiempos' (Ortega 1964: 51-52).

de modelo. Esa ausencia de categorías, de pautas, de normas,... se manifestaría en múltiples ámbitos, desde el artístico al económico, desde el político al científico, que adolecen igualmente de criterios objetivos. La renuncia a la búsqueda de la idea genera una impresión ficticia en la masa, la de que el conocimiento técnico se pueda erigir en autoridad, que las opiniones parciales se piensen autónomas y reivindiquen un poder total. Ahora bien, este devastador análisis crítico hacia la sociedad europea de su tiempo no estará dirigido sólo —como pretenden la interpretación actual— a las cabriolas revolucionarias continentales (fascismo, bolchevismo, anarquismo,...), sino que son extensibles a la cultura liberal anglosajona; así —nos dice por ejemplo que— Norteamérica es un país construido "a la medida del hombre-masa", el gran baluarte de la especialización científica y del estrechamiento intelectual, como si los dólares fueran lo que hacen avanzar el conocimiento y no una vocación de comprensión global.

La salida "orteguiana" para la civilización occidental pasa entonces por la recuperación de su autoridad espiritual perdida, no es suficiente con la existencia de mando —con haber ganado esta guerra o la siguiente—, es preciso tener una dirección en el que mandar. La política requiere antes que nada de intelecto, porque es entre las ciencias la más "realista", es decir, la que se enfrenta a una realidad más compleja; "se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido". Pero a pesar de lo "esencialmente confuso, intrincado, [que] es la realidad vital concreta", no deja de ser "siempre única", y por tanto un reto al alcance de las mentes más preclaras, de quien consiga vislumbrar "bajo el caos, que presenta toda situación vital, la anatomía secreta del instante" (Ortega 1964: 138-139). Y todavía hoy —defiende— la más clara y unificadora concepción política que ha conseguido imaginar el hombre moderno sigue siendo el Estado liberal, que ha demostrado una capacidad organizadora de la vida humana no superada por otras.

La problematización orteguiana de la cultura política europea no va en pues en la dirección de sus denostadores, no llegará a convertirse en una proclama antiliberal, pues aboga constructivamente por su reforma, rescatando sus mejores virtudes para articular la vida política actual. Pero la defensa de Ortega del liberalismo no está basada en una sublimación metahistórica de sus instituciones normativas o políticas,

no busca para éstas una fundamentación natural, sino en una legitimación en la tensión modernizante y reflexiva de estas instituciones respecto a las tradiciones culturales particulares donde se inserten. El Estado liberal es un vínculo convivencial (entre diferentes razas, etnias, lenguas, clases,...) y esta forma de convivencia no es ni mucho menos espontánea (como la horda o tribu), sino resultado del esfuerzo crítico y creativo de ciertos seres humanos, "una obra de imaginación absoluta" (Ortega 1964: 137). El Estado moderno responde al insigne esfuerzo de organización de la vida humana en común, en tal sentido deberán ser juzgadas sus virtudes y sus defectos. Por eso no tiene empacho en defender la pertinencia de una reforma profunda del Estado liberal en tal coyuntura histórica, porque está dando muestras de incapacidad para organizar la pluralidad social del presente. El Estado liberal no es por tanto mejor por el hecho mismo de ser "moderno", o por autoproclamarse como tal, sino que es moderno por ser mejor, por su potencialidad civilizatoria y armonizadora respecto de otras formas de orden social. El Estado liberal es civilizatorio en tanto ha sido un dinamizador de la agrupación colectiva de personas, ha promovido la conquista, la colonia, la federación,... la superación siempre dinámica de los principios de una determinada unidad.

"Es el terminus ad quem, es el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado auténticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada –raza, idioma, frontera natural– no sirve de nada: El Estado se desagrega, se desintegra, se atomiza.(...) Sólo esta unidad de momentos en el Estado –la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser– permite comprender la esencia del Estado nacional".⁵³

Los elementos básicos del juicio de Ortega en *La rebelión de las masas* podemos encontrarlos anticipados ocho años antes en la *España invertebrada* (Ortega 1977), lo cual nos debería invitar a interpretar no al primero en función del segundo —como se viene haciendo—, esto es, que el problema español es para Ortega la emergencia de las masas, sino al segundo en función del primero, que el diagnóstico de desvertebración comunitaria es extendido a la sociedad occidental de su tiempo. La rebelión de las masas es un problema europeo, si bien éste no deja de manifestarse como múltiples problemas nacionales, que para ser resueltos requieren sumergirse en

⁵³ '¿Quién manda en el mundo?' (Ortega 1964: 143).

las particularidades histórico-culturales de cada país. El orden social que anhela Ortega estaría nacionalmente fundado, lo que no significa que se construya sobre la reivindicación particularista (de una casta, lengua o etnia sublimada); sino que en tanto proyecto de convivencia ha de considerar las relaciones históricas determinadas (potencias, discursos, tradiciones, fuerzas,...) para hacerlas compatibles. Y la expectativa de un futuro común para las personas de una sociedad plural y compleja requiere a su vez el esfuerzo (institucional y narrativo) de subsumir tales diferencias bajo una misma idea de nación. El proyecto nacional orteguiano requiere de algún principio unificador y éste ha de ser el que contenga el impulso para integrar la multiplicidad (real y concreta), no puede proceder de —lo que llama— un "voluntarismo" exterior; está contraindicada la usurpación de la posición central de la nación por algún agente o principio en desconsideración de lo demás, que no contenga esa visión de conjunto. En ningún caso la parte se puede erigir impunemente en el todo, ni el todo dejar de considerarse el objetivo principal de la existencia de las partes. No concibe pues Ortega la unificación nacional de otra manera que a partir del reconocimiento de la diferencia de grupos, castas, gremios, clases,... que habrá de ser socialmente armonizada. Y seguirá siendo ésta la posición de Ortega con respecto a la vertebración nacional española tras proclamarse la República; al defender una España organizada por la división autonomista del Estado, pero nunca la división de la nación, es decir, nunca la solución confederal —sostuvo en el debate constituyente sobre la ordenación territorial—.

"Yo imagino a España constituida en grandes unidades regionales, cada cual con su gobierno local y con su asamblea comarcana de sufragio universal.... La imagen de nuestro pueblo que el proyecto [constitucional] nos ofrece, es una división en dos Españas diferentes: una compuesta de dos o tres regiones ariscas; otra integrada por el resto, más dócil al Poder central... tan pronto como exista un par de regiones estatutarias, asistiremos en toda España a una pululación de demandas parejas, las cuales seguirán el tono de las ya concedidas, que es más o menos, querámoslo o no, nacionalista, enfermo de particularismo".⁵⁴

Pero esa totalidad orgánica —tal y como es concebida por Ortega—, al no ser una negación de las partes, no es tampoco inmóvil; por lo que ha de ser una prioridad en la armonización de la nación huir del estatismo y concebir ésta como una entidad

⁵⁴ 'Proyecto de Constitución', Discurso de las Cortes Constituyentes en 1931 (Ortega 1969 v. XI)

dinámica, viva, y que por tanto mantiene permanentemente abierto el reto de su organicidad. El organicismo de Ortega está plagado —y aquí especialmente— de metáforas biológicas y médicas (ciencias en auge en la época), se incide recurrentemente en la analogía entre el orden social y el vital, o la salud. El Estado saludable es ese organismo que mantiene integradas a sus partes en su relación dinámica, mientras que el enfermo es ese otro en que alguna parte se mueve o comporta como un todo aparte (Ortega 1977: 58). Trasladada esa lógica a la política nacional española —si es que alguna vez se fue de ella—, el autonomismo resultaría ser la estructura organizativa que favorece saludablemente la armonía de las partes en la unidad superior nacional, mientras que el federalismo tomaría confusamente a la parte como anterior al todo, desembocando en patógenas consecuencias desintegradoras. Al mismo tiempo, en la vida social como la natural, la anterioridad ontológica del todo no significa negación de la parte, el apriorismo de la identidad no impide la diferencia, sino más bien el contrario, será la dinamicidad y diferencialidad de las partes condición esencial de cualquier organismo biológico y nacional. Por eso, —decimos que para Ortega— la política está obligada a reinventar permanentemente las instituciones nacionalizantes (estructurantes), no porque ésta deba adaptarse a una realidad social ontológicamente anterior (como pueda ser para un marxista las relaciones materiales o para el liberalismo neoclásico el mercado), sino para imprimirle un centro (un orden) que la pluralidad de agentes y potencias temporales demanda. "La democracia no es el pueblo, es el Estado del pueblo y no el pueblo sin el Estado, y ese Estado es un edificio gigante y difícil, y para construirle ese imponente edificio, nos ha traído el pueblo aquí" —concluye su intervención en el debate territorial republicano (Ortega 1969 v. XI)—.

En su análisis genealógico de la nación española Ortega concluye que el gran artífice de la integración nacional había sido en su momento Castilla, pues el ser ella misma integrada la cualificaba frente a otros reinos para ejercer de agente estructurante en un orden mayor; pero lo que empieza siendo una ventaja terminará por volverse en su contra y su incapacidad para reinventarse, para pensar dinámica y pluralmente dicha unidad, irá deteriorando su liderazgo y asistiendo al envejecimiento de la estructura de la nación; "Castilla ha hecho España y Castilla la ha deshecho". La decadencia nacional

empezará a ponerse de manifiesto con la llegada de la modernidad, alcanzando especial dramatismo en la era reciente, pero las causas del problema español estaban ya latentes mucho tiempo atrás, hemos de remontarnos a los visigodos —defiende el filósofo—. España habría carecido históricamente de "feudalismo", de una clase dirigente cualificada, lo que ha venido lastrando secularmente la construcción nacional; así se pone en evidencia en episodios de su historia, desde la "triste" Reconquista de la península (en contraste con las gloriosas Cruzadas francesas), hasta las actuales muestras de indocilidad popular (ideológica, regional, sindical,...). El problema español se ha manifestado como un problema de pueblo, de ingobernabilidad o miseria moral de los gobernados, pero ha sido porque los regidores no han ejercido su rol de liderazgo en el organigrama social. Son las élites las que han de empujar al pueblo hacia la orden, darle un proyecto de vida, esto es, devolverles la moral. Esto es de lo que han carecido las políticas populistas, entre las que incluye no sólo a anarquismo y comunismo, sino también a la dictadura "promoriverista" y al régimen constitucional restaurador; todos estas iniciativas políticas acusan la carencia de "energía ética" nacionalizante, de una dirección unificadora que sólo puede imprimir el intelecto, al que ellas han dado la espalda. El cambio de régimen republicano —tal y como es concebido por Ortega en el momento de su irrupción— anticiparía ese impulso intelectual demandado por la realidad española, traería consigo la esperanza de orden y unidad nacional, todavía —para él como para Azaña— pendiente de ser implementada.

d) El organicismo como límite orteguiano.

Ortega transita en un pocos meses de promover una Agrupación al Servicio de la República a solicitar su radical rectificación. El liberalismo contemporáneo recurre frecuentemente a su autoridad, como a la otros desencantados del "experimento" republicano como Marañón o Pérez de Ayala, para reafirmarse en los peligros de un exceso de politización social, es decir, para reforzar la idea de que el avance de la libertad procede de dar continuidad y estabilidad a las instituciones de orden vigentes (como es el caso de la Edad de Plata) y no de la problematización histórica de las mismas (como haría la política republicana en su afán intervencionista). Ortega — desde esta óptica— habría empezado siendo en su juventud un promotor de este

autodespliegue de las libertades en la sociedad civil, para terminar por ser de mayor una víctima más de esa Tercera España incomprendida y malograda por la República, que habría preferido desviarse por otros derroteros distintos de una modernización civilizada. En lugar de cultivar la extensión paulatina de las libertades individuales, la República se habría dejado llevar —según sus detractores insisto— por programas colectivistas (laicistas, obreristas, nacionalistas,...), que pretenden promocionar mediante la inversión de privilegios a los colectivos subordinados. Ese sería el gran error de la ingeniería política republicana, querer cambiarlo todo y hacerlo de una vez —dice Juliá (2004)—, incluso lo innecesario como la bandera y el himno —dice Álvarez Junco⁵⁵—, en un afán intervencionista propio de la idea de modernización política decimonónica, de la era de las revoluciones y el arribismo. Sin embargo, esta lectura sobre la deriva política de los años '30 en España está quizá demasiado marcada por el desenlace trágico de la Guerra Civil y una determinada interpretación de la misma, como el resultado del ascenso de dos radicalismo encontrados; lo cierto es —cabe recordarlo— que el desencanto de Ortega y algunos otros liberales hacia la República es demasiado prematuro como para achacarlo al fracaso de un programa de reformas excesivo (sectario y apresurado), sino que es la dirección decidida de dicha transformación social, apuntada ya en sus inicios por dicho proyecto político republicano, lo que resultará de todo punto excesivo Ortega, que guarda una concepción profundamente organicista y burguesa del ser social. Por tanto no es que los acontecimientos políticos de los años '30 vayan a empujar a la decepción y al retraimiento autoritario al maestro liberal, no es —como venimos insistiendo— que las tristes experiencias de la política le hagan transitar del joven idealismo a una filosofía más apegada a la realidad histórica. Sucedería más bien —a nuestro juicio— que aquellos acontecimientos de cambio político apuntan a una intervención transformativa de la realidad social mucho más drástica de la que Ortega, como tantos otros de sus coetáneos, está dispuesto a aceptar; y el resultado no es la transformación de sus supuestos filosóficos, sino más bien la enfatización en el seno de sus supuestos organicistas de aquellos aspectos persistentes del ente social sobre

⁵⁵ "Cambios necesarios, en muchos casos, pero prescindibles en muchos otros, como los de la bandera, el himno o la fiesta nacional, producto del sectarismo y la falta de habilidad de los nuevo dirigentes, y que restaron capacidad integradora a un régimen convertido en partidista" J. Álvarez Junco, 'España y su laberinto identitario' (Colom 2013: 472).

los más dinámicos y transformables. Así se plasmaría en sus tristemente célebres 'Prólogo' y 'Epílogo' a *La rebelión de las masas*, redactados cuando ya ha avanzado la década de los '30; los reproches a la política de masas por falta de transversalidad social, se trasladan ahora a todo proyecto de modernización política, que deposite en la tarea gubernativa competencias (re)organizadoras, o sea una capacidad para generar orden, que ya sólo reconoce en la sociedad.

Recordemos que Ortega había criticado desde joven a los que incurrieran en el error, típico de la política decimonónica, de concebir los proyectos modernizantes al margen de la realidad social; error en el que caen desde el anarquismo hasta el viejo liberalismo oligárquico, pasando por el pensamiento romántico o por el insurreccionismo obrero. Pero en los años '30 el organicismo orteguiano adquiere otro cariz más conservador o reactivo hacia los proyectos subversivos del orden social, concede una anterioridad ontológica al orden y continuidad histórica de lo social, mientras relega la política a un papel subsidiario o formal. Así, a la sociedad europea histórica, compuesta por comunidades nacionales, le correspondería de suyo una homogeneidad sustantiva o "positiva" —dice—, que debe ser tomada como base para cualquier construcción política ulterior.

"Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquella. Esta sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo".⁵⁶

La política es percibida como un ejercicio humano, demasiado humano —podríamos decir "nietzscheanamente"—, y como tal no debe desconsiderar nunca las limitaciones inherentes a su origen lingüístico y temporal. Al introducir entidades normativas (una ley, una institución, un Estado,...) estaríamos asumiendo un alto riesgo, el de que ésta entidad artificial entre en conflicto con la realidad social. Cuando esto sucede, como en la coyuntura política actual de entreguerras, el resultado es una "mala homogeneidad", una sociedad sin orden ni jerarquía.

⁵⁶ 'Prólogo para franceses' (Ortega 1964: 14).

"La pura verdad es que desde hace años Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra sustancialmente más radical que todo su pasado. Y el origen que he atribuido a esta situación me parece confirmado por el hecho de que no solamente existe una guerra virtual entre los pueblos, sino que dentro de cada uno hay, declarada o preparándose una grave discordia".⁵⁷

Es preciso por tanto —para Ortega— que la política se ponga al servicio de la sociedad y no a la inversa, que asuma el papel de técnica socializante, es decir, limitándose a otorgarle un aspecto formal a las estructuras materiales de la comunidad histórica. "Porque el derecho, la realidad 'derecho' —no las ideas del filósofo, jurista o demagogo—, es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad, y no puede ser otra cosa" (Ibid: 13-14). La civilización habría ido avanzando no en virtud de la palabra política, de la filosofía humanista del XVIII, los revolucionarios del XIX o el vanguardismo del XX, sino por las relaciones de dependencia que se habrían ido tejiendo en el seno de las comunidades humanas. Dicho orden social no es producto de instituciones concertadas por individuos en ejercicio de su libre voluntad, sino a la inversa es el orden político el que resulta de la jerarquía social.

La revisión de la relación entre política y sociedad le sirve a Ortega para sustentar una contundente crítica hacia la política internacional de la época, francesa e inglesa. Pues estos países habrían concebido un escenario de paz internacional asentada en el equilibrio de Estados independientes (por el tratado de Versalles y la Sociedad de Naciones), cuando dicha independencia y equilibrio de paz no sería sino una mera ficción, en un mundo donde toda nación está compelida por múltiples relaciones e intercambio competitivo. "Entre sociedades independientes no puede haber verdadera paz. Lo que solemos llamar así no es otra cosa que un estado de guerra mínima o latente" (Ibid: 178). En este estado de guerra no habría orden, ni siquiera un orden frustrado, pues la verdadera paz u orden supone el establecimiento de unas relaciones jerárquicas, el reparto de poder en torno a un centro, que funcione como una fuerza ejecutiva y evite o ponga fin a la guerra. El "pacifismo" promulgado por las grandes potencias no se puede considerar simplemente ingenuo, sino una verdadera inmoralidad; "Porque es inmoral pretender que una cosa deseada se realice

⁵⁷ 'Epílogo para ingleses' (Ortega 1964: 182).

mágicamente, simplemente porque la deseamos. Sólo es moral el deseo al que acompaña la severa voluntad de aprontar los medios de su ejecución" (Ibid: 171).

La tarea del político pierde aquí el contenido reflexivo o intelectual —al menos tal y como había sido concebido con anterioridad—, pues queda reducida a una técnica de instrumentalización pública, a una herramienta de refuerzo de las jerarquías socialmente instituidas para la consecución de la paz, concebida ésta como bien en sí mismo, en tanto suspensión de las querellas políticas. El sentido orgánico, autorreferenciado, que el filósofo le da a la dinámica social, y que en los años '20 le sirve para rechazar el sectarismo político (de bolchevizados o autoritarios), en los '30 se erige en una barrera infranqueable contra el cambio de orden social desde la política, en la identificación de la paz u orden como un bien superior, contra toda tentativa de "politización" social. "El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo hombre por la política, es una y la misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas que aquí se describe" (Ibid: 26). Así pues, la complicidad del Ortega maduro sino con el autoritarismo, sí al menos con un refuerzo autoritario del viejo orden liberal, no proceden —como se ha dicho— de un recaída en el realismo histórico, de quien se considera maestro del universalismo liberal español, sino más bien al contrario la filosofía de la historia sería una constante en su pensamiento, que ahora queda anulada por la comprensión inmovilista y nada plural de las entidades histórico-sociales. La filosofía histórica y política "orteguiana" al quedar sometida a una metafísica de lo social, pierde el sentido de pluralidad y la exigencia de equilibrio respecto a las dinámicas sociales, para convertirse —en dirección contraria al liberalismo republicano— en un parapeto contra las tentativas políticas de discutir los términos históricos de la unidad (nacional).

El modelo de éste liberalismo "orteguiano", autoclausurado, vendrá a ser el viejo parlamentarismo inglés —dice en su epílogo—, pues éste habría sabido supeditar las reformas institucionales a los imperativos reales marcados por la sociedad. Su respeto hacia los factores de convergencia entre los agentes sociales se traduce ahora en un continuismo histórico y la elusión de rupturas traumáticas en la modernización o apertura política estatal. La monarquía británica sería la institución que mejor

simboliza este continuismo histórico anglosajón, para el que la nación es lo sustantivo, lo permanente, y el Estado su adjetivación histórica o eventual.

El ejemplo del exceso político lo encuentra por contra en la II República española, al proponerse ilegítimamente implementar su proyecto de nación, transformar la sociedad. Ortega introduce aquí un tópico sobre la historia política española —hoy repetido hasta la saciedad—, el de que el advenimiento de la democracia entre los españoles no es resultado de un proceso revolucionario, sino de la espontaneidad social o inercia liberalizante en el primer tercio de siglo; llega la República "porque el régimen anterior había perdido todos sus prestigios y su eficacia histórica", obstinándose en la pasividad ante el inminente cambio social en marcha. El problema —según Ortega— es que los nuevos poderes republicanos no habrían sabido comprender estos imperativos sociales y seguirían actuando con un sectarismo análogo al de sus predecesores, pretendiendo hacernos creer ficticiamente que el nuevo orden es una conquista de obreros e intelectuales y deslizando de esta falacia un programa de intervención política sobre la sociedad (laicista, obrerista, nacionalista,...). La rectificación a la que urge Ortega a la República es para que el cambio de régimen trate de llevar a efecto la integridad nacional pendiente y no trate de reinventarla mediante ingeniería social. El reformismo republicano debe asumir como techo la agrupación de fuerzas sociales presente, en ningún caso proponerse un cambio de escenario histórico⁵⁸.

"[La monarquía], los grandes capitales, el alto ejército, la vieja aristocracia, la iglesia, no se sentían nunca supeditados a la nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la nación quien en la hora decisiva tenía que concluir por supeditarse a sus intereses particulares... pues bien, señores, la República significa nada menos que la posibilidad de nacionalizar el Poder público, de fundirlo con la nación... La República nueva necesita un nuevo partido de dimensión enorme, que sea papaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista".⁵⁹

El desenlace trágico de la II República no vendrá sino a reafirmar al filósofo en sus predicciones y dar la razón a todos aquellos que ven en tal fracaso el resultado del abandono del horizonte de la unidad social y continuismo histórico. El discurso público

⁵⁸ 'Contraseña del día', El Crisol, Junio 1931 (Ortega 1969 v. XI).

⁵⁹ 'Rectificación de la República', conferencia de 1931 (Ortega 1969 v. XI).

ha de ser "científico", en el sentido de estar orientado a la totalidad, pero el carácter orgánico que Ortega le concede a dicha totalidad, termina por impedir que se problematicen los conflictos y determinaciones históricas de la misma, que —en su madurez— nos emplace a dar por buenas la identidad u orden nacional establecido, en cuando habría mostrado ser garantía de paz. La categorización parte-todo impiden observar al disidente desde otra percepción que la centralizada, ni otra reflexión intelectual que la restauradora de la unidad social hegemónica.

"Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado 'intelectual' es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban".⁶⁰

La obra de Azaña nos permitirá acercarnos a otra clase de sensibilidad liberal en la época, la republicana, que sí reserva para la política la posibilidad de transformar la sociedad. Para el republicanismo lo social no puede ser pensado orgánicamente sino políticamente; carecerá lo público por tanto de centro ontológico, pues es el escenario de una lucha de múltiples agentes, múltiples proyectos de orden, por establecer las reglas de la participación política y donde por tanto es legítimo aspirar a cambiar dicho "centro" (político) de lugar (necesariamente eventual). La república no puede ser pensada geoméricamente como hiciera Platón, construida en torno a un centro a priori al que cada particular debe su sentido, sino que entrañando cada una de esas "partes" una posibilidad de organización para el todo, el "centro" no puede ser pensado de otra manera que como lo hiciera Aristóteles, una *politeia* o lugar institucional de intercambio, de contrastación de la ley con las distintas sensibilidades sociales. La sociedad republicana rechaza ser concebida desde una autoridad central o rey, ya sea éste filósofo como lo imaginó Platón o minoría egregia como quería Ortega, pues "al suceder que hay muchos semejantes en virtud —dice Aristóteles— ya no será soportable tal gobierno, habría de buscarse algo común a ellos e instituir la república"⁶¹. La política republicana no aceptará pues ser concebida como ciencia técnica o *episteme* de lo social, pues está siempre exigida de revisión por quienes han sido excluidos de participar políticamente en ella. El compromiso republicano no es

⁶⁰ 'Prólogo para franceses' (Ortega 1964: 26).

⁶¹ 'La política' (1286 c-d).

con la unidad u orden nacional en sí mismo, sino con la ampliación de los márgenes de la soberanía, con la redefinición democratizante de las reglas de lo políticamente aceptable.

VI AZAÑA

VI.i. El liberalismo democrático de Manuel Azaña:

a) "Vida y tiempo".

Vida y tiempo de Manuel Azaña. 1880-1941 es el título que da Santos Juliá (2008) a la biografía de quien fuera primero uno de los más significados representantes de la generación del 14 y más tarde el gran icono de la política republicana. A pesar de ser tres años mayor que Ortega, Azaña no alcanzará celebridad hasta mucho más tarde que aquél, hecho del que se sirven sus detractores para atribuirle la gestación de un rencor hacia la sociedad de su tiempo, al haberle negado ésta el reconocimiento que sí otorgaba a otros congeneracionales; el deseo íntimo de venganza sería —según el tópico de la historiografía española más reaccionaria— el motivo último de su política "sectaria" —dicen aquellos—, llevada a cabo desde los cargos ocupados en la República (Girauta 2006 y Marco 1998). Santos Juliá en polémica con esta clase de argumentos —de largo recorrido insisto— nos describe por contra a un Azaña en perfecta sintonía con la sociedad en que vivió, con una España que ya había dejado de ser aquel reducto tradicionalista y beato y que daba la espalda al exterior, para convertirse en un país de inquietudes o preocupaciones mucho más abiertas y que ansiaba estrechar rápidamente la distancia que lo separa de Europa. Azaña debería ser considerado —desde esta otra óptica— la más fiel representación de la modernización social que experimenta la sociedad española en las primeras décadas del XX y que desembocará correlativamente en una modernización política o democratización en forma de república. Como tantas otras figuras de la joven intelectualidad liberal española de este tiempo Azaña reclamará antes que nada a la "vieja política" —como la bautizara Ortega— seguirle el paso a esa modernización social, pero que llegado el momento, ante el inmovilismo restauracionista, mostrará su apoyo a la causa republicana, en lo que se entiende como la culminación del camino de más un siglo andado por el liberalismo español. Azaña tendría además la virtud singular, frente a muchos otros de aquellos jóvenes liberales, de mantenerse en todo momento leal a la causa democrática; hemos visto la querencia autoritaria de Ortega en su madurez, pero aún más terrible es la deriva de tantos otros hacia posiciones antiliberales

(fascismo o bolchevismo). Lejos le quedan en todo momento estas tentaciones a Azaña —insiste Juliá para distinguirlo en la locura epocal—, pues se pone fielmente al servicio del orden constitucional republicano, hasta el punto de vincular su suerte a la de aquél. No habría en su biografía complacencia alguna hacia planteamientos revolucionarios o radicales, no encontraremos nunca a Azaña entre quienes estaban dispuestos a sacrificar las libertades conseguidas a cambio de una promesa, ya sea de un nirvana emancipatorio o la supuesta gloria de la nación.

El relato de la vida de Manuel Azaña sirve a Juliá para realizar la crónica del auge y derrumbamiento de la cultura liberal española en el primer tercio del siglo, para contarnos cómo en el periodo de unos pocos años se puede asistir a un insólito despegue de la conciencia y prosperidad españolas y a continuación dilapidar fulminantemente todo el camino de progreso avanzado. Azaña recibe, como es preceptivo en los nacidos en el seno de un hogar acomodado, una educación católica y tradicional, asociada a una idea de nación nostálgica e imperialista, cargada prejuicios confesionales; pero aquel vetusto e irrecuperable pasado no tenía ya demasiado que ver con la sociedad española del presente, la realidad moderna y urbana donde crece Azaña (prensa, tertulias, revistas, editoriales,...), le irán proporcionando otros horizontes intelectuales, así como más tarde, becado por la Junta para la Ampliación de Estudios, puede tomar contacto directo con la modernidad social y cultural europea de la época e identificarla como un destino deseable para España. En su novela *El jardín de los frailes* encontraríamos descrito este tránsito vital hacia la madurez y autonomía de conciencia, que experimentaría al mismo tiempo el autor y — metafóricamente— la sociedad en la que vive; la novela describe la ruptura de Azaña con aquella educación religiosa, representada aquí por los monjes agustinos de El Escorial, y su apertura intelectual hacia los referentes culturales propios de la ciencia y la cultura política europeas, hacia otra idea de nación para España basada en la realización de principios de libertad y justicia universales (Azaña 2007).

Los jóvenes de esta generación intelectual del 14 habrán tenido la fortuna de echar los dientes en una sociedad sumida en unas transformaciones cruciales respecto a los tiempos y generaciones precedentes. España viviría en el periodo de Restauración tardía —lo que se ha dado en catalogar retrospectivamente— su incorporación

legítima al mundo moderno; es decir, se habría empezado a dar ya por fin entre nosotros la esperada proliferación de libertades sociales, económicas o comerciales y de conciencia u opinión, así como importantes cambios en la estructura de clases de la sociedad, la extensión de las clases medias y sus hábitos de civilización cultural (costumbres urbanas, criterios de decisión científicos, preocupaciones universales,...). Estas transformaciones sociales habrán de ser vistas —según la historiografía liberal— como el motor de toda modernización política posterior, de la democratización por llegar; se entiende que esa praxis social de las libertades en el periodo restaurador favorecerá la adquisición por los ciudadanos de una conciencia de su autonomía, así como el intercambio de opiniones y contratos favorece la cultura negociadora y la consecución de un pacto político soberanista. El proceso de modernización política o ampliación de las libertades que se pone en marcha en la sociedad española en aquellas primeras décadas del XX, no puede ser considerado pues resultado de ninguna iniciativa particular o ensayo revolucionario, sino más bien de la puesta en funcionamiento de las inercias automodernizantes (propias) de una sociedad liberal, dinámica y abierta, en virtud de las cuales la nación española se pone en la senda de la civilización europea.

Azaña y sus congeneracionales participarán de una corriente de reformismo político, que se irá gestando —se insiste— en virtud de la modernización social previa y no como resultado de ningún programa regeneración nacional —como pretendían los "noventayochistas"—; la modernización de la sociedad se habrá de producir dentro del sistema político de Restauración, que garantiza constitucionalmente unos márgenes de libertad limitados, pero que permiten a su vez la expresión de disconformidad hacia las viejas instituciones y que personas como Azaña exijan la consecución de cambios legales a la altura de la modernización social en ciernes. Lo que los reformistas del 14 reclaman al sistema restaurador —dice Ridao— no es un retorno al destino "auténtico" o genuino de la nación, como pudieran hacer sus coetáneos del 98, sino sencillamente las reformas institucionales que terminen de una vez con la corrupción política, que son lo que en realidad estarían lastrando la práctica y el avance de las libertades para la ciudadanía (Juliá, Mainer y Ridao 2008). El problema español —para la nuevos intelectuales— empezaría a desvanecerse desde el mismo momento en que

el Estado deje de ponerse al servicio de algún proyecto mesiánico nacional, ya sea confesionalista, casticista o exaltado, y se ponga sencilla y estrictamente al servicio de la sociedad civil. La reforma de las instituciones políticas del 1876 en un sentido europeísta y democrático (igualdad ante la ley, la ampliación del sufragio, la educación universal, la unidad de mercado,...), habrían de ser suficientes para el progreso de las libertades entre los españoles, sin necesidad de promocionar un proceso revolucionario o proyecto de emancipación nacional total(-itario).

La modernización en curso en este periodo de la historia de España —tal y como nos lo cuenta la historiografía liberal— sería análoga al proceso de crecimiento y autodeterminación vital de una persona —de ahí que Juliá personifique en Azaña los cambios de la sociedad española—; dicho de otra manera, la inmersión de una sociedad en la cultura liberal se nos describe como equivalente al tránsito natural por el que el ser humano alcanza la autonomía y la universalización de la conciencia. Así, los españoles en esta Edad de Plata habrían conseguido hacerse mayores de edad abandonando la tutela de los curas y caciques, las preocupaciones por viejos mitos nacionales, propias de mentalidades infantiles e inmaduras; la sociedad española —al mismo tiempo que lo hace Azaña— se irá distanciando de esa educación católica y doctrinaria recibida, para abrirse a la cultura europea y a la preocupación por lo humano en sentido universal. Dicha analogía la encontraríamos reforzada —según Ridao— en los textos del propio Azaña, quien hace culminar, no caprichosamente, la narración de *El jardín de los frailes* en el desastre del 98; es decir, hace coincidir el relato su decepción personal hacia la doctrina transmitida con el desengaño social español hacia la idea de nación imperial y beata. A una sociedad encerrada en sí misma, imbuida del prejuicio religioso y sumida en la minoría de edad intelectual, no le cabría otro desenlace que darse de bruces con la realidad presente, ver como se desmoronan sus mitos y plegarse finalmente a la razón universal de los nuevos tiempos. El cambio de centuria abriría una nueva era para la sociedad española, donde se va imponiendo socialmente la libertad de conciencia y trasladando sucesivamente al ámbito político esa voluntad de autonomía y de reforma democrática; éste sería el itinerario vital del propio Azaña, que abandona primero la tutela religiosa y se distancia respecto a inquietudes románticas, y en el que irá ganando peso paulatinamente su

implicación política en la realidad del momento (los intereses literarios e introspectivos de juventud, que vemos en los diarios, van dejando paso al Azaña del Ateneo, de la militancia reformista y la participación republicana más tarde), —como él mismo manifiesta respecto de aquella España— se les impone "bajar del otero y mezclarse en la romería"⁶².

b) Del reformismo al republicanismo.

La proclamación de la II República llegará sin grandes algaradas revolucionarias, apenas unas elecciones municipales en las que salen derrotados los partidos monárquicos (principalmente en las grandes urbes) son suficiente para que la monarquía se venga abajo como un castillo de naipes. La desproporción de estos acontecimientos ha venido sirviendo a los detractores de la República para considerar su proclamación un suceso no deseado y hasta contranatural a la realidad social española; el que un régimen de más de medio siglo sea derrocado por un pequeño empujón electoral hace pensar en una sobredimensión de los acontecimientos y que la República nunca ha sido suficientemente reclamada por los españoles, más allá de por un puñado de intelectuales. Sin embargo, la historiografía liberal se ha afanado en contrarrestar estos argumentos, mostrando que la llegada del nuevo tiempo político no es —dice Juliá— como la de la primavera a la que cantaba Machado, que "ha venido y nadie sabe cómo ha sido"; muy al contrario, la proclamación republicana es consecución de aquellas inercias modernizantes gestadas desde hace décadas en la sociedad española y a la sombra de la política oficial. El régimen monárquico por su parte habría preferido omitir —podríamos decir hoy que para su desgracia— esas llamadas al reformismo procedentes del mundo civil; de manera que cuando los viejos poderes (aristocracia, latifundistas, Iglesia, ejército,...) deciden como última opción enrocarse en el Directorio, no estarán sino confirmando la inminencia de una derrota anunciada. Con la entrega del gobierno a los militares el Rey termina de hacer evidentes los síntomas de la fragilidad del aparato oligárquico, estará reconociendo públicamente que los cimientos institucionales están apolillados y casi invitando a la

⁶² Palabras extraídas del mitin de la Plaza de toros de Madrid el 28 de Septiembre 1930 (Azaña 2007).

sociedad española a retirarle su apoyo y dejarlos caer⁶³. La principal diferencia de la II República con la anterior experiencia democrática, el 'Sexenio' en el XIX, es precisamente que ésta sí estará precedida de un, si no largo al menos, intenso proceso de maduración en la cultura liberal española, la sociedad ya ha dispone de ciertos ámbitos propios para el ejercicio de la libertad (empresarial, moral, editorial,...); no se trataría por tanto de una emancipación políticamente impostada, sino que habrá de ser la experiencia con las libertades civiles la que empuje a ampliarlas a la esfera política.

Contada así nuestra historia política —como lo hace el relato liberal— la fuente de legitimidad del nuevo régimen no debe buscarse en ningún sujeto político o colectivo popular, un demos autoproclamado soberano, como sucediera en otros proceso liberal revolucionarios (en la revolución francesa con el 'Tercer estado' erigido en depositario de la soberanía nacional), sino que desde esta lectura, la democracia recién proclamada será legítima en tanto resulte políticamente neutral respecto a todo agente político, es decir, en tanto consigue plasmar aquellas tendencias liberalizadoras y universalizantes puestas en marcha en la sociedad durante los años precedentes. Las libertades políticas son aquí percibidas como un desenlace natural, un precipitado histórico derivable del ejercicio de las libertades civiles en un contexto de orden. Este viene siendo —a nuestro juicio— uno de los principales supuestos de la narrativa histórica liberal, del cual se desprende a su vez un importante corolario político —repetido hasta la saciedad entre nosotros—, a saber: las reformas políticas deben ir al ritmo marcado por el desarrollo de las libertades socialmente adquiridas, o con otras palabras, la autonomía política si bien no debe retrasarse tampoco querer ir más deprisa que lo que le requiera la libertad civil. Esta gran lección histórica del liberalismo —insistimos— quiere basarse en la experiencia modélica del modernismo político anglosajón, que sitúa el origen de su democracia en una respuesta institucional (parlamentaria) proporcionada a las demandas graduales de libertad procedentes de sus ciudadanos. Esta seguirá siendo hoy una verdad histórica incontrovertible para el

⁶³ "La proclamación de la república fue en Madrid el resultado de la rápida y creciente ocupación de las calles y las plazas por aquellas nuevas clases, obrera y profesional, que la monarquía no había incorporado al sistema político constitucional y que, con la dictadura, había acabado por alienar". Santos Juliá, *Madrid. Historia de una capital*. pg. 385 (ÁLVAREZ JUNCO y CABRERA 2011: 45).

liberalismo hegemónico —de Giddens a Nozick y de Friedman a Habermas—, la de que el progreso político debe ir a rebufo de las que son demandas de libertad objetivas para los individuos y no dejarse llevar por las ansias vanguardistas de ningún colectivismo mesiánico. Ello viene a significar que determinadas libertades civiles, propiedad y expresión, tomadas por naturales, habrán de constituir la piedra angular de toda conquista emancipatoria ulterior; y el requisito de que toda ésta a su vez habrá de ser también percibida y reclamada en su momento como una libertad inherente o "natural" al ciudadano, pues nada hay más irracional —para la filosofía de la historia liberal— que la concepción de demandas políticas artificiosas o corporativistas, que son el germen del sectarismo y la disgregación social.

La política liberal española habría dado muestras históricamente de su dificultad para hacer coincidir el tiempo político con el de la razón social, con la libertad social en su autodespliegue; así se pone en evidencia en el siglo XIX, cuando en una sociedad básicamente rural y latifundista, tutelada por curas y caciques y con unas estructuras estatales todavía muy precarias, se pretende llevar a cabo la revolución nacional definitiva y completa, levantamientos de inspiración jacobina que aspiran a la liberación total y rematan con estrépito. No será hasta la llegada del siglo XX, bajo las condiciones de orden y paz política establecidas por la Restauración, que se van conquistando en efecto unas ciertas cotas de progreso: un mínimo desarrollo de la industria, la expansión de las clases burguesas, una cultura científica y moderna,... con las que comienzan los españoles de este tiempo a tomar socialmente conciencia de su autonomía y no dar ya más por buenas ni aquellas tutelas eclesiásticas ni la sumisión a poderes tradicionales. Ahora sí por fin, es la sociedad la que reclama reformas aperturistas y democratizantes, ya no responden tan sólo al capricho de una facción o colectivo arribista; si las reformas políticas no llegan a producirse será tan sólo por la obstinación del monarca y su corte oligárquica, que impiden el tránsito natural del liberalismo desde una monarquía constitucional a un régimen parlamentario, de la soberanía compartida a la secular; o que de forma continuada y sin abruptos saltos históricos las viejas instituciones políticas se vayan adaptando a lo requerido por la realidad cultural y mercantil del momento. Si el curso lógico de los acontecimientos es que el progreso político vaya a la zaga del progreso social, hemos de reconocer que la

Restauración es tan responsable de la modernización social española como de la frustración de la salida del liberalismo hacia la democracia. Y por lo mismo, los principales culpables de la caída de la monarquía habrán de ser los propios "monárquicos", que en lugar de guiarse por esas inercias reformistas prefieren encaramarse a vetustas instituciones tradicionales, agarrarse a unas cuantas señas de identidad nacional sobre las que sustentan sus privilegios. Azaña y muchos otros liberales se verían por tanto empujados por los mismos restauracionistas a abandonar el reformismo, al encontrar cerrada la puerta a un tránsito continuista hacia la democratización. Es —se nos recuerda— el propio Alfonso XIII el que rompe con el orden constitucional en 1923, obligando al giro republicano a los intelectuales del liberalismo español; desde el momento en que la monarquía se pliega al despotismo, tan sólo deja una salida hacia la democracia, el cambio de régimen. De este modo lo vieron, no sólo Azaña, sino también Ortega, Marañón, Pérez de Ayala,... al ponerse al servicio de la República.

Ahora bien, el desenlace igualmente trágico de esta segunda experiencia democrática española, con el estallido de la Guerra Civil, invita —a nuestros historiadores— a completar el relato político español con alguna explicación adicional, que pueda mantener esa lógica de los tiempos del progreso (el político tras el social) y no reincida en ningún caso en viejos fatalismos históricos —como habrían hecho Pedro Laín, Américo Castro o Sánchez Albornoz en sus relatos de postguerra—. Hemos de empezar por lo tanto considerando el conflicto civil español no como un hecho aislado, autorreferenciado por razones particularistas, sino en el seno de una "guerra civil europea"⁶⁴ —como bautiza Nolte a este periodo de medio siglo—, en la que se ponen en cuestión la autoridad de las instituciones liberales vigentes, que a su vez en España —se nos recuerda— son de adquisición reciente. Las razones de que en España vaya a precipitarse el conflicto años antes de que lo haga en el resto de Europa (II Guerra Mundial) no son que la sociedad española no estuviese preparada para la democracia,

⁶⁴ "El paso de la nación liberal al nacionalismo absoluto llegará a su conclusión en la Gran Guerra y los nuevos equilibrios político-territoriales determinados por esta. La experiencia bélica extremó la tendencia presente en todo nacionalismo a imponer un rígido conformismo para integrar al individuo en la colectividad y afianzó la mentalidad maniquea, afirmada en la neta inequívoca distinción entre amigos y enemigos, propia de los tiempos de guerra, favoreciendo la creación y exasperación de 'estereotipos deshumanizadores'". González Cuevas, 'El nacionalismo autoritario (1898-1936)' (Morales Moya 2013: 626).

ni porque no exista un verdadero liberalismo español, sino en todo caso porque esta cultura liberal y democrática es todavía demasiado inmadura y a poco que se agite dará muestras de su fragilidad. Carecerían de sentido —se insiste— esas concepciones de España como la excepción en la historia política occidental, no hay nada de anormal en la cultura política española respecto a sus homólogas europeas, más allá de considerar que esa conciencia liberal y universalista apenas tiene una generación de españoles que la conozcan cuando estalla la Guerra Civil. Buena parte de la sociedad española —representada egregiamente por los intelectuales del 14— había roto sinceramente con los prejuicios y la intransigencia política tradicional, pero todavía careceremos de una experiencia suficientemente amplia de los costes asociados a la libertad, lo que explica que nos permitimos destruir en pocos meses —apenas semanas para Ortega— un progreso que nos había costado siglos alcanzar. El "guerracivilismo" en esta segunda democracia española lo que pondría en evidencia es la ausencia de ese sentido histórico liberal entre nosotros, que si bien está presente en algún país europeo (principalmente anglosajón), ni mucho menos es en todos. Aunque la republicanismo nazca de la modernización social y cultural conquistada en la Edad de Plata, en seguida se verá tentado desde dentro y desde fuera por el resurgir de la ingeniería política, proyectos modernizantes que escogen el camino corto de la historia, nos apresuran a transformarlo todo y a hacerlo de una vez para siempre. La consideración de los tiempos de la modernismo liberal obliga por contra a ajustar toda reforma institucional al paso de la evolución de las libertades sociales; y esto es lo que no respetan los proyectos revolucionarios, que pretenden acabar con el orden instituido, pero tampoco en muchos momentos los propios republicanos, cuyas reformas no responden a la demanda ciudadana, lo que explica por qué son objeto de tal conflictividad. El republicanismo español estaría recayendo una vez más en la tentación decimonónica de refundar la historia y reorganizar la sociedad, esto es, en aquel uso ilegítimo de la política para construir una realidad que sólo existe en la mente de unos pocos. La facilidad con la que vieron caer al antiguo régimen sus opositores —conjetura Juliá—, les debió de hacer pensar que la democracia no era más que un instrumento, un medio, para la plasmación de sus deseos y ensoñaciones sobre el orden de lo social. El canto de sirena del radicalismo ideológico europeo

encontrará pues a muchos españoles, demasiados, con los oídos bien prestos a dejarse seducir por promesas de redención total para la nación, el pueblo.

El gran valor para nosotros de revisar la vida y obra de Azaña es que nos proporcionaría un testimonio de primera mano de este súbito ascenso y caída de esta razón liberal en España; singularmente sus últimos textos —hoy objeto de especial vindicación— gozarían de privilegiada perspectiva histórica para analizar cómo la democracia española desemboca en tan fatal desenlace. Su obra póstuma *Las causas de la guerra* se propone explícitamente esta misión, desentrañar los factores que desde dentro y fuera del país terminan por provocar el conflicto, concediéndole — como decimos— en último término mayor peso a las segundos, las causas externas, relativas a la precipitación del radicalismo político europeo. El devenir de la República hubiera podido ser otro —cree Azaña— si no se hubiera convertido el conflicto español en el escenario anticipado, la "primera batalla", de la II Guerra Mundial (Azaña 1986). Cabe lamentar que no haya sido percibido de este modo por otras democracias europeas y ni siquiera el apoyo del fascismo alemán e italiano a los insurgentes sea suficiente para que aquellas se aperciben de que lo amenazado es el futuro de la libertad en Europa. La política de apaciguamiento, promulgada principalmente Gran Bretaña, incurriría por tanto en el gran error de considerar el conflicto español en términos estrictamente nacionales y no como se desvelará posteriormente, un intento de borrar de la historia el avance de la modernización liberal, al que la sociedad española acaba de sumarse. La democracia republicana sucumbiría por tanto por la irrupción poderosísima de aquellas políticas radicales en suelo español, la delirante concepción ideológica de la sociedad como un espacio para explicar la voluntad política propia, la historia como el lienzo en blanco al que se enfrenta el creador. Lo que caracterizaría a ese tiempo político republicano —según la historiografía liberal de hoy— es esa presunción ultraideologizada y "totalitaria" de los actores, que les lleva a no considerar la alteridad política, a no sentirse compelidos a la negociación con el adversario. Las ideologías en la política de entreguerras adquieren el mismo recorrido que el discurso teológico, reivindican para su causa la totalidad del sentido humano y atribuyen al partido la tarea del Hacedor providencial. Ese mesianismo convierte a las ideologías en el más potente destructor de lazos sociales, al concebir la realidad

corporativamente, sin reconocerle al discrepante la más mínima pizca de razón en su discurso, nos estarán instando a considerarlo un obstáculo, en el mejor de los casos, alguien a quien hay que excluir del juego político, o llegado al último término auspiciar su eliminación.

El que ha pasado a la historia como movimiento antiliberal por excelencia de esta Europa de entreguerras es el fascismo, que a pesar de ser para nosotros una ideología importada, protagoniza un importante proceso de inmersión entre las clases conservadoras. A pesar de que Falange empieza siendo un partido con un respaldo social minoritario, conseguirá atraer a sus argumentos, "fascistizar", al espectro parlamentario de la derecha casi por completo. La CEDA, coalición de partidos conservadores en la segunda mitad de la República, recoge en cierta medida ese ideario fascista y antepone, por ejemplo, la unidad de la nación en torno a unos valores tradicionales, a la pluralidad política y de opinión, asociada a las instituciones parlamentarias o liberales. Como se desprende de su política de gobierno desde 1934 la derecha española actuaría en dirección contraria a los preceptos constitucionales republicanos y participa en las intrigas para su derogación. El agnosticismo de los liberales, al igual que el materialismo marxista, es percibido como un ataque a la unidad espiritual (católica) de la nación. Ungido por la Gracia divina los conservadores españoles se ven a sí mismos como los guardianes de dicha identidad nacional, a la que es preciso rescatar de las garras del ateísmo.

Esta lógica de exclusión sería también sin duda la imperante en el sindicalismo obrero, y no sólo de signo anarquista sino también para los socialistas, quienes harían valer con el transcurso de la década (de la mano de Largo Caballero y Julián Besteiro) esa querencia hacia una "bolchevización", que les sería inherente. En este sentido, no estarán siguiendo sino escrupulosamente con la doctrina marxista, que dividía la sociedad en dos grupos, burguesía y proletariado, de modo que en política no cabe otra decisión que tomar partido por uno u otro grupo-orden. La responsabilidad histórica de sindicato y partido obrero es la adquisición del poder para la realización de una vez y para siempre la justicia social, inconcebible desde el Estado Nación burgués. Este imperativo histórico absoluto libera a la clase obrera de toda obligación de negociar o reconocer a otras clases o grupos como intermediarios para la

emancipación, e insta a su vez a los partidos obreros a organizarse en milicias (ejército popular) para intervenir en el advenimiento de la revolución. Mientras tal momento no llegue su relación con la legalidad burguesa debe ser la de tratar de extraer todas las reformas ventajosas posibles, mas tomando siempre al Estado liberal como un medio para aliviar la opresión proletaria, sin caer en el engaño de quienes ven en él una esperanza para la emancipación popular.

Pero de este pecado del sectarismo no estarían tampoco a salvo los partidos republicanos —a juicio de muchos historiadores liberales—; en primer lugar, por ir en alianza o ceder en demasiadas ocasiones al chantaje de los marxistizados, pero en último término por su propia concepción frentista de la democracia y la nación. Desde el pacto de San Sebastián, que da lugar a la coalición republicana, y la posterior redacción constitucional, los republicanos habían auspiciado un frentismo soberanista que dejaría fuera de las derechas. El sectarismo republicano estaría —para Fusi o Varela Ortega— plasmado en el propio texto de 1931, que emplazaba al Estado a una intervención política profunda sobre la sociedad española, que revertiera el orden de cosas vigente en nombre de un modelo de "democratización" no reclamado por la ciudadanía, sin consenso. La asunción estatal de la educación, la expulsión de los jesuitas, la laicización forzada de una sociedad católica, la intervención sobre la propiedad agraria, la reglamentación laboral de signo obrerista, la incentivación de los proyectos estatutarios que alientan nacionalismos,... se presenta retrospectivamente como un programa político, cuanto menos, demasiado pretencioso —dice Juliá (2004)—; y que incluso el ansia de renovación nacional induciría intervenciones simbólicos absolutamente prescindibles, como los de la bandera o el himno —dice Álvarez Junco⁶⁵—. Esta política intervencionista concebida a la contra de la realidad social española va a impedir que la República pueda ser contemplada por sus ciudadanos como un proyecto verdaderamente común e integrador. Al mismo tiempo producirá la percepción creciente, principalmente entre las clases medias, de que el

⁶⁵ "Resurgió el clásico problema de las élites modernizadoras españolas, obligadas a imponer cambios que atentaban contra sentimientos y tradiciones seculares, y en particular el catolicismo. Cambios necesario, en muchos casos, pero prescindibles en otros, como los de la bandera, el himno o la fiesta nacional, producto del sectarismo y la falta de habilidad de los nuevos dirigentes, y que restaron capacidad integradora a un régimen convertido en partidista." Álvarez Junco, 'España y su laberinto identitario' (Colom 2005: 472).

Estado no están en las tareas que se le reclaman —en las que serían sus responsabilidades según el liberalismo—: inestabilidad gubernativa, violencia política, fragilidad legal, inminencia revolucionaria, deslealtad agentes sociales, incertidumbre económica,...; esto es lo que haría que los españoles acaben por abandonar la República a su suerte e incluso en muchos casos puedan llegar —equivocadamente— a ver como solución alguno de los programas revolucionarios anteriores (fascista o comunista). Si decíamos que la monarquía es culpable de su derrumbe por inmovilismo, la República no lo sería menos por su exceso de ambición; "la política lo absorbe todo" —lamenta Juliá—.

c) El neohistoricismo como germen de la guerra.

Podríamos pensar por tanto que Azaña no se aleja mucho del análisis de Ortega, cuando ambos extrapolan la creciente conflictividad social española a la ola de radicalismo político invasiva en toda Europa; sin embargo, tal diagnóstico no conduce a Azaña, como hemos visto en Ortega, a poner en duda el curso modernizante de la historia europea, sino que mantendría en todo momento su confianza en el progreso del liberalismo, cuya exposición a turbulencias epocales no le hacen perder el puesto de adalid de la civilización. El debilitamiento entre nosotros de los valores liberales y la entrega de buena parte de la ciudadanía a las políticas de exclusión durante los '30 no sería explicables para Azaña como defectos inherentes a la condición hispana —como defienden los fatalistas—, pero tampoco resultado de una incierta deriva histórica de la civilización europea —como conjeturó Ortega con el "hombre masa"—, más bien habrían de considerarse causas mucho más inmediatas y concretas —las promulgadas por una historiografía positivista—; nos estamos refiriendo a la posición adoptada por determinados agentes políticos con relevancia del momento, entre los cuales señala en primer lugar a los gobernantes europeos que por acción u omisión contribuyen al conflicto (Hitler, Mussolini, Churchill,...) y desde luego también a los partidos y fuerzas sociales del interior, que actúan con deslealtad hacia la legalidad republicana (Franco, Caballero, "cenetistas", Companys,...). El levantamiento militar hubiera tenido que producir a juicio de Azaña la unión de todos los españoles en defensa de la Constitución, sin embargo para su desazón lo que sirve es como excusa para que muchos rétores o demagogos políticos pongan en entredicho el camino de progreso ya

andado y recuperen viejas pretensiones de reinventar o purificar la nación. La guerra será por tanto al mismo tiempo causada (por) y una ocasión (para) la infame retórica las dos Españas, para describir al adversario político como un invasor extranjero (ya sea Ruso o Italiano y Alemán), mientras se atribuye a los del bando propio la encarnación de esa identidad nacional amenazada o del pueblo víctima de invasión extranjera. Para los sublevados la guerra es una "cruzada" contra la anti-España, de herejes y traidores⁶⁶; para los bolchevizados es la anticipación revolucionaria, un primer paso para la emancipación popular de los usurpadores que someten al pueblo⁶⁷. Tan sólo algunos escogidos mantienen la lucidez, la mayor parte de ellos para adoptar una posición neutral o de distanciamiento entre las dos Españas —como hemos visto con Ortega o Marañón—; a otros incluso la alineación en uno de los bandos no les impide —como a Indalecio Prieto— ver en el conflicto un vil fratricidio y hacen una llamada a recuperar para el enemigo una consideración de hermano, de legatario del mismo suelo, los mismos ríos, la misma patria —dice Azaña⁶⁸—. Pero son sólo algunos los que consiguen conservar esa mirada limpia y pensar la nación de manera no excluyente, entendiéndola como ese patrimonio moral civilizatorio que ha permitido a la sociedad construir un progreso unitario y cohesionado en las últimas décadas.

Más allá del fatalismo histórico de las "dos Españas", que nos presentan la guerra como una consecuencia inevitable —hasta necesaria— por la escisión entre la verdadera nación y sus traidores y que nos obliga a tomar partido por unos españoles contra otros, la tradición liberal contemporánea ha preferido reconocerse en esa otra

⁶⁶ "Será en Acción Española donde se hable, desde el primer número de la revista dirigida por Ramiro de Maeztu, de antipatria para calificar todo lo que no es la verdadera España, y donde las dos Españas acabarán por transformarse en España y anti-España, origen de la revolución en sus variadas formas, 'larvada, gusanil y mariposeante', según José María de Areilza (...) el presidente del gobierno de la República se presenta al servicio de intereses extranjeros, prisionero de marxistas y de antros oscuros de la masonería; al servicio de los que buscan la destrucción de la patria, procediendo previamente a la trituration del ejército y a la aniquilación de la religión". Santos Juliá en 'La nación contra el pueblo: dos Españas y...¿la tercera?' (Morales Moya 2013: 736).

⁶⁷ "'Pueblo de Madrid', exclama la dirigente del Partido Comunista, Dolores Ibárruri, en una 'vibrante alocución' pronunciada ante los micrófonos el día siguiente al golpe militar: 'sois los dignos descendientes de los heroicos luchadores del Dos de Mayo'" Santos Juliá, *ibíd.* (Morales Moya 2013: 741).

⁶⁸ "Cuando estén colmadas de muertos las cuencas de España, muchos creerán haber engendrado una nueva patria; o lo dirán, para que la sangre de sus manos parezca la sangre de un parto. Se llaman padres de la patria, o sus comadrones, y no son más que matarifes". Azaña en 'Diarios, 26 julio 1937' (Morales Moya 2013: 671).

tercera España, víctima de la radicalización política que arrastra a las sociedades europeas de entreguerras y que conduce a la sociedad española a desviarse del curso de progreso al que recién se había incorporado. La historia política española en los dos últimos siglos habría consistido en ir a rebufo del sendero marcado por sus homólogas europeas, mas cuando apenas empieza a engancharse al vagón de la civilización liberal, ve truncadas sus expectativas por las deriva arcaizante de ciertos actores políticos, por nuevos empeños de diseñar la sociedad y destinarle un sentido a la historia, en lugar de atenerse al curso y al ritmo que una y otra nos vienen marcando, de considerar políticamente sólo aquellas demandas de libertad atendidas a las instituciones vigentes. El gran drama para la España del siglo XX es que, mientras Europa consigue escapar con vida de la crisis del liberalismo, gracias a la victoria aliada y su recuperación de la iniciativa histórica tras la II Guerra Mundial, nuestro país sin embargo y para su desgracia tardará mucho más tiempo en encontrar la salida del túnel y la modernización política se retrasa para nosotros hasta casi finales del siglo.

"Si no hubiera habido guerra civil, España habría consolidado en los años 40 una democracia, habría confirmado el fin de su retraimiento, se habría incorporado a Europa, habría asistido desde el principio a la formación del Mercado Común y luego a la CEE, se habría evitado la alianza bilateral con EEUU, se habría liberado de la tutela católico-militar, y sobre todo, habría podido mirar atrás sin renegar de su historia".⁶⁹

La consumación democrática habrá de suponer para España recuperar esa cultura liberal quebrada en los años '30 y la subsanación del déficit civilizatorio secular. Esa conquista se la deberemos de nuevo —como veremos— a la irrupción de otra joven generación de españoles, que al igual que hicieron los liberales del 14, consiga romper con los malos usos políticos de sus predecesores y renuncien a proclamarse propietarios de un destino nacional verdadero. La salida del delirante circunloquio historicista consistirá una vez más para los españoles en situar su horizonte político en el espejo de Europa, que tras derrotar al fascismo refuerza en la segunda mitad de siglo la confianza liberal; y que con la creación del Estado social incorporará las demandas de justicia, que nos lleven a desconsiderar la alternativa comunista. En esta recuperación española de la cultura liberal jugará ahora más todavía un papel decisivo la sociedad civil, por encima de la política; la expansión de la actividad mercantil es de

⁶⁹ 'España sin guerra civil' (Juliá 2010 b).

nuevo la espita para la ampliación de otras libertades y las reformas políticas sólo podrán realizarse con éxito y seguridad, cuando en los años '70 la modernización social ya había sido completada.

Resulta en este punto igualmente decisiva la recepción por el pensamiento social de la segunda mitad del siglo XX de los métodos de la ciencia y el sentido universalista del discurso; la incorporación de métodos científicos trae consigo una exigencia de atenerse a los hechos, lo positivo y nos disuade de caer en problematizaciones historicistas, de aquella clase de aquella clase de discursos demagógicos en los que se mezcla historia y política, se reviste a una tradición de inocencia y atribuye a la contraria una condición maligna. La historiografía liberal se percibe a sí misma como heredera de esta cientifización del pensamiento social español, el método marca los límites de la narración con sentido y nos permite discriminar entre un análisis riguroso y distanciado del pasado, de otros ejercicios de la retórica partidista y sectaria, dirigidos a la heroización de unos españoles y la criminalización de otros. "La historia, a diferencia de la memoria, está obligada a dar cuenta de todo" —dice Juliá (2011: 140)—.

Azaña representa —para Juliá— un icono de ese rigor intelectual y sentido humanista en el liberalismo español de primera mitad de siglo, pues no se desvía en ningún momento de su compromiso con las instituciones democráticas, ni cae en la tentación de las problematizaciones historicistas, como le sucede a tantos otros. La simultaneidad de su propio tránsito de madurez biográfico con el de la sociedad española hacia la modernidad europea, le situaba en primera línea de sensibilidad hacia las demandas democratizantes de sus coetáneos, para más tarde vivir también como un drama personal el estrangulamiento colectivo de esa cultura liberal y democrática española. En su obra *Velada en Benicarló* queda plasmada para la posteridad la ruptura política de los lazos de entendimiento entre españoles, representados por los personajes del diálogo. La recurrencia a este género literario, el diálogo, propiamente ilustrado, respondería precisamente —dice José María Ridao— a la intención deliberada del autor por dotar de rigor metodológico a su análisis, de tomar la distancia precisa con la tragedia de la época, que otros géneros narrativos, como la invectiva historicista, no proporcionarían (Juliá, Mainer y Ridao 2008).

Sin negar ni llegar a afirmar como cierta la presunción de tales intenciones científicas en el autor, sí nos atrevemos a ofrecer a continuación una interpretación alternativa — a ésta paradigmática— sobre la idea de política en Azaña; pues una revisión de sus discursos y su protagonismo en la vida republicana nos invitan a recelar de la atribución a la vida social, en su estado "natural", de tales veleidades —como presume el liberalismo contemporáneo—, y mucho menos, que acepte la subyugación de lo político a lo social —como hace éste—. Sólo desde tesis muy lejanas a las de Azaña, como la (neo)liberal contraposición entre política y sociedad, y la supeditación de la primera a la segunda, se puede llegar a atribuir —como hacen Juliá y muchos otros— al proyecto republicano las mismas pretensiones totalizantes que a otros programas políticos diametralmente opuestos.

"Restauración, República y dictadura fueron rupturas con lo inmediatamente anterior, quiebras de la continuidad, propósito de comenzar de nuevo, de fundar la historia, aunque alegando de modo invariable que con esa quiebra se continuaba la verdadera, la auténtica historia de España, desviada de su rumbo por alguna maléfica influencia extranjera, la dinastía católica o el virus de liberalismo".⁷⁰

VI.ii El político republicano:

a) Lo social como político.

La historiografía liberal contemporánea nos ha presentado a Azaña como un icono de la modernización experimentada por la sociedad española en las primeras décadas del XX. Si el joven Ortega profetizaba entre los españoles la senda europeísta como solución a nuestro déficit cultural, Azaña marcaba el camino de la modernización política, encarnando en primera persona el progreso (ya sea reformista o llegado el caso rupturista) hacia la democracia. Por eso Santos Juliá se permitía establecer el paralelismo entre el tránsito biográfico de nuestro protagonista y la vida social española en estas primeras décadas del XX (2008); pues de este modo conseguía homologar un determinado itinerario histórico social, el recorrido por la cultura española en esta Edad de Plata, con el proceso (pretendidamente) "natural" de

⁷⁰ 'Anomalía, dolor y fracaso de España' (Juliá 2010 b: 48).

maduración y autoconocimiento de una persona. Cabe advertir que esta analogía entre las edades del hombre (individuo) y las de la sociedad no es ni muchos menos novedosa, podemos encontrarla ya en Kant (2004), pues ha sido uno de los tópicos recurrentes de la filosofía ilustrada y no ha dejado de serlo para el modernismo liberal reciente; Habermas (1991) desarrollará con especial detalle esta teoría basándose en los más avanzados estudios sobre epistemología de Piaget y Kohlberg. Aunque los epistemólogos se limitaban a mostrar que la maduración biológica e intelectual del individuo se corresponde con una evolución de su conciencia moral en sucesivos estadios, Habermas irá un poco más lejos y defenderá —según su ética discursiva— que dicho crecimiento moral no es protagonizado en realidad por el individuo (contra lo pensado por Kant), sino por una comunidad lingüística, o de discusión, orientada a la objetivación de valores. De esta forma Habermas consigue situar a la sociedad liberal contemporánea, que se distinguiría por haber hecho de esa discursividad moral una forma de vida y por depositar la legitimidad política en procedimientos de diálogo, en el más alto estadio conocido de desarrollo intelectual y moral del ser humano, y reforzar por esta vía la autoridad de las instituciones modernas frente a quienes pretendan cuestionarlas o superarlas (postmodernamente). Así que, aunque frecuentemente se nos presenten separados los estudios éticos de este "primer" Habermas (1991, 1998 a) de sus reflexiones políticas maduras acerca de la historia europea y alemana (1998 b, 2000, 2001), lo cierto es que su teoría ética y del progreso moral del hombre no serían sino una actualización de aquellos tópicos ilustrados, de nuevo un intento de otorgar legitimación humanista al modelo liberal históricamente consumado (ahora el de segunda mitad del XX). Habermas ya desde su ética tendría entre sus objetivos principales rebatir toda clase de relativización del progreso moral e intelectual de Occidente, despejar cualquier duda sobre la superioridad moral del orden político que resulta triunfador tras la II Guerra Mundial⁷¹; y ésta ha sido una preocupación compartida por la intelectualidad liberal europea en la segunda mitad de siglo, especialmente en aquellos casos como el español (o el alemán) en los que no

⁷¹ Así se pone luego en evidencia tanto en su polémica con la filosofía postmoderna (1989), como en su intervención en el famoso debate de los historiadores alemán (2006, 2007) —al que dedicaremos capítulo aparte—. El triunfo de los aliados en la II Guerra Mundial y sobre todo la declaración posterior de una ética y unos derechos humanos universalmente válidos, deberían ser para Habermas conmemoradas por nuestros relatos colectivos, deberían constituir los acontecimientos vertebrales de la narrativa histórica de cualquier país liberal.

resulta del todo fácil reconstruir esa evolución modernista de nuestro pasado. De ahí el interés de la historiografía liberal española por rescatar a figuras como Ortega o Azaña, que puedan ejercer ese papel de referentes simbólicos de un (supuesto) crecimiento o evolución de la sociedad española, en tal sentido universal (epistémico y moral) al ser humano.

Sin embargo, —defenderemos aquí— cabe hacer otras lecturas del papel de Azaña en la historia política española y sobre del sentido que pueda tener su proyecto modernizante; pues la consideración de otros elementos de su discurso comúnmente no destacados y sobre todo de la labor llevada a cabo desde sus cargos en la República, nos presentan a un político no tan preocupado en proclamar la inminencia de las libertades socialmente adquiridas, como en señalar qué pueden hacer las instituciones políticas para contribuir a ampliarlas. Y es que lejos de aceptar el lugar secundario que cierto liberalismo —complaciente con las jerarquías sociales— le asigna a la política, Azaña se reconoce en otra clase de liberalismo de tradición republicana, para el que no es concebible una dimensión de vida social anterior a lo político y a la que debemos atenernos, sino que toda praxis humana remite a unas condiciones de poder históricamente determinadas, a las que referimos como "lo público" y respecto a las cuales no sólo pueden sino que deben intervenir las instituciones políticas (republicanas), con el objeto de atenuar las relaciones de dominación que en ella se puedan dar. La cercanía de Azaña a la experiencia institucional republicana y a las injusticias sociales que desde ella se enfrentan, le impedirían pensar las libertades — como lo haría un liberal de hoy— de manera metapolítica, como resultado del intercambio social (mercantil y expresivo) entre individuos, o ver la democracia como un precipitado natural de la historia del liberalismo a partir de ciertos ámbitos de autonomía socialmente adquirida. Azaña es bien consciente, porque lo vive de primera mano, de que la emancipación exige siempre una trabajosa lucha por el poder de los sujetos históricamente excluidos (individual o colectivamente) de la participación política, requiere arrebatarse la hegemonía a quien la haya venido detentando usurpadoramente y su edificación sobre otros cimientos que generen una mayor aceptación entre la ciudadanía y nuevos espacios para la libertad. Esa capacidad para generar libertades donde no existían anteriormente es la que posee egregiamente la

política y por eso no puede más que recibir por parte de Azaña y cualquier republicano una consideración positiva, más que de recelo —propia del liberalismo social conservadorista—; "El poder no me interesa sino como instrumento de creación"⁷²— afirma Azaña—.

El republicanismo, ya desde Maquiavelo, tiene asumido que la política no consiste en ajustar el orden histórico eventual a uno natural y predeterminado; es decir, que la política carece de fundamentación moral u ontológica alguna y por tanto nos obliga a elegir continua e incansablemente entre alternativas de poder (históricas y humanas), alternativas de orden en conflicto. Por eso, la autoridad política habrá de ser vista como una representación creada por miembros de una comunidad para resolver las disputas que se les presentan y nuestra responsabilidad (como miembros de dicha comunidad) es problematizar históricamente y políticamente (a la luz de las movilizaciones sociales) ese orden de poder y no tomarlo por definitivo —como hicieron Platón, la Escolástica cristiana o el liberalismo doctrinario—. El "maquiavelismo" republicano no supone por tanto en ningún caso la suspensión del juicio político, sino todo lo contrario, la asunción decidida del —llamado— "reto de Hobbes": tratar de dar razón histórica en favor de unas relaciones de dependencia determinadas y en detrimento de otras. La pluralidad en último término irreductible de las propuestas de orden concurrentes y conflictuales en una coyuntura social nos depara la terrible necesidad de jerarquizar unos órdenes, unos poderes, unas libertades e incluso unas violencias sobre otras.

El liberalismo republicano no elude la dificultad de este reto "hobbesiano", se responsabiliza de la violencia inherente a lo político (la opción por un orden de poder), sin que ello suponga aceptar las mismas conclusiones que aquél, esto es, que la autoridad deba ser depositada en una entidad externa a los miembros de la comunidad política (Leviatán). Para afrontar dicho reto, el pensamiento republicano se ha visto obligado, en primer lugar, a revisar la concepción de lo político heredada y ciertos supuestos ontológicos asociados —que llamaríamos— "monoteístas"; ha de entenderse la autoridad ya no como un límite externo y puramente coercitivo respecto a las voluntades de los individuos, pues en tal sentido ningún orden sería más legítimo

⁷² 'Discurso a los republicanos catalanes', 30/08/34 (Azaña 2007 v.V: 165).

que otro, o —como pretende Hobbes— el hecho mismo de la expansión de una voluntad sobre las demás la haría formalmente legítima. La renuncia a la fundamentación externa de la política —como hemos dicho— no nos condena al "decisionismo" o a legitimar el poder en la fuerza, sino que podemos optar aristotélicamente, "politeístamente", por considerar que todo orden o voluntad política posee una dimensión intensiva, establece unas posibilidades para el intercambio polémico entre sujetos, unas condiciones materiales y discursivas para la disputa del poder. Luego la legitimidad republicana, considerando dichos límites políticos por su carácter intensivo, recaerá sobre aquellas alternativas de orden que consigan abrir márgenes de participación con relación a los ya instituidos, aquellas que generen espacios para la disputa del poder donde otras los niegan. El republicanismo en la huída de la fundamentación metafísica (metapolítica), encontrará su *tótem* en el principio de "participabilidad" del poder.

La tradición republicana nos instaría por tanto —a nuestro juicio— no a la asunción de una propuesta de orden unívoca e inmovible para todo contexto —como pretenden otros liberalismos más dogmáticos—, sino a entablar una relación polémica con lo instituido, negándole la condición apriorística de imparcial. La inclinación por un orden de poder en detrimento de otro, supone siempre la tentativa de resolver lo irresoluble, ofrecer una solución estable y recurrente para la multiplicidad de conflictos que acontecen en lo social. La vocación republicana por problematizar lo instituido responde pues a esa consciencia de eventualidad inherente a toda decisión política, de la injusticia que acompaña a todo proceso instituyente o normativizante, en lo que supone de clausura de unos límites para el intercambio político. El memorialismo republicano se consagra precisamente —o al menos debería— a contrarrestar ese peligro, el olvido de que la política tiene un sentido histórico y relativo a unos conflictos determinados (peligro ejemplarizado en la propia revolución jacobina que desemboca en el imperialismo napoleónico).

La preocupación nacional y patriótica si está tan presente en los republicanos no es porque hayan de pretender asociarla para siempre a un relato histórico particular, inamovible y eterno, sino en cuanto el compromiso soberanista con la participación popular ha de ser históricamente formulado, remitir a las condiciones de poder que

habrán de ser satisfechas y cuáles han de ser superadas. Al contrario que hiciera Ortega, al consagrar la nación a una estructura ontológica previa (el todo orgánico en que se integran las partes), Azaña le atribuye a la nación un sentido eminentemente político —como veremos en el debate constituyente—, y por tanto habrá de tomar formas mucho más dinámicas y flexibles, que le permitan ser "garantía de expresiones multidimensionales de libertad". El patriotismo democrático de Azaña ni mucho menos supone una ruptura con el enfoque problematizante de la nación —como se ha dicho al contraponerlo al 98—, sino que más bien es un emplazamiento a abordar dichos problemas o paradojas históricas en su dimensión política e intentar darle en lo posible una solución institucional —no como muchos de aquellos—; "estamos sumergidos en lo español, en la entidad pública que llamamos nación española"⁷³. Así que, lejos de desconsiderar los conflictos que laten bajo la querrela nacional, Azaña nos recuerda que es deber indelegable de todo agente político problematizar el sentido histórico de los mismos, decidir en qué medida el significado de lo público puede resultar compartido o disputado; "todos los partidos están obligados a tener carácter nacional... nos es obligado decir cómo entiende cada uno el interés nacional de la República"⁷⁴. La virtud republicana consiste precisamente en convertir el problema de la institución política en una preocupación "moral" de cada sujeto, y no en moralizar colectivamente sobre los preceptos políticos instituidos —como sería de uso común en otra clase de nacionalismos no "republicanos" o que confunden el patriotismo con la homogeneización étnica o normativa—.

b) Empoderamiento y transversalismo.

Azaña nace y vive la mayor parte de su vida bajo un mismo régimen político, el de la Restauración, por lo que no debe extrañar que sea su visión crítica de este sistema lo que vaya a proporcionarnos las claves de su discurso. La política restauracionista ejerce durante décadas de referente negativo en el pensamiento de Azaña y seguirá haciéndolo aún tiempo después del cambio de régimen, porque la democracia republicana es concebida para él como un intento de dar solución a las carencias manifestadas por el viejo aparato político, responder a tantas demandas insatisfechas

⁷³ 'Pasado y porvenir de la política de acción republicana', 16/10/33 (Azaña 2007 v.IV).

⁷⁴ 'La República como forma de ser nacional', 28/03/32 (Azaña 2007 v.IV)

por el constitucionalismo anterior y no —como defienden muchos teóricos de la democracia— una simple plasmación de la concienciación universalista por los individuos. La Restauración simbolizará para Azaña el paradigma de la reacción política, la obstrucción de cualquier iniciativa modernizante; un régimen que se establece y presenta como la consecución de la paz (frente a agitaciones carlistas y revolucionarias) y de la conciliación nacional (de libertades constitucionales y tradición catolicista) lo que está haciendo es negar ya de entrada la posibilidad del conflicto o discrepancia (interna) sobre su éxito al respecto, no deja demasiado espacio para la crítica como proyecto de nación. Esta clase de nacionalismo, irenista y acrítico, del que hace gala el relato restauracionista (suelo fértil, ejército invencible, religión verdadera, artes excelsas,...), estará sirviendo para perpetuar la jerarquía de ciertos poderes oligárquicos (latifundistas, Iglesia, industriales,...) y emplazando por tanto a quienes reclaman más democracia a redefinir la idea de nación, los términos del relato, como vía de apertura —casi ineludible— hacia nuevos espacios para la política.

"Para muchos menesteres distintos viene invocándose el nombre de España; bajo la supuesta necesidad de su conservación, de su permanencia, de salvar la integridad de su destino, se mutila tanta condición de libertad, se estrecha tanto el área de empuje espontáneo, que podría uno preguntarse si tal España es un armatoste apolillado que no puede resistir el movimiento y la variación".⁷⁵

Si los liberales "restauracionistas" (el partido) no ofrecen una alternativa al sistema, es entre otras cosas por su renuncia a poner en entredicho el relato de nación oficial; su oposición a aquellas iniciativas de reforma democráticas, que abogan por ampliar los márgenes de representación popular, estará directamente vinculada al abandono de ciertos itinerarios del modernismo liberal —como pueda ser el "doceañista"—, al estrangulamiento de buena parte de del sentido histórico liberalista. De modo, que el Estado restaurador puede estar dotado de instituciones liberales (constitución, parlamento, convocatoria electoral,...), pero ello no significa ni mucho menos —afirma Azaña— que existan libertades reales. Los derechos constitucionales serían aquí una triste réplica de viejas formas de sometimiento despótico, por lo que cabe reivindicar la actualidad del problema histórico español; esto es, denunciar nuestro atraso secular y la imperiosidad de un proyecto modernista, contra la fabricación oficial de esa

⁷⁵ 'Cataluña en el Senado', 30/06/23 (Azaña 2007).

imagen de una España modernizada y reconciliada, que impide la consecución de los derechos "reales", pendientes, los de participación política.

"Sería un error creer que este apartamiento de la vida cultural de Europa ha cesado para España,... sería un error pensar que por alumbrarnos con la luz eléctrica y viajar en ferrocarril, estamos ya en la corriente de ideas que ha producido esos inventos; como sería equivocado afirmar que por tener una ley de sufragio universal y un Parlamento, vivimos en democracia".⁷⁶

Esto nos debe llevar a revisar la interpretación que se ha venido haciendo — contemporáneamente— sobre la relación de Azaña con los "noventayochistas", puesto que su rechazo hacia la idea de "regeneración" no significa que reniegue de la problematización nacional como proyecto o de su vigencia política, sino que en todo caso la consideraría una idea erróneamente planteado por el modernismo literario, como se pondría de manifiesto en la figura de Maeztu, al querer ver en la dictadura tal posibilidad de tal regeneración. Para Azaña la "regeneración nacional" que urge al país habrá de ser entendida en sentido político, lo cual no quiere decir que atañe sólo — como se ha venido afirmando— al funcionamiento de las instituciones (ampliación del sufragio, imperio de la ley, supresión del caciquismo,...), pues para él esta regeneración seguiría pendiente o inacabada aún después de la consecución del cambio de régimen político, el problema político arrastrado por los españoles es también de naturaleza espiritual y cultural, es un "querer y no poder dejar de ser conservador" —afirma—. La modernización política republicana por tanto no puede limitarse sólo a una reorganización administrativa o de las instituciones de representación —como ha entendido el formalismo democrático (Juliá, Mainer y Ridao 2008)—, sino a una reconstrucción de "lo público" en toda su amplitud y esto supone que cada ciudadano haga propios esos nuevos valores democráticos, se democratice la vida social y las conciencias de los españoles. Su crítica hacia la literatura del 98 no es tanto por plantear el problema español en términos culturales, como por haber perdido de vista el carácter preeminentemente político de lo cultural; si el discurso literario ha derivado en planteamientos puramente subjetivos o anarquistas, es precisamente por haberse desentendido de ese compromiso prioritario con lo político, darle a las instituciones públicas, ya sean formales o espirituales, un sentido

⁷⁶ 'El problema español', 04/02/11 (Azaña 2007 v.I).

compatible⁷⁷. Por lo tanto, esa misma carencia de sentido de lo público, que acusaría la literatura de Ganivet, la encuentra igualmente Azaña en el partido liberal oficialista restaurador, por eludir el abordaje de los conflictos políticos de su tiempo, apoyándose en un falsario irenismo interno y un neutralismo exterior injustificable. Esta "pobreza de espíritu" —afirma—, es decir, la ignorancia de todas las vertientes políticas del discurso, es la que habría hecho fracasar muchos de los proyectos de modernización nacional española, sin ir más lejos el de la primera experiencia democrática del XIX (1869-75) y que ahora en la segunda habremos de tener en cuenta.

"¿Qué hay que combatir en el viejo espíritu español? Pues hay que combatir la anarquía mental y aquella propensión romántica a desvanecerse en expansiones sentimentales del individualismo, en pérdida absoluta de la noción de disciplina y de deber social".⁷⁸

La causa de que los españoles hayamos fracasado en la construcción nacional — defiende Azaña— no podemos buscarla en las fatalidades del destino ni en imperativos culturales, sino probablemente en una escasa experiencia en el ejercicio de la ciudadanía, que nos habría llevado a desconsiderar en muchos problemas y querellas sus dimensiones políticas. Y estas carencias de la cultura política española no se resolverán —insiste— por el simple cambio de sistema en los años '30, ni tampoco se pueden paliar por las transformaciones sociales que le precedieron, el despegue mercantil y tecnológico de comienzos de siglo. Lo que nos muestra la experiencia romana en dicho sentido —afirma Azaña— es que pueden combinarse prosperidad y orden (paz y pan) con la ausencia de gobierno del pueblo, pero no puede haber "ciudadanía" —en sentido pleno— sin que ésta ejerza sus responsabilidades públicas y construya su propio bagaje acerca de las mismas, esto es, su memoria o cultura política. Luego el tal "desarrollo" científico y económico de comienzos de siglo —hoy tan celebrado— puede haber proporcionado algún ámbito *de facto y de iure* para el desenvolvimiento de las libertades, pero ni mucho menos conduce por sí sólo a una autonomía de la conciencia —si es que tal cosa existiere— ni mucho menos nos dispone para edificar un espacio político más igualitario y participado —como se pone en evidencia reiteradamente en nuestra historia—. Lo que la memoria política del

⁷⁷ 'Todavía el 98', 20/10/23 (Azaña 2007).

⁷⁸ 'El nuevo orden republicano', 14/02/33 (Azaña 2007 v.IV).

liberalismo español del XIX proporcionaría a los republicanos es precisamente el testimonio de cómo una retórica de libertades individuales y una legalidad constitucional no son suficientes para derrocar las estructuras sociales oligárquicas. El derrumbamiento de la Restauración al que "asisten" Azaña y sus contemporáneos no podría esperarse de las inercias de libertad socialmente creadas, por ella misma y que revierten en su contra; la Restauración no es una víctima de su propio progreso — como nos la presenta Pablo Fusi o Varela Ortega—, sino que habrá de ser derrocada por la disidencia activa de determinados grupos que impugnan dicha jerarquía social-política, colectivos que reivindican su posibilidad de participación en la construcción de lo público y hacen suya la memoria de las revoluciones democráticas que no han podido ser en el pasado. "No nos ha caído a nosotros de una teja el 14 de Abril; existe desde hace muchos años" —sentencia Azaña—.

La responsabilización de lo público no consiste para Azaña en acotar la política a un lenguaje científico o a un ámbito de reflexión predeterminado, al contrario, se trata de trasladar el criterio de lo público a aquellos lugares de la vida social donde puedan detectarse relaciones de dominación, o sea crear institucionalmente condiciones para la participación del poder allí donde estaban ausentes. El modernismo político republicano va a circunscribir por tanto sus aspiraciones a aquellos conflictos y contradicciones que encuentre en la realidad; lo cual no quiere decir que dicha realidad vaya a funcionar como un límite negativo para la acuñación de ideales —como pretende el "realismo" conservador—, sino que identificaremos al ideal de justicia o bien público por su capacidad para revelar esos abusos latentes en determinadas relaciones temporales y abrirnos paso normativamente a su reconsideración.

"Porque el espíritu colectivo no recibe sino aquello que apetece y está preparado en el instante a recibir, y nuestra propaganda, además de estéril, sería pedante y ridícula, como muchos programas de regeneración que vosotros conocéis y yo también, elaborados desde el 98 acá, donde se determina desde la organización de la majestad suprema del poder político hasta la plantilla de los peones camineros. No; lo que hay que hacer es acechar la idea del momento, los vagos deseos, elaborados por el instinto (...) y prestarles apoyo".⁷⁹

⁷⁹ 'Los motivos de la germanofilia'. Conferencia en Ateneo, 05/1917 (Azaña 2007).

Para Azaña y los republicanos la vanguardia histórica tampoco corresponde a un sujeto universal o totalizante, que pueda otorgarle a la emancipación un sentido válido para todo tiempo y todo espacio, como presume el insurreccionismo fascista o el bolchevique; lo cual no significa tampoco que todas estos movimientos epocales hayan de tener el mismo (o sea, nulo) recorrido emancipatorio o modernizante. Son las reivindicaciones de los desamparados, los marginados, los que han quedado excluidos de participación social,... las que pueden proporcionar un diagnóstico más clarividente y plausible de las relaciones de poder temporales. Prestando atención a esas "vindicaciones de las clases bajas" —dice Azaña— podemos tomar conciencia del tipo de violencia o injusticia (política) que marca el paso de nuestra época; esta violencia estructural sería para Azaña la ejercida legalmente, desde la constitución monárquica, para favorecer a las oligarquías en España. Ese revestimiento de legalidad y legitimidad liberales del que goza el régimen de 1875 estará sirviendo para que los viejos poderes españoles vean garantizados sus privilegios o se justifiquen múltiples formas de opresión: monopolio agrario e industrial, dogmatismo religioso, militarismo pretoriano, imperialismo exterior,... La figura del excluido nos ofrece en este sentido el valioso testimonio, inmediato y palpable, de quien padece esa injusticia estructuralmente implantada, a partir de la experiencia del marginado puede empezar desplegarse una sintomatología de los padecimientos políticos de nuestra sociedad. Así por ejemplo en 'La condena a Unamuno' Azaña no aborda un drama de índole estrictamente personal, sino que en este caso el vituperio del escritor nos permitirá ponerle un nombre reconocible a alguno de los déficits políticos del sistema español; "Nosotros no pedimos perdón para Unamuno... quien sale condenado de esta aventura es la ley Quintela"⁸⁰. Luego, cuando Azaña nos insta a darle un sentido político al 'Problema de España', denunciado por el 98, o a la 'Rebelión de las masas', proclamada por Ortega, no estará negándole potencial explicativo o de denuncia a la metáfora literaria o al relato histórico —contra lo defendido por sus intérpretes hoy—, sino exigiendo a todo testimonio o ensayo narrativo la introducción de algún horizonte de redención compartible, una promesa de superación de los privilegios —se llame 'Reformismo' o 'República' o 'Frente Popular'—.

⁸⁰ 'La condena a Unamuno', 10/1920 (Azaña 2007).

"En el mundo civilizado todo está en cuestión, todo está en crisis; los dogmas religiosos estudiados como otros tantos fenómenos históricos, la organización económica es condenada en nombre de un principio de justicia más alto, las instituciones políticas son llamadas a juicio; como lo son igualmente la moral tradicional y la ciencia... en esta zozobra universal, quedan indestructibles dos hechos que han de servir de instrumento uno y de orientación el otro; a saber: las conquistas positivas del progreso material, que prometen otros infinitamente mayores, y ese clamor que sube desde lo más hondo de las sociedades, donde una humanidad misérrima pide con voz que ya es terrible una urgente mejora de su condición".⁸¹

Esta modernización de la política a la que nos emplaza Azaña y que ha de proceder de las clases bajas, entraña por tanto una transformación normativa. Si queremos otorgarle sentido político a la queja de los miserables, de los excluidos, hemos de dotarla de algún referente axiológico y narrativo común a los miembros de esa sociedad. Es la reinterpretación colectiva del significado de la palabra justicia lo que nos va a permitir discriminar aquellos derechos que deben ser de todos de estos privilegios que están disfrutando unos pocos; es decir, denunciar ese amparo legal que reciben las injusticias y abrir paso a un nuevo tiempo político que las sancione como tales. La política para Azaña —y esto no es ocioso reiterarlo— ha de jugar por tanto un papel performativo respecto a la realidad social, no se limita a ir a la zaga de ésta — como quiere hacernos creer el (neo)liberalismo—, supone la rearticulación estructural y normativa del escenario de poder en que estamos enfrascados. La vocación republicana no será atenerse al orden social heredado, sino redefinirlo, instaurar unos nuevos términos para la convivencia política, nuevos ideales para la expresión del descontento y nuevos cauces institucionales para su vehiculización (soberanismo, parlamentarismo, democracia, república,...).

"Hemos de crear un Estado nuevo en el cual podamos vivir todos... Hemos de hacer saltar la clave de arco donde se cifran todos los estigmas de la sífilis histórica que la estructura oficial española padece. Donde está el emblema de la opresión, donde se personifica la falsedad de los ídolos que se vienen imponiendo en la España, aturdida por una propaganda feroz, que dura ya cuatro siglos. El Estado ha de surgir de la voluntad popular y ha de ser garantía de libertad. Esto se llama República".⁸²

⁸¹ 'El problema español'. Conferencia 04/02/11 (Azaña 2007 v.I).

⁸² 'La libertad de Cataluña y de España', 27/03/30 (Azaña 2007).

La República no se propone como objetivo imprimirle una estructura orgánica a la nación —de ahí la insatisfacción de Ortega—, puesto que la unidad de la nación no es considerada un bien en sí mismo para los republicanos, sino en tanto dicha unidad consiga articular satisfactoriamente los diferentes conflictos que se dan en esa sociedad. La II República responde a esta voluntad de reforma social y axiológica, por alterar las jerarquías de poder encontradas en la sociedad española: nace con un conjunto de medidas laborales y redistributivas relacionadas con el campo, entre las que se incluye el proyecto de "reforma agraria" con el que paliar las desigualdades de propiedad rurales, declara el cese de la actividad docente de la Iglesia y la promulgación de una enseñanza laica, el sometimiento del ejército a la soberanía popular, la ampliación del censo electoral a todos los varones mayores de 23 años, que luego amplía a las mujeres, instaura la jornada de ocho horas y el descanso dominical, los jurados mixtos (patrones y obreros) en conflictos laborales, los estatutos de autonomía para las regiones históricas,... Este conjunto de iniciativas pueden considerarse intervenciones de transformación legítimas sobre la realidad social española; no obedecen a una voluntad de revancha, sino al intento de acabar con ciertos privilegios, "que estaban en el solar español y que hubieran desfigurado la República si no hubiéramos acabado con ellos" (Azaña 2007 v.IV: 198).

"La unión de los españoles bajo un Estado común que es lo que nosotros tenemos que fundar, mantener y defender, no tienen nada que ver con lo que se ha llamado unidad histórica española bajo la monarquía... la unidad española, la unión de los españoles bajo un Estado común, la vamos a hacer nosotros y probablemente por primera vez" (Azaña 2007 V.II: 265).

El republicanismo se propone la instauración de un nuevo orden y acuña para ello nuevos ideales, que no han de adecuarse a la jerarquía social presente ("realismo"), pero tampoco ignorarla ("idealismo"), sino presentarla de manera alternativa a la luz de las demandas de emancipación por ella insatisfechas, habrán de ser por tanto ideales con la suficiente fuerza semántica para aglutinar en un significativo compartido las diferentes demandas de justicia contempladas en esa sociedad. Contra ese ideal de paz vacío de significado político, que nos ofrece la Restauración, estranguladora de la participación ciudadana en tantos sentidos, la República representa aquí una pacificación politizante, trae consigo la promesa de redención política para múltiples

colectivos históricamente sometidos. Por eso el enfrentamiento crítico del presente y la acuñación de nuevos ideales va de venir de la mano de una reinterpretación de la historia (alternativa a la restauracionista), en la que encuentran reconocimiento y respuesta a sus demandas los olvidados por el relato vigente.

*"Somos prisioneros de una tradición; la vida espiritual del hombre está gobernada por la tradición, y cuando parece que la combate, la continua. Ahora bien; lo que no podemos admitir nosotros es que se identifique a España y la tradición española... con los restos de regímenes abolidos (...) Es actualmente la República la forma más entrañablemente adherida a la tradición española. Porque nosotros los republicanos que hemos hecho la República, lo que hemos venido a hacer ha sido poner punto a una digresión monstruosa de la vida española que comienza en el siglo XVI, que corta el normal desenvolvimiento del ser español, y le pone con todas sus energías y toda su grandeza al servicio de una dinastía servidora a su vez de una idea imperialista y católica... queremos reanudar la tradición de los comienzos de la edad moderna de España, cuando las ciudades españolas querían regirse al modo de las repúblicas italianas... hay una tradición popular republicana, libertadora, en el espíritu español".*⁸³

La narrativa "azañista" sobre la historia de España es muy similar a la esbozada por los historiadores republicanos del momento (como Marcelino Domingo o Luis Morote), pero tampoco está del todo alejada de los viejos relatos literarios del problema español, pues esta narrativa política entraña también el ficcionamiento de un sujeto nacional, al que identificará con la tradición española genuina, la popular, y cuya desvirtuación nos habría conducido al desastre, que en este caso es la desviación con la monarquía absoluta hacia un tiempo de expolio y dogmatización del pueblo español —sostiene Domingo—. Azaña y la historiografía republicana estarán incidiendo pues en la retórica de la problematización historicista de la nación; al no estar entre sus presunciones que las instituciones políticas modernas (liberales o democráticas) se vayan a justificar por sí mismas, se ven impelidos a una mitologización de la soberanía nacional que permita reinterpretar las tribulaciones políticas que nos han conducido hasta aquí. Ahora bien, este historicismo político de Azaña no va a incurrir en la esencialización nacionalista en que en que incurren otros, porque mantiene viva la conciencia de que su propuesta de sujeto soberano no es sino una caracterización histórica, eventual y discutible, el intento de resolver una disputa entre tradiciones

⁸³ 'La República como forma de ser nacional', 28/03/32 (Azaña 2007. v.III)

nacionales en último término irreductibles; el futuro de la nación no le pertenece de manera predeterminada a ninguna de estas tradiciones, por lo que la obligación del político republicano será reconstruir el discurso transversal entre ideologías, fomentar el diálogo y la conciliación entre aspiraciones de libertad legítimas. La tradición propiamente nacional, la que resuelve (eventualmente) el conflicto político, es aquella desde la cual se toma consideración de las diferentes injusticias del pasado y no las oculta o acepta sin más por el mero hecho de pertenecer a ese tiempo. Este habría sido el gran déficit del relato absolutista (y lo será también del restaurador), presentarnos sus instituciones como naturales o sobrevenidas providencialmente y dar de ese modo por buenas todas las evidencias de exclusión históricas que se presentan. Por eso la revolución liberal (también la española) empieza por ofrecer una reconstrucción alternativa del relato historicista, que permita visibilizar las estructuras de dominación en que ha estado inmerso el soberano —ahora— "popular"; la modernización política empieza por una modernización histórica, revisar críticamente el relato de los vencedores y dotar de sentido histórico la queja de los vencidos.

"El pueblo español ha vivido durante algunos años enajenado de su propia dirección, y tal llegó a ser su inercia en este punto de abandono y de olvido de sí, que una crisis de conciencia inaugurada a fines del siglo pasado [XIX] le llevó a interrogarse sobre su propia razón de existir. El pueblo español, por medio de sus más agudos examinadores, se exploró sin piedad, analizó hilo a hilo su trama espiritual, sañudamente, con el rigor ascético de su tradicional problema sobre el valor de la vida... de esta crisis de conciencia, la vitalidad española no sólo salió incólume, sino robustecida con esta ganancia. En el pueblo español, quiero decir en los senos más delicados de su conciencia, comenzó a germinar la todavía confusa resolución de recobrar a sí mismo".⁸⁴

El siglo XIX habría traído felizmente consigo un cambio de régimen político, pero las instituciones del liberalismo reinciden en buscarse fundamentación ontológica, en justificarse por su carácter universal y eterno, quedando una vez más relegado el análisis histórico de los problemas políticos, silenciando los conflictos y las opresiones que ampara el orden legal. La frustración y el descontento se han visto acrecentados en este inicio de siglo, no encontrando una respuesta institucional rotunda y contundente, más allá de la represiva. No es de extrañar por tanto que el régimen

⁸⁴ 'El drama del pueblo español', 1935 (Azaña 2007 v.V: 472).

oligárquico en la aceleración de su declive desemboque en una dictadura, un sistema mucho más coherente con el carácter políticamente opresivo de la monarquía oligárquica instituida.

*"Las dificultades venían del fondo mismo de la estructura social española y de su historia política en el último siglo. La sociedad española ofrecía los contrastes más violentos... España [postrrevolucionaria] siguió siendo un país gobernado por unos cuantas familias. Aunque la Constitución limitaba teóricamente los poderes de la corona, el rey, en buen acuerdo con la Iglesia y apoyado por el ejército, conservaba el predominio decisivo a través de unos partidos dependientes de la voluntad regia".*⁸⁵

Es preciso que el cambio del sistema (democracia) venga acompañado de un cambio de la política (democratización) —dirá Azaña— y esto es lo que se propone ser la República, no un mero cambio de régimen, sino un "cambio de vida". La legitimidad de la II República no se puede basar en el simple cambio de gobierno o sistema, ya hemos visto como la revolución francesa puede devenir continuadora de las políticas de Luis XIV (Azaña 2007 v.III: 344). El soberanismo republicano ha de ser políticamente fecundo, frente a la esterilidad de otros patriotismos de raíz metafísica o formalista, para ello debe hacer (institucionalmente) posible la expresión de las muchas denuncias de desigualdad y la participación de los múltiples programas políticos.

*"La República ha venido a satisfacer aspiraciones de muy diferente calidad... no se ha limitado la Constitución a reproducir la tabla de derechos clásicos del liberalismo del siglo pasado, sino que contiene una serie de definiciones relativas a la propiedad, a la familia, al trabajo, a la cultura, a la protección de los desvalidos, etc. buscando así la garantía de su libertad civil y política; y la garantía de la expansión de su personalidad en todas las direcciones importantes. Pero además la Constitución consciente tales basas para organizar el Estado español, que permite resolver en fórmulas de armonía y de colaboración las divergencias históricas peninsulares".*⁸⁶

El giro político que imprime el gobierno de la coalición conservadora en el año 1933 supone el abandono de estas políticas de profundización democrática, constituyendo —para Azaña— la desvirtuación del proyecto republicano en sí mismo. La victoria electoral de la CEDA traerá consigo una gavilla de medidas políticas que socavan la participación popular del poder —motivo principal de la República—: proteccionismo

⁸⁵ 'Causas de la guerra de España' 1939 (Azaña 2007 v.VI: 202).

⁸⁶ 'El Estatuto de Cataluña'. Discurso en Cortes, 27/05/32 (Azaña v.III: 343).

del propietario latifundista, *concordato* eclesiástico, represión obrera con declaraciones continuas de estado de excepción, rehabilitación de los militares golpistas,.... A este respecto, Azaña no será menos crítico con el "republicanismo" de Lerroux que con el derechismo de Gil Robles y la CEDA, pues tan reaccionario como la defensa del integrista católico de los "cedistas" o su voluntad manifiesta de desmontar el régimen republicano, es el cierre institucional y antirreformismo de los autoproclamados "Republicanos Radicales". Los "lerrouxistas" realizarán una interpretación tan restrictiva y pacata de las instituciones liberal-parlamentarias, que hará imposible la viabilidad de muchas reivindicaciones políticas, principalmente las que proceden del proletariado y el nacionalismo periférico. Para este "republicanismo radical" la integridad de la nación —principio supremo— va a estar ligada a la continuidad del orden liberal instituido y por tanto no admite ni la problematización política de ciertas jerarquías sociales (burguesa-proletaria o centro-periferia) ni la del relato nacional hegemónico (autocomplaciente y afirmativo); por contra —veremos— para Azaña el patriotismo republicano nos puede exigir fidelidad con las instituciones liberal-democráticas, pero "no confundir nunca en su espíritu con las modalidades que van tomando"⁸⁷.

La posición de los "lerrouxistas" respecto de la reivindicación autonomista de Cataluña, negándole la categoría de reivindicación legítima, es perfectamente ilustrativa del estrechamiento que "lo público" experimenta entre ciertos republicanos —similar al que hemos visto y veremos en muchos discursos liberales—. Como igualmente paradigmático del republicanismo "azañista" será su disposición (inversa) a hacer del problema catalán un problema público, un desafío de la nación en su conjunto como proyecto político; "encuentro en el movimiento catalán, un apoyo, una densidad, un volumen, que me serán útiles y provechosos,... no sólo con respecto a vuestros fines específicos catalanes —les dice—, sino con respecto a mis fines de español". Azaña era bien consciente, como lo fue Ortega, de que la confrontación étnica hacía irresoluble el conflicto, pero al contrario que aquél no se conformó con la solución "conllevancia", que era la forma orteguiana de soslayar la disputa política, sino considera que tras las reivindicaciones catalanas hay una legítima denuncia de dominación, que atañe y

⁸⁷ 'La discordia republicana' 09/04/33 (Azaña 2007 v.IV).

merece respuesta del conjunto de los españoles. Así pues, será por un lado responsabilidad de los catalanes formular su vindicación en términos de libertades (políticas) de sus ciudadanos y no apelar a inciertos derechos étnicos, pues "la libertad es antes que la cultura" —afirma—; como por otro lado es responsabilidad del conjunto de españoles proporcionar a dichas vindicaciones una respuesta institucional (política), dado que "lejos de ser irreconciliables, la libertad de Cataluña y la de España son una y la misma cosa"⁸⁸. El 'Estatuto' de autonomía será esa solución institucional que la II República pertrecha para el desafío catalán, con el objetivo de incorporar así a la vida política "nacional" (republicana) a quienes se han vivido ajenos a la misma.

"Perseguimos con esta política [del Estatuto] la extirpación del descontento... que cuando subsista, que alguno subsistirá, no tenga razón de protesta apreciable que hacer valer en la vida pública española... perseguimos la reincorporación a la obra de la República, de impulsos que hasta ahora están apartados de ella y esquivos por las causas históricas que acabo de explicar".⁸⁹

Así pues, para el republicanismo de Azaña —al contrario de otros discursos liberales que abogan por fundamentaciones formalistas o naturalistas— pueden de ser contempladas múltiples demandas en la arena política, también aquellas que supongan una impugnación de las instituciones básicas de esa comunidad; sólo establece de vuelta el requisito para cada una de estas demandas de dar razón política de sí mismas ante las demás, es decir, de dar cuenta de su compatibilización con otras libertades —y esto es lo que separa radicalmente a republicanos de "comunitaristas" cuyo sujeto encuentra fundamentación para su causa más allá de las relaciones de poder históricas y el horizonte de compatibilidad de las mismas—. El republicanismo no debe ser confundido por tanto con otros programas de ingeniería política en boga en este periodo, pues su proyecto de nación entraña un compromiso de diálogo y transversalidad que atañe a todos los agentes comunitarios, la búsqueda incansable de un lenguaje político compartido para proyectos emancipatorios de diferente índole. La II República española nace precisamente de tal espíritu transversalista en el 'Pacto de San Sebastián', que reunirá en la Alianza Republicana a actores tan diversos como: Manuel Azaña (Acción republicana), Alejandro Lerroux (P. Republicano Radical), Marcelino Domingo, Álvaro de Albornoz y Ángel Galarza (P. Radical Socialista), Miguel

⁸⁸ 'La libertad de Cataluña y de España', 27/03/30 (Azaña 2007).

⁸⁹ 'El Estatuto de Cataluña'. Discurso Cortes 27/05/32 (Azaña 2007 v.III).

Maura o Alcalá Zamora (Derecha Liberal Republicana), Manuel Carrasco Formiguera (Acción Catalana), Matías Mallof (Acción Republicana de Cataluña), Jaume Aiguader (Estat Catalá), Casares Quiroga (Federación republicana Gallega), Indalecio Prieto, Eduardo Ortega y Gregorio Marañón, que envía carta de adhesión. Ciudadanos y corrientes de estirpe política ampliamente distinta, pero que conseguirán ponerse de acuerdo para promover los cambios institucionales imprescindibles, que amplíen la representación popular de las instituciones y mitiguen las injusticias sociales; a esa democratización en múltiple y profundo sentido es a lo que llamarán República.

"El deber político, si merece ese nombre, es tratar de integrar en una fórmula de gobierno, en una fórmula de acción, en una hechura política, los más de los factores discordes, contrapuestos, que aboca a una crisis la vida política de la sociedad".⁹⁰

El sentido nacional es un deber inherente a todos los partidos republicanos, pero del que al mismo tiempo ninguno se puede apropiar para sí. Azaña entiende que a la altura de 1934 quien mejor representa este espíritu republicano será el 'Frente Popular', gestado para hacer oposición a las alianzas de las derechas en el gobierno, pues mientras los conservadores circunscriben la nación a aquellas tradiciones que sustentan los viejos poderes (latifundistas, eclesiásticos, industriales, ejército,...), el frentismo reúne a aquellas iniciativas que harán efectivo el soberanismo popular, en diferentes ámbitos (electoral-democrático, laboral-sindical, doméstico-feminista, territorial-autonomista,...). Es ese transversalismo de los descontentos el que nos va a permitir ponerle rostro al despotismo, es decir, concertar unos nuevos valores y lenguaje político con el que identificar y subvertir la usurpación de la soberanía popular en sus diferentes expresiones (burguesa, confesional, patriarcal, centralista, fascista,...). Los primeros en resultar transformados de esta movilización política transversal van a ser los propios agentes sociales vinculados a ella —contra las acusaciones de sectarismo—, pues al tener que vehicular "nacionalmente" sus demandas, al verse obligados a buscar una formulación compartida, se estarán comprometiendo con los valores de otros y accediendo a la integración en una nueva paz política; "al proletariado no se le desarma más que con pan y con justicia"⁹¹. Frente a la llamada de Trotsky al fraternalismo sindical (UGT-CNT) que anticipa un escenario

⁹⁰ 'Discurso a los republicanos catalanes' 30/08/34 (Azaña 2007).

⁹¹ 'Hacia una república mejor', 11/02/34 (Azaña 2007).

de revolución proletaria en España, la República ofrece al obrero una alianza con los pequeños burgueses, otra clase de fraternalismo que va más allá de la (gran) división laboral como (único) criterio político, sino que aspira a recogerlo en una fórmula política más amplia o plurívoca. Este emplazamiento republicano encontrará eco en muchos socialistas españoles, como Indalecio Prieto, cuya lealtad a la República no supone necesariamente un conflicto con las tesis marxistas, sino más bien otra interpretación de aquellas, que les conduce a depositar el horizonte emancipatorio obrero en la política nacional y el rechazo de la estrategia de la vieja estrategia de los "dos mundos" (escisión entre la lucha laboral y la institucional mantenida por los "caballeristas")⁹². La República debe ser patrimonio de todos los partidos, pero lo será especialmente de los más críticos (socialistas, nacionalistas, laicistas,...), pues podrán volcar en ella sus esperanzas de transformación social; las izquierdas son las que la impulsan a mejorar la República, frente a la respuesta represiva de otros, ellas pueden crear posibilidades para la participación en el poder a los desplazados.

"Ya sé que otros partidos conciben la República de otra manera,... que se conciba otra República y si son mejores que los nuestros, nosotros las reverenciaremos, pero nos oponemos resueltamente a una táctica y una actitud que no son sino destrucción, que no son capaces de crear nada".⁹³

Cuando se acusa a Azaña de hacer un discurso o unas políticas sectarias y a las izquierdas republicanas de elaborar una constitución a su medida (Márquez 2012: 47), se estará obviando no sólo las enormes diferencias de poder que acusa la sociedad española de la época, sino —y esto es lo que me interesa subrayar— que son las instituciones liberales desde donde se ha podido perpetuar tal cantidad de injusticias en el último siglo. La democracia liberal no puede concebirse pues —como pretenden hoy muchos— a partir de la autolimitación institucional frente a las jerarquías sociales, sino más bien como una reestructuración de las instituciones políticas que haga posible socialmente el intercambio de poder y la atenuación de las diferencias; sólo así

⁹² Aunque en rigor habría que decir que este socialismo "republicano" no es tampoco nuevo y si bien Pablo Iglesias decía tener sus referentes más cerca del 1 (socialismo internacionalista) que del 2 de Mayo, la entrada en las instituciones modula su postura hacia el discurso político nacional, que consistiría distintivamente de aquel otro patriotismo burgués, en un pacto del obrero con el dueño del taller o pequeño propietario frente al grande. También más tarde Besteiro, al calor de otro pacto republicano entre los socialistas de Weimar (SPD-SOC), vuelve a poner a la nación en el centro del discurso de partido, que en sentido similar al del sindicato (UGT) seguiría un modelo federado.

⁹³ 'Pasado y porvenir de la política de acción republicana', 16/10/33 (Azaña 2007).

podrá la democracia liberal ser vista como algo propio por todos y cada uno de los ciudadanos y no la perpetuadora de injusticias seculares. Luego, es preceptivo abastecer a lo público de un contenido institucional específico dirigido a neutralizar a los contrapoderes sociales de la democracia; sería este el caso paradigmático de las políticas de laicidad adoptadas por el Estado frente al poder adoctrinador de la Iglesia a favor de las jerarquías tradicionales. Frente a la consigna conservadora de negación de un conflicto "religioso" (político) en España, o lo que es lo mismo, la pretensión de fundar la unidad nacional sobre la confesionalidad católica del conjunto, Azaña concede al problema religioso la categoría de "gran cuestión" y convierte así desde muy pronto en una prioridad de su gobierno la recuperación de las competencias docentes para el Estado que subvierta el confesionalismo.

"En el origen del incivismo de España no hay más que esto: captación temprana de los espíritus, embotamiento de la sensibilidad moral... la cuestión magna consiste en rescatar la escuela para rehacer desde los cimientos la ciudadanía".⁹⁴

La palabra o discurso adquiere en este contexto republicano una inusitada fuerza política, pues si por democratizar entendemos crear posibilidades para la vehiculización del conflicto, la política consiste en buscar las palabras que eviten su ocultación y enquistamiento, deviniendo en el uso de la fuerza y la suspensión del discurso. Así que, la famosa palabra de Azaña que tanto fervor despertara en su día, encuentra su "fuerza" no —como muchas veces se ha dicho— en la capacidad para emocionar, para conmover las fibras sensibles del oyente; argumento que ha servido para situar su valía política al nivel de populista o demagogo. El valor del discurso de Azaña ha de buscarse por contra en su creatividad política, es decir, en la capacidad para transformar los viejos ideales liberales de soberanía y convertirlos en vigorosos instrumentos de democratización. Bajo la nueva enunciación republicana, aquellos ideales del liberalismo, tan maltratados en el último medio siglo como denostados en la presente década, explotan en mil pedazos germinales que terminan dando fruto, encuentran múltiples significados políticos para el término libertad. Azaña no es un mero representante de la evolución social de los tiempos —como nos lo presenta el liberalismo actual—, sino uno de aquellos republicanos, quizá el más brillante entre

⁹⁴ 'La gran cuestión', 08/03/24 (Azaña 2007).

ellos, que sembraron con su palabra el terreno de lo público, llenando de contenido político una vida española que venía estando regida por "invisibles" relaciones de desigualdad.

"La función de la República con respecto a la vida espiritual de España, no es de tutela, sino de nutrición. Debe absorberlo todo e incorporárselo... dar a la vida de cada español mayor profundidad, la que no ha tenido desde hace mucho tiempo, darle labor al espíritu yermo de cada español, porque le ha nacido una nueva responsabilidad, y hacerle ver que, fuera de la intimidad de su conciencia, cualquier palabra o cualquier acto repercuten en la política y en los destinos de la nación, porque ya no se les conduce ni por el soborno ni por el miedo... y es este el medio de restablecer la adhesión de cada español al régimen político y a la entidad nacional".⁹⁵

El concepto de nación había experimentado un vaciamiento de manos de la monarquía y es la responsabilidad de cada uno de los ciudadanos y agentes sociales republicanos contribuir a la construcción de otra idea nacional desde la que dar satisfacción a las diferentes vindicaciones de soberanía. La nación republicana no es un todo anterior a las partes —como lo había pensado Ortega—, sino un compromiso indelegable para cada una de éstas, en tanto aquella estará siempre pendiente de una completa institución. La nación republicana ha de recibir por tanto una significación "fluctuante", siempre abierta a hacerse cargo de nuevos sentidos de emancipación y justicia. La concepción "azañista" de la República choca directamente con el estrechamiento político promovido por las derechas, pero también contra quien desde la izquierda la considere un episodio intermedio en el tránsito a la revolución total. Los intentos de asimilación del proyecto republicano con el marxista (Domènech 2004) conducen en este caso al estrechamiento materialista de un lenguaje político mucho más complejo y ambicioso, a la invisibilización de otros proyectos emancipatorios, como se recoge en la denuncia feminista desde el interior de sindicatos y partidos obreros; "la esclava del esclavo". Nada más alejado de esa idea de soberanía polisémica promovida por los republicanos, que una revolución proletaria en sentido leninista: prohibición de partidos, ausencia de asamblea constituyente, represión obrera, prohibición de corrientes en el propio partido comunista (García-Santesmases 2005). Azaña abogará por un autorreconocimiento soberanista del pueblo, en tanto sujeto instituyente, pero precisamente por ese carácter complejo, dinámico y (radicalmente) político de este

⁹⁵ 'Pasado y porvenir de la política de acción republicana', 16/10/33 (Azaña 2007).

soberano su plasmación en lo instituido (constitución)... no pueden más que recibir una significación plurívoca, histórica, permeable a múltiples lecturas; "donde está el poder legislativo debe estar, correspondientemente el poder de interpretación de la ley" (Azaña 2007 v.III).

"Preferible para España la menor cantidad de Constitución posible ... [no porque se quiera dar] margen a la arbitrariedad del poder político, [sino] que la Constitución debería ser leve, ligera, flexible, adaptada al cuerpo español,... porque el cuerpo político de España es algo de complejo y de disforme y su vestimenta política debe ser de tal holgura, que todas las partes del cuerpo político español puedan moverse cómodamente, sin rozarse ni estorbarse las unas a las otras".⁹⁶

La radicalización creciente en la sociedad española de los años '30 y el desenlace de la misma en una guerra civil han dado lugar a un extendido juicio histórico respecto a la república española —que ha sobrevivido hasta nuestros días—; a saber, si bien al régimen republicano no se le podría imputar directamente la violencia desatada por milicianos y militaristas, sí sería responsable de fomentar una política desmembradora de las estructuras de la sociedad civil, de alentar un clima de enfrentamiento y división ideológica tal que propicie el fatal desenlace. Incluso entre los más entusiastas "azañistas" —como sería el caso de Juliá— se le atribuye un exceso de confianza en el poder seductor de su discurso, un error de cálculo al abrir las puertas del gobierno a socialistas y nacionalistas, carentes del mínimo sentido de lealtad a las instituciones democráticas, que estarían dispuestos a sacrificar en aras de su proyecto mesiánico. Incluso se llegará a recurrir en este sentido a la canonización de las dos últimas obras de Azaña, *La velada en Benicarló* y *Las causas de la guerra*, como pruebas irrefutables de su propio examen de conciencia al respecto y en las que el político republicano abjuraría de su error. ¿Cómo es posible que haya podido dar credibilidad a Besteiro y Caballero? —se preguntan— ¿Cómo no advirtió que su estrategia era llevar al extremo la desestabilización institucional y activar así la espita revolucionaria? ¿Qué confianza se puede depositar en alguien como Companys cuyo objetivo es la acabar con la unidad de la nación?. Azaña y la República habrían sido culpables sino por acción al menos por omisión de dar alas a Tirios y Troyanos, de propiciar una ruptura tal de los lazos sociales y culturales históricos, que termina por no poder contener el rencor de

⁹⁶ 'El Estatuto de Cataluña'. Discurso Cortes 27/05/32 (Azaña 2007 v.III).

quienes ha deshermanado; llegará el momento en que se imponga ya la lógica terrible de las Dos Españas, de quienes esperan hacer su revolución particular sobre los escombros de la democracia, mediante la quema de conventos, la ocupación de tierras, la huelga general, la declaración de independencia,...o la sublevación militar.

Sin embargo, si —decíamos— era injusto atribuir a la República la comisión directa de los crímenes, no deja de serlo tampoco este otro relato en el que se le reprocha su permeabilidad a los proyectos de ingeniería política y su escasez de equidistancia entre las fuerzas sociales enfrentadas en la época (proletarios-burguesía, laicistas-confesionales, feministas-patriarcado, periféricos-centralistas,...), puesto que tal relativización de las "dos Españas" (como poderes sociales) resulta políticamente impensable para un régimen de vocación democrática y obedece más bien a una óptica propia de (post)guerra. El traslado de la lógica de la guerra (36-39) a la interpretación de la política republicana (31-36) no sólo ha llevado —a la historiografía "derechista"— a negar legitimidad al régimen democrático, tomado como un bando bélico, sino también a otra confusión no menor —por los historiadores liberales—, la acusación indiscriminada a la República de inducir en ciertas minorías expectativas de poder ilegítimas y reducir la inocencia histórica a un puñado de liberales que se habría mantenido al margen del conflicto y horrorizados ante las represalias (Ortega, Marañón,...). La inocencia puede ser una categoría legítima para rescatar algo de humanidad en tiempos de conflicto armado, pero no lo es para pensar políticamente los tiempos de paz, puesto la realidad social está preñada de relaciones de dominación y violencias estructurales, y la política es una propuesta normativa para repensarlas y discutir las sin coacciones físicas, cuyo objetivo no puede ser por tanto resultar neutral. El desencadenamiento de la Guerra Civil no habría que buscarlo en el exceso de politización ni en un ascenso incontenible de la radicalidad —o no sólo al menos—, sino en la frustración (en último término militar) de todo proyecto de modernización (política) de la sociedad promulgado desde las instituciones republicanas, la liquidación de todas las soluciones de democratización institucionales por parte de unos poderes hegemónicos que se resisten a negociar sus privilegios —nos recuerda Pere Ysas que en 1939 se suspende la legalidad republicana y se impone la militar (vigente hasta 1948)—. Así que, las esperanzas políticas no pudieron en ningún momento y ningún

caso residir en esa supuesta "tercera España", que las generaciones siguientes vienen a reivindicar, dado que las verdaderas víctimas políticas (que no tienen porqué ser moralmente inocentes) de este episodio de la historia de España que llamamos Guerra Civil, serían más bien todos aquellos que han visto una vez más frustradas sus expectativas emancipatorias. La República será culpable del fatal desenlace en la medida en que no haya sabido compatibilizar esas diferentes reivindicaciones y expectativas en un orden de paz; culpable más culpable hubiera sido de mirar hacia otro lado ante tanta injusticia o seguir trasladando dichas demandas en nombre de no sé qué continuidad histórica o integridad social. Esta empresa de democratización social republicana no es en absoluto tarea sencilla ni está exenta del peligro de abuso intervencionista, pero tampoco dan visos de querer afrontarla buena parte de los autoproclamados "liberales" o "demócratas", como Ortega o Marañón —por referir a los ya citados—, que se rebelarán reactivos ante los primeros indicios de reformismo social republicano y —lo que es peor— se mostrarán silentes y por momentos complacientes con el proceso de des-democratización iniciado por los gobiernos en el 34 y los militares en el 36. No cabe pues celebrar falsas neutralidades retrospectivamente, sino por contra significar a aquellos otros liberales "republicanos", como es el caso de Azaña, que mantienen hasta el final vivo su compromiso con el proyecto democrático, aunque no siempre sea capaz de complacer como deseaba las demandas de su base social. Un compromiso con la democracia que será mayor — como digo— en muchos socialistas, como Prieto, De los Ríos, Araquistáin o Negrín, y nacionalistas como Casares Quiroga, Tarradellas y Castelao, que en muchos — afamados— liberales de aquella "tercera España", porque su militancia de clase obrera o de nacionalismo local no resulta incompatible, sino el motivo principal para adherirse a la República, en cuanto oportunidad para la modernización política española en múltiples sentidos y direcciones.

"La República es una idea universal; pero nosotros tenemos que henchirla de valores españoles, de valores que no sean de otra tierra, sino de la nuestra propia; que no necesitamos traducir, sino sentir en nuestro propio interior. Y no anegaremos jamás la idea republicana... en los sentimientos puros de lo español, que encuentran precisamente la ocasión de saciar todas las apetencias históricas hasta ahora maltratadas por la esclavitud de tantos siglos....Yo le brindo a él [Prieto] los más íntimos sentimientos de un español que ha desfogado en la República aquella apetencia de libertad espiritual y

moral, intelectual y de artista, que también siente el pueblo español y que no había encontrado hasta ahora en ninguna parte".⁹⁷

c) Hacia una recepción republicana.

La recuperación del pensamiento de Azaña no ha resultado obviamente sencilla por su vinculación a los vencidos en la guerra, una "anti-España" traidora —a ojos de los vencedores—, habrá de esperar a encontrar recepción entre algunos liberales influyentes de finales de siglo —desde el tantas veces mencionado Santos Juliá al constitucionalista Manuel Aragón pasando por historiadores como Andrés de Blas y J.M^a Marco o políticos como Enrique Mújica y J.M^a Aznar—. La revaloración que recibe en este momento el insigne alcalaíno tiene que ver con su advertencia, anterior a la de muchos de sus coetáneos, de la terrible deriva irracional de la política de entreguerras, causa del avance totalitario en el continente europeo y motivo último de la división (nacional) en España. Azaña, sobre todo en sus lúcidas reflexiones postreras —se insiste—, realizaría una llamada colectiva para la recuperación de la cordura, el abandono del radicalismo ideológico que atenaza a los europeos y la recuperación española de una idea de nación unitaria que nos conciliase políticamente. Aunque esta deriva "antiliberal" vivida por la Europa de entreguerras, será felizmente corregida con la derrota del fascismo en el 1945, e incluso termine por reconducirse en España con la llegada de la democracia en el 1978, una parte del mensaje de Azaña —según nuestros liberales más conspicuos— aún no habría sido del todo recibida por los españoles, se trata de ese afán por la recuperación una idea nacional común; se dejarían notar aquí las rémoras de la dictadura franquista —nos dicen—, que nos ha venido retrayendo todavía a muchos españoles de cultivar un nacionalismo sin complejos, al asociarlo negativamente al régimen predemocrático. Así que lejos de encontrar el eco deseado, la llamada de los "azañistas" liberales a la reconstrucción de la unidad nacional, va a encontrar la resistencia de buena parte de la izquierda española, un "antifranquismo sobrevenido" —como lo refiere Leguina— que alcanza su máxima expresión con la irrupción política de Zapatero, al ponerse ya incluso en cuestión las conquistas del proceso reconciliatorio y las bases mínimas de consenso construidas en la Transición. Así que, mientras el conservadurismo más recalcitrante acuse al nuevo presidente de

⁹⁷ 'El nuevo orden republicano', 14/02/33 (Azaña 2007).

las mismas vilezas que su predecesor republicano, o sea de llevar su rencor personal (en este caso por el asesinato del abuelo) hasta el sectarismo político, los liberales más centrados le reprochan no haber atendido la parte fundamental del legado póstumo de Azaña (sus dos últimos libros), donde nos advertía del grave peligro del ideologismo político excesivo, de gobernar dividiendo a los españoles irresponsablemente y haber recuperado el nefasto "frentepopulismo" que tanto contribuyó al desencadenamiento de la Guerra Civil.

Sin embargo, esta recepción "tardo-liberal" del legado de Azaña no es la única a la que hemos asistido en tiempos recientes y tanto su discurso como acción republicana han servido también hoy para recuperar otras valiosas lecciones políticas, si bien despreciadas por quienes fueran sus críticos y no menos por muchos de los que le "reivindican" —por decirlo de algún modo—. Una de las principales lecciones del pensamiento republicano —como hemos dicho— es que la violencia política no procede sólo de quienes transgreden el orden social y preceptos legales —como piensa el liberalismo dogmático—, sino que en muchos casos es de origen estructural y se ejecuta desde las propias normas positivizadas o desde los principios de justicia socialmente aceptados. Por eso la política democrática necesita disponer de algún elemento de juicio que no sea la moralidad común, ni el criterio de la mayoría,... recordemos como en muchas ocasiones hemos aupado al poder a los más abyectos e injustos, aun siguiendo tales convicciones o criterios colectivamente aceptados. Es preciso —digo— alguna fuente de criterio que nos permita identificar y erradicar esa violencia latente en nuestras instituciones políticas, también en las liberales y parlamentarias, y en este sentido Azaña nos estará invitando a buscar esos referentes normativos en el testimonio de los que han sido oprimidos o excluidos del espacio público, pero no con la esperanza —ésta sí mesiánica— de que éstos nos abran las puertas del cielo, sino de que contribuyan con su palabra a edificar otros ideales de justicia (más allá de los positivos) u otras estructuras sociales (más allá de las hegemónicas).

En su intento por reconstruir la transversalidad republicana Azaña no tendrá otra opción que dirigir su mirada a la izquierda, pues no va a encontrar espacios para el entendimiento en una derecha española, que ha construido su proyecto político en

base a la negación y desmantelamiento de todas las iniciativas de democratización social emprendidas por la República. El desentendimiento de los españoles en los años '30 no obedece por tanto a una pérdida temporal del juicio, ni siquiera —en muchos casos— a haber renegado de la razón liberal, sino principalmente a la renuencia de buena parte de los ellos a la renuncia a sus privilegios o prestar oído a las demandas de cambio procedentes de otra parte de la sociedad. Esta oposición a los cambios democráticos no es algo que inventan tampoco los militares en el 1936, sino que se ha venido manifestando en el conservadurismo liberal español del último siglo, cuya concepción de la idea de España y su relato de la nación —como hemos visto— sería perfectamente expresiva de una disposición radicalmente reactiva a las reformas democráticas; lo que resulta de él es una idea absolutamente empobrecida de la soberanía, el oscurecimiento de toda clase de conflictos y demandas de transformación, todo ello siempre en nombre de una unidad nacional y una paz social imbuidas de alguna clase de mistificación (ya sea de carácter religioso o científico). Por eso las reformas democráticas emprendidas por la república exigían ineludiblemente una revisión del relato político conservadurista y de la simbología de nación heredados del antiguo régimen de Restauración; era preciso visualizar narrativamente todas aquellas injusticias perpetuadas durante al menos medio siglo, sobre las que hoy se estaría gestando el nuevo pacto de soberanía, y escenificar pública y simbólicamente la ruptura con aquel pasado de privación de derechos a muchos ciudadanos. La iconografía nacional republicana (bandera tricolor, himno de riego, gorro frigio,...) no pueden ser considerados elementos baladíes o generadores de una controversia política innecesaria —como afirmaba Álvarez Junco—, pues se trata de hacer identificables las señas y valores del nuevo régimen político y revertir semánticamente una determinada idea de nación, que ha venido sirviendo de sustento a las estructuras oligárquicas. Al igual que los festejos del 2 de Mayo nos retrotraen a la independencia del absolutismo y refuerzan la actualidad de la revolución liberal, los respectivos del 11 de Febrero (aniversario de la primera República) o 14 de Abril (de la segunda) invocan una ruptura con el constitucionalismo monárquico, clerical y antidemocrático, que distingue a los dos regímenes liberales (isabelino y restaurador), que preceden a sendas experiencias republicanas. Aquella vieja apelación de los relatos republicanos a la existencia de una nación soberana anterior a Carlos V, a un sujeto popular español

cuyos derechos habrían sido usurpados por la dinastía de Habsburgo, si bien tiene una parte importante de tradición inventada, no deja de ser un ejercicio ficcionamiento políticamente legítimo, pues de ahí extraeríamos los elementos de juicio que nos permiten denunciar la expoliación totalitaria de los derechos populares, basada a su vez en tradiciones no menos ficticias y sobre todo en la ocultación de luchas democratizantes de diferente signo y que podemos remontar desde tiempos remotos (como el levantamiento de los comuneros) hasta casi el presente (como la insurrección de Jaca).

El republicanismo español del siglo XXI tampoco podrá encontrar fácilmente instancias de pacto con la derecha del presente, dedicada en las últimas décadas a recuperar una narrativa orgullosa, unitaria y mistificada de la nación española⁹⁸. El patriotismo conservador español —no necesariamente circunscrito al Partido Popular— nos viene convocando desde hace tiempo a la canonización de ese relato de modernización política hegemónico, el vertebrado en torno a los acontecimientos del proceso constituyente de 1978 y de reconciliación nacional en el tardofranquismo; no le importa primar las continuidades históricas y sociales de nuestra democracia con la dictadura precedente, ni dejar arrumbado en un segundo plano tantos esfuerzos, muchos de ellos frustrados, de grupos políticos y movimientos sociales en la oposición al franquismo. En este periodo transicional como ahora se incidirá recurrentemente en los tópicos más poderosos, y también más nocivos, de aquel liberalismo español reactivo a los cambios democráticos, tomando a la República como contramodelo y culpándola de la politización excesiva que desembocaría en la Guerra Civil. Por contra toma como referentes liberales a quienes se complacen, o al menos capitulan, ante la llegada del autoritarismo (como Ortega, Baroja, Marañón, Pérez de Ayala, Azorín,...) y olvida a muchos otros intelectuales que sufrieron en sus propias carnes la derrota republicana o se vieron empujados al exilio por su compromiso democrático (como J.R.Jiménez, Machado, A.Castro, Salinas, F.de los Ríos, Ferrater, Gaos, Marichal, Castelao, Tuñón de Lara, Guillén,...). El nuevo populismo republicano que ha

⁹⁸ Ya no sólo en aquellos términos de un liberalismo democrático formalista —que veíamos con Aznar—, en el que se niega carácter político a los múltiples conflictos que la acechan (como el nacionalismo periférico), sino incluso —y en dosis cada vez mayores por lo observable en el nuevo proyecto de ley de educación— reivindicando aquella idea de nación asociada a la defensa de la religión católica y el legado imperialista.

germinado en España en nuestros días —y que en buena medida alentó Zapatero— se propone impugnar directamente ese relato que ha devenido hegemónico en el liberalismo español, el de la "reconciliación nacional" —como lo llamaron sus promulgadores— o la "cultura de la transición" —como se le llama ahora—. Es el republicano un movimiento iconoclasta ni mucho menos vacío en términos políticos, porque presta oído a las múltiples demandas de minorías que circulan por el suelo español y tiene efectos transformadores sobre nuestro modo de concebir la nación (democrática) en el futuro. La democracia española ha dejado ya de ser vista para muchos de nosotros como un proyecto de modernización política consumado, o mínimamente satisfactorio —como la presenta el relato de la Transición—, sino que entraña más bien la exigencia de recuperar un espíritu constituyente —quizá republicano— como el expresado en su día por Azaña; "La unidad española, la unión de los españoles bajo un Estado común, la vamos a hacer nosotros y probablemente por primera vez"⁹⁹ —pero sobre la actualidad de este debate hemos de volver en la última parte de este trabajo—.

⁹⁹ 'El Estatuto de Cataluña'. Discurso Cortes, 27/05/32 (Azaña 2007 v.III).

VII LA INTELIGENCIA EN EL PRIMER FRANQUISMO 1939-1956

VII.i Dos décadas de estancamiento español:

a) El ascenso del antiliberalismo conservador.

"Los discursos que iban a pugnar por definir cómo tenía que ser la España que comenzaría tras la contienda civil iban a ser básicamente dos, constituyendo el desarrollo local de los dos grandes nacionalismos antidemocráticos y antiliberales que florecieron, de una forma u otra, en diversos países europeos: por un lado, un nacionalismo tradicionalista y reaccionario, contrarrevolucionario y profundamente católico, custodiado, en el caso español, por una privilegiada Iglesia católica y por los radicales y autoritarios sectores monárquicos, tanto en su versión alfonsina como carlista. Por otro, un extremo nacionalismo fascista, palingenésico y combativamente revolucionario, en búsqueda de regeneración de la nación y de su proyección hacia el futuro, representado por una fortalecida Falange"¹⁰⁰.

Buena parte de la historiografía contemporánea, en su reconstrucción del hilo español del liberalismo, ha venido defendiendo la idea —frente a la tradicional visión pesimista— de que la desviación española hacia un régimen autoritario no es consecuencia de un supuesto déficit de modernización arrastrado por el país, pues como habrían demostrado no ha habido tal cosa, sino será más bien al contrario, es la dictadura la causa del estancamiento español en las décadas siguientes. Desde la perspectiva histórica de los progresos de España a comienzos del XX, el régimen de Franco habría de ser juzgado, al menos en lo que se refiere a sus dos primeras décadas, como una interrupción del proceso de normalización española a la realidad social y cultural europea. Ahora bien, la razón última de ese atraso o estancamiento, que llegará a hacerse muy notable después de la segunda gran guerra, procede también desde más allá de nuestras fronteras; habrá que buscarla en el impacto de las corrientes revolucionarias europeas (fascismo y comunismo) en tierras españolas, siendo objeto de una guerra civil y de una dictadura de tintes fascistas y conservadores. En todo caso —se nos dice— no cabrá desvincular el fenómeno español de aquellos ensayos de intervencionismo político, sobre la sociedad y la historia, que estuvieron en auge en el periodo de entreguerras en Europa. La política franquista en ese primer periodo habría de ser caracterizada —a su juicio— no tanto por los signos distintivamente españoles, que sin duda posee (como la cultura africanista de sus militares, el componente ultracatólico o el tradicionalismo

¹⁰⁰ Zira Box, 'El nacionalismo durante el franquismo (1939-1975)'(Morales Moya 2013: 904).

monárquico), cuanto por otros rasgos compartidos con la política epocal europea (como la voluntad de dirigir políticamente la economía y la vida de las personas), y que encuentran perpetuación en la dictadura española (en términos de autarquía y nacionalcatolicismo), determinando nuestro atraso en la carrera modernizante. En dicho sentido, las políticas de intervención y diseño socioeconómico (proteccionismo latifundista, industrialización planificada, control precios,...) adoptadas por el régimen de Franco, o su voluntad de intrusión sobre las conciencias (censura, depuración académica, quema de libros, catolicismo obligatorio,...), tendrían más en común con los "planes quinquenales" y las "purgas stalinistas" de la tan denostada Unión Soviética, que con la propia tradición política del conservadurismo español, que sí había dado muestras con el "canovismo" de asumir ciertas libertades individuales (expresión y propiedad) como límites universales para la intervención política.

El nacionalismo franquista venía a reunir en su seno, bajo una misma bandera, a las diferentes corrientes del conservadurismo antiliberal que habitaban España (carlismo, falange, tradicionalistas, monárquicos, militaristas,...), su mérito está en el equilibrio de poderes logrado entre ellas —como advertiera Juan Linz—, si bien éste no habría sido posible fuera de un contexto como el actual europeo, de fuerte crisis del Estado liberal y sus valores, que permite la proyección de nacionalismos intrusivos y excluyentes, como era el franquista. No hubiera sido muy distinto el régimen político español —se nos advierte— de haber sido el otro bando quien venciese en la contienda, puesto que el proyecto del PCE o la FAI no resultaba menos totalitario, del que traían consigo la Falange o la ACNP. Todos ellos están presididos por una misma lógica conflictual de la política, entendida como una apropiación colectivista del poder, que es la que da origen a la Guerra Civil y al exterminio mutuo entre españoles. Desde ambos bandos se persigue interrumpir el proceso el proceso de modernizante, emprendido por la España de principios de siglo, y sustituirlo por un programa de nacionalización obligatoria; se concibe la política como un camino corto para la historia y al adversario como un estorbo al que hay que borrar de la misma.

Aunque el catolicismo español había conseguido, al menos aparentemente, durante la Restauración amalgamarse con el orden liberal y abandonar las viejas aspiraciones de reeditar un régimen absoluto, durante los años de la República van a ganar fuerza

social agrupaciones como 'Acción Española' y la 'Asociación Católica Nacional de Propagandistas', que se proclaman abiertamente anti-liberales y construyen su imaginario nacional sobre la exaltación de etapas pre-revolucionarias y pre-ilustradas. Con el protagonismo de estos grupos en la oposición al régimen republicano se irá forjando un nuevo relato conservador, sobre la concepción de la nación como una comunidad espiritual-religiosa, para la que valores liberales como el de tolerancia constituyen más allá de una mera amenaza, el germen de la disgregación moral de los españoles en el XIX. Ramiro de Maeztu, ideólogo de este fundamentalismo católico, hace suyas las viejas tesis de Menéndez Pelayo acerca del liberalismo español, como fuente de heterodoxia y malversación de nuestras raíces cristianas; tesis que a su vez serán apropiadas por los historiadores del franquismo, como Ballesteros Beretta, Pérez Bustamante, Sánchez Cantón, y en las achaca al Estado decimonónico la instigación de los conflictos políticos y la desarticulación social de los españoles, que desemboca en diversas guerras civiles, la última de ellas ya en este siglo. Las corrientes culturales ateas que penetran en el XIX desde Europa, como el krausismo, son culpabilizadas de introducir una veneración por los bienes materiales y los saberes positivos, que va a resultar laminante para la riqueza de espíritu de la cultura tradicional española. Para recuperar ese poso de trascendencia, el nacionalismo español debía buscar sus referentes en la mística y neoescolástica del siglo XVII, que sí posee esa espiritualidad que se echa en falta en los nuevos saberes; como afirma el adagio de la ACNP, "para que España sea es necesario que la ILE no sea" (Juliá 2008). Veríamos pues, como el nacionalismo católico español estará restaurando algunas tesis del conservadurismo antiliberal decimonónico (Menéndez Pelayo), pasadas por el tamiz del casticismo "noventayochista" (Maeztu) y que en el contexto político de los años '30 de este nuevo siglo adquieren un tono de radicalidad que traspasa la de sus predecesores¹⁰¹. Ya no se trata tan sólo de una excusa para mantener apartada a la cultura española del sendero de modernidad europeo, sino de imponer por la violencia la clausura identitaria en una realidad social abierta. La sociedad española ya había podido disfrutar de ciertas libertades y recogía en su seno proyectos de vida diversos, por lo que la recreación de

¹⁰¹ "A medida que el conservadurismo español se vio desplazado el control de 'su nación', fue optando por una mayor radicalización de su componente nacionalcatólico y un debilitamiento de su voluntad liberal, siendo el franquismo la culminación de tal desarrollo" Fernando García de Cortázar 'La visión nacionalcatólica de España' (Morales Moya 2013: 847).

una homogeneidad moral iba a exigir una tarea represiva enorme, que es lo que se proponía ser el franquismo.

El otro gran baluarte del pensamiento antiliberal español sobre el que se edifica la dictadura franquista será Falange Española. Si a los católicos les corresponderá en el reparto de poderes del régimen las competencias educativas para llevar a cabo esa tarea moralizante, a los falangistas les va a corresponder en esos primeros años de la dictadura el Ministerio de Propaganda y el de Interior, con las que garantizar por otras vías dicho orden moral. Ahora bien, para los seguidores de Primo de Rivera la nación tendrá una naturaleza marcadamente orgánica y centralizada, que choca con la homogeneidad descentralizada preconizada por los nacionalcatólicos; sería necesaria —defienden aquéllos— una revolución nacional que imponga la armonía social que no tenemos, ni hemos tenido en siglo recientes, una organización jerárquicamente coordinada en la que puedan insertarse todos los sujetos sociales (sindicato, asociación, representación,...). En este organigrama nacional verticalista —concebido por Falange— el cristianismo juega un papel importante, en tanto fuente legislativa y de identidad espiritual para la nación, pero la Iglesia no sería más de los órganos del cuerpo social, no puede contemplarse de manera independiente y mucho menos someter el Estado a sus voluntades, como pretende la autoridad eclesiástica. Como se ha señalado muchas veces, las diferencias de proyecto nacional (y de diagnóstico histórico) son notables entre falangistas y catolicistas, unos revolucionarios otros conservadores, unos estatalistas otros ultramontanos; sin embargo, ambos compartirían algo más que la base moral cristiana, —han defendido Marichal (1986) y Álvarez Junco (2010)— ambos hunden sus raíces en el discurso de regeneración nacional "noventayochista" y participan de similar aversión a la civilización liberal. Los falangistas mantendrían una posición intransigente hacia ciertas libertades instaladas socialmente, como las de opinión y discrepancia, que estarían en el origen de los desordenes políticos y la aversión entre clases que abocaron al colapso del régimen de Restauración y alcanzaron cotas extremas con la República. Es en base a estas características, que muchos historiadores del franquismo se negarán a admitir sinergias posteriores entre algunos falangistas (ya de una segunda generación, no propiamente los camisas viejas) y ciertas corrientes liberales —como veremos en el

siguiente apartado—. Más bien este "aperturismo" falangista habría de ser concebido —defienden nuestros liberales— como una capitulación estratégica de algunos intelectuales del Movimiento tras la derrota del fascismo en la II Guerra Mundial. No se debe entender sino la Falange como uno de los proyectos totalitarios que surgen en la Europa de entreguerras y que comienza a pasar a la historia una vez más a emerger el liberalismo en la segunda mitad del XX.

b) Disidentes y opositores.

La nueva coyuntura internacional tras 1945 obliga al dictador a desplazar los equilibrios de poder dentro del régimen, de manera que tanto el ejército (tradicionalmente monárquico) como la Iglesia (catolicismo) irán ganando peso político en detrimento de los falangistas. El resultado de este giro será la firma del *Concordato* con el Vaticano en 1953 y la entrada de España en la ONU en 1955, auspiciada esta última por la nueva estrategia "atlantista" en política exterior adoptada por la dictadura. Es en este nuevo contexto —y sólo a partir de él— que debemos enmarcar la irrupción de ciertas voces críticas procedentes del falangismo (Laín, Tovar, Ridruejo, Maravall,...), quienes dicen venir disintiendo del proyecto nacional franquista, al menos, tal y como se ha plasmado. Es célebre a este respecto la obra de Pedro Laín *España como problema*, donde se afirma que estaría pendiente todavía para los españoles la solución de sus desarmonías históricas, la coordinación de las dos fuerzas culturales que en él conviven, la europeísta y la tradicionalista. Las discordancias que nos habían llevado hasta una guerra civil seguirían sin resolverse desde el franquismo, el motivo evidente, haber construido el proyecto nacional renegando de uno de esas dos culturas, que ya estaban instaladas en el seno de España. Se nos impone por tanto —sostiene Laín— la rehabilitación de la España derrotada, o siquiera, de aquella parte del legado cultural moderno e ilustrado pero propiamente español (Ortega, Unamuno, Machado, Zubiri,...), que no resulte incompatible con la cultura tradicional heredada, la religiosa, y que pudiésemos incorporar a un nuevo proyecto de nación, ahora sí, integrador y armónico. La propuesta de Laín entronca con la de otros adalides del franquismo crítico, bautizados como "comprensivos" por Joaquín Ruíz Jiménez, y chocará a su vez con quienes desde el núcleo del régimen se parapetan en el triunfalismo de quienes y en la condición de salvadores de la patria. Sin embargo, —

advierten nuestros historiadores— no se puede confundir las propuestas de estos "críticos" con las del liberalismo, ni siquiera es advertible en ellos un compromiso firme con la cultura moderna y europeísta; puesto que siguen achacando a sus defensores ausencia de sentido histórico y un cierto adanismo, "aprendices de brujo"—les llama Laín—. Lo que estará haciendo por tanto este "nuevo" falangismo con su propuesta de conjugar modernidad y tradición es simplemente —a ojos de los liberales de hoy— querer reconstruir un discurso nacionalista imposible para la segunda mitad del XX, recuperar aquel programa de los años '30 para la recomposición orgánica de las comunidades culturales e históricas. Esto no es sino una vuelta a los preceptos del viejo modernismo literario y así lo reconocería el propio Laín al bautizar a su generación como la de los "nietos del 98", pero en un momento histórico en el que ya ni siquiera tienen la excusa de sus predecesores, porque existe ya plena conciencia de las catástrofes en que ha derivado aquel juego político, de pretender ingeniar una nación a partir de la reconstrucción de la historia y de un sentido particularista de lo moderno. Por eso —Santos Juliá y muchos otros historiadores del periodo— se resisten a aceptar para esos disidentes del régimen el apelativo de "falangistas liberales", siendo la misma expresión un oxímoron y obviando que en las raíces de aquel proyecto no está la recuperación de las libertades sociales, sino un programa estatalista para la recuperación de un sendero histórico "nacional" que se consideraría abandonado, casualmente en el mismo momento en que son ellos desplazados del aparato del régimen.

El libro de Laín no tardará mucho en recibir respuesta por parte de aquellos beneficiados por el giro "catolicista" del régimen, Calvo Serer y Pérez Embid escribirán sendas obras de contestación *España sin problema* y *Ambiciones españolas*, en las que se reivindica la vigencia del proyecto nacional franquista y se matiza que en todo caso los déficits, o atrasos, que puedan apreciarse en España tienen que ver con las carencias del desarrollo económico y no con conflictos históricos o disonancias culturales de alguna clase. España carece de tales problemas —dice Calvo Serer— puesto que el franquismo ya habría consumado esa síntesis nacional, perturbada en el pasado reciente. No hay nada digno de ser recuperado en esa cultura y esos valores del mal llamado "europeísmo", pues no representan más que un conjunto de

descreencias ateas y de falsos ídolos, a los que los españoles ya habrían dado respuesta cumplidamente en el momento de la contrarreforma, sin renegar de sus propios valores. La nación española tendría pues fines propios —piensan los "opusdeístas"—, sólo estando huérfana de medios, de técnica, de los instrumentos de desarrollo de los que sí gozan otras naciones vecinas europeas, sobre la que se estaría asentado su ventaja en la sociedad de mercado y tardocapitalista, mas nunca sobre la autoridad en valores, respecto a los cuales España continuaría siendo la auténtica "reserva moral de Occidente". Este cambio de enfoque —propuesto por los tecnócratas— hacia los problemas de desenvolvimiento económico y tecnológico que aquejaban al país en aquella época, en detrimento de supuestos problemas existenciales o histórico culturales sólo en la mente de unos pocos, aquellos de los que el propio régimen ha renegado, va a ser celebrado —por nuestros historiadores contemporáneos— como un gran paso hacia la universalización de nuestro pensamiento y la positivación de nuestras preocupaciones políticas; "desde diferentes ángulos del régimen comenzaron a aparecer discursos en clave europea en los que la nación cesaba de ser el sujeto preferente"¹⁰². A éstos impulsores de la europeización instrumental y económica que habrían sido los ministros tecnócratas les ha de corresponder por tanto un lugar protagonista en la historia de la modernización española —como veremos en el siguiente capítulo—, aunque su discurso esté teñido de un neotradicionalismo recalcitrante en cuestiones de moral pública. No sucederá lo mismo con el otro pilar intelectual del franquismo, los falangistas, pues no conseguirían escapar al imaginario de primera mitad de siglo, permanecen en el viejo diagnóstico historicista sobre los problemas de España y en soluciones políticas organicistas cuya inconveniencia ya estarán sobradamente demostrada.

En cualquier caso ni una ni otra corriente estarán en disposición a medio plazo de ofrecer una salida política al franquismo. Aunque la tecnocracia haga posible que la sociedad española experimente un nuevo empujón modernizante, un acercamiento

¹⁰² Zira Box *ibíd.* (Morales Moya 2013: 918). Continúa: "Un ejemplo notorio fue el de José Antonio Maravall, falangista radical durante los inicios del régimen y autor de no pocos textos dedicados al ensalzamiento de la esencia castellana y de su nuclear condición de la verdadera España. Si a principios de los años cuarenta Maravall había insistido en la metafísica española y en la posibilidad de hallar el íntimo latir nacional, 20 años después, desde la *Revista de Occidente*, negaba la existencia de los caracteres nacionales por considerarlos mitos y producto de ideologías que, en manos de un grupo político concreto, se convertirían en peligrosas armas de combate".

económico y científico a Europa, su capacidad de adaptación al escenario liberal de postguerra se pondrá en evidencia repetidamente: La victoria aliada va a suponer el reforzamiento global de los valores del humanismo secularizado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Comunidad Económica Europea (por el Informe Birkelbach de 1962) pondrá como exigencia de entrada la asunción de instituciones democráticas, incluso la actualización ecuménica en el Concilio Vaticano II de los principios cristianos al nuevo escenario mundial va a resultar también proclive a la democracia liberal. En dichas situación la dictadura franquista, que sigue manteniendo estructuras de representación únicamente verticales y persiguiendo la disidencia, irá perdiendo legitimidad paulatinamente entre los españoles, al tiempo que estos van ampliando socialmente sus márgenes de libertades y bienestar económico. En este sentido, —se nos recuerda continuamente por la historiografía contemporánea— la salida política hacia la democracia tampoco procede de los derrotados en la Guerra Civil, ni de los intelectuales del exilio, ni de la llamada "oposición interior" (partidos y sindicatos clandestinos), pues casi todos ellos se mantendrán en los prejuicios políticos de la primera mitad de siglo, en aquella lógica historicista de la emancipación colectiva y la obsesiva búsqueda del sentido histórico nacional en un relato definitivo. Ejemplo recurrente de esas preocupaciones peregrinas, ya visiblemente anticuadas para una intelectualidad mínimamente científica entonces, pero en las que seguían enfrascados muchos españoles, es la discusión enconada que mantienen Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro en torno al ser de España; en si la nación española hunde sus raíces en el legado latino-cristiano o si en cambio las tiene en la combinación de las tres castas (judía, cristiana y musulmana). Hoy ya parece haber poco disenso no acerca de quién tenía razón en aquella querrela sino sobre la irrelevancia de la misma, la modernización experimentada en el último tercio de siglo nos habría llevado por otros derroteros, los de la universalización de intereses políticos e inquietudes intelectuales. La recuperación de la senda modernizante para los españoles no va a preceder de quienes reinciden en el errático debate nacionalista de los años '30, donde las libertades fundamentales fueron despreciadas y sus defensores empujados a la marginalidad absoluta. La revaloración de la libertad entre nosotros procede precisamente de aquellos españoles despreciados por ambos bandos, de esos intelectuales como Ayala, Maravall, Caro Baroja, Juan Linz, Vicens Vives,... que

apuestan desde sus respectivas disciplinas por el rigor metodológico y la universalización del discurso, despojando al pensamiento español de prejuicios esencialistas. Pero sobre todo de la irrupción de una nueva generación de españoles, que hacen suyo ese fervor por la libertad y los deseos de democracia, poniendo su horizonte en una europeización política y cultural del país, que ha habido sido abruptamente interrumpida por la irrupción del totalitarismo.

VII.ii El autoritarismo franquista y su espacio hegemónico:

a) El nacionalismo reactivo.

Cuando en 1909 Herrera Oria funda la Asociación Católica Nacional de Propagandistas no podría probablemente imaginar el papel político tan destacado que llegará a jugar la agrupación en los años '30, aglutinando la oposición de los confesionalistas a la República laica, y desde luego ni mucho menos, anticipar el peso que va a adquirir la ACNP en el seno de la administración franquista. Sin embargo, al igual que otros muchos movimientos de masas de la época los 'Propagandistas' nacen ya con una clara vocación nacionalizante y por tanto estrictamente política. Su aspiración original es recuperar una vertebración de la vida pública de los españoles que gire en torno a los principios del catolicismo, lo cual le obligará a adoptar expresiones diferentes de acuerdo a la coyuntura histórica; ya sea penetrando socialmente el conservadurismo "maurista", ya recogiendo el malestar antirrepublicano, ya ocupando las principales instituciones en la dictadura. Con una similar vocación política entran en escena en el mismo momento otras corrientes del nacionalismo reactivo, como es el caso del regeneracionismo militarista, que si bien comparte con los catolicistas los preceptos de confesionalidad cristiana, trae consigo un modo particular de organizar la estructura nacional, siguiendo el modelo del cuartel, y que el Directorio de Primo de Rivera va a querer proyectar sobre todas las instituciones públicas (incluso la escuela). Los militares —como ya se ha dicho— poseen una idea de nación cargada de nostalgias del Imperio, cuya reedición sólo pueden plantearla hoy en dirección a África, pero a la que habrán de buscar fundamentación en una supuesta identidad paleontológica ibero-bereber, en la que al segundo le corresponderá en todo caso la condición de súbdito.

El falangismo será la última de las tres principales corrientes del nacionalismo reaccionario en irrumpir en el panorama político español, pero experimentará un acelerado ascenso durante los últimos años de la República, que sólo es explicable por su particular capacidad para aunar los mensajes de otros movimientos conservadores (tradicionalismo religioso, militarista, socialcatólico, fundamentalista,...) y conjugarlos en un discurso "modernizante"; esto es, en un relato formalmente similar al de los discursos de emancipación de la época, pero en este caso declaradamente anti-político o que tiene por objetivo sustituir las instituciones para el intercambio entre grupos sociales por una jerarquía "natural" de los mismos. El ideario nacional de los llamados "camisas viejas" (José Antonio Primo, Rafael Sánchez Mazas, José Pemartín, Dionisio Ridruejo,...) estará presidido por esa aspiración de integrar de los diferentes agentes o clases sociales en unas estructuras orgánicas en las que se disipen y armonicen sus diferencias. No resulta compatible por tanto con las instituciones políticas parlamentarias (liberales) o de representación proletaria (socialistas), pues éstas lo que harán es hacer visibles (e incluso fomentar) aquellos conflictos, que si bien pueden ser habituales en la sociedad, tendrían en realidad —a juicio de los falangistas— un carácter anti-natural o ajeno a la misma, pues conducen a la disolución de las naciones, cuna natural del ser humano. La integridad nacional anhelada por los falangistas habría de suponer por tanto la superación de toda clase de diferencias, lo que implicaría —para ellos— adoptar ciertas medidas favorecedoras de un mayor equilibrio social (como la reforma agraria o la nacionalización de la banca); sin embargo, en último término al concebir la política como restauración del orden natural de las cosas, acaba es por ocultar el carácter histórico de muchas formas de jerarquía (capitalistas por ejemplo), haciéndolas pasar por "naturales" o inherentes a la sociedad misma. Lo "nuevo" —como refiere Pemartín al falangismo— sería así la encarnación de un orden universal y eterno, al que es consustancial por ejemplo el derecho a la propiedad privada (a diferencia de Rusia —dice—) o la supeditación de la economía mercantil al bien común (a diferencia del Reino Unido). Esa nación o genio español, que tiene su "destino en lo universal", se habría manifestado históricamente en la lucha espiritual (y bélica) contra sus enemigos, que han ido desde el Islam al judaísmo, en una primera etapa, y desde Napoleón a los krausistas, en una segunda. Vemos entonces como del relato nacional falangista no va a resultar un imaginario mínimamente integrador para

la realidad política española del presente, pues los liberales (ya sean republicanos o incluso de la CEDA) serán rechazados como un germen de descomposición, o los socialistas (desde el anarquismo al PSOE), como unos idólatras de la materialidad y de valores espiritualmente vacíos (Pemartín 1940). El proyecto de modernización falangista introduce una "novedad", que resultará excluyente hacia muchos de las demandas y sensibilidades de aquel tiempo histórico; de modo que su sectarización no puede achacarse al enconamiento suscitado a partir del choque con movimientos análogos en la dirección opuesta —como sugiere Nolte refiriéndose al comunismo—. El falangismo no puede ser metido sin más por tanto en el mismo saco que otros movimientos de la época de carácter emancipatorio, sólo por adoptar un lenguaje modernista en su expresión, sino que estará intelectual y políticamente alineado con otros movimientos en particular del escenario español (catolicistas, militaristas, monárquicos, carlistas,...), cuyo objetivo es cerrarle el paso a toda demanda de cambio político, que afecte (en lo sustancial) las jerarquías sociales vigentes. Aquellos programas de reconstrucción nacional e histórica, que se dan cita en la España de los años '30, como en muchos otros países europeos, no son ni mucho menos políticamente homologables —como ha pretendido la historiografía liberal contemporánea—, puesto que guardan diferencias importantes entre ellos. Aún debería ser posible trazar en nuestros relatos sobre la España de los años '30, una línea siquiera diferenciadora entre —lo que María Zambrano llama— la "España muerta", la de los vencedores, y la "viva", de los vencidos (1986: 105). Y es que la primera podía estar guiada por una "razón" política —dice Zambrano—, pero no por la inteligencia, no proporcionaba más que una "conciencia adolescente" e inmovilista de la realidad en que se mueve, carece de sentido de las contradicciones de la vida, de la pluralidad de potencias que se arremolinan en la historia. Mientras que los otros relatos —los de la "España viva"— dirigidos a desvelar del espíritu histórico, tratarían en este caso de captar el sentido de lo que está en movimiento, de la heterodoxia, por lo que no estarían tan sometidos al prejuicio, idealista o historicista. A este respecto, —afirma Zambrano llegada la democracia— la inteligencia contemporánea no puede ser equidistante a las querellas de aquel tiempo, ni aferrarse a la supuesta neutralidad como la de una 'tercera España' (a la que no reconoce además tal condición), pues "no cabe término medio entre la muerte y la realidad preñada de futuro" (1986: 115).

b) "Sin ellos hubiese sido todo peor".

El franquismo y las corrientes de pensamiento que le sirven de apoyo vienen a comportar el sacrificio y frustración de muchos movimientos modernizantes, que pugnaban por abrir senderos emancipatorios en nuestra primera mitad de siglo, va a suponer pues el "asesinato de la España viva" —a cuya memoria nos convocaba Zambrano—. Pero ello no debe significar tampoco —para nosotros— que todo elemento de la cultura franquista haya de ser considerado políticamente indiferenciable y enjuiciado desde nuestro presente como una mera expresión de atavismo. Una revisión siquiera sucinta de aquellos discursos y relatos nos mostrará la existencia de múltiples pliegues y de elementos políticamente distintivos entre ellos; incluso en ocasiones nos encontraremos con vetas por las que se cuelan, si no demandas que hoy llamaríamos democráticas, sí voces críticas hacia el proyecto de "unificación" nacional que inspiró la dictadura y la terrible represión que trajo consigo.

La derrota del fascismo europeo en la II Guerra Mundial ha sido reiteradamente señalada como el acontecimiento crucial para la puesta en marcha de estos movimientos reformistas dentro del propio franquismo; aunque los Aliados no se decidirán a intervenir en España, la condena del régimen franquista en la Conferencia de Postdam y su exclusión de la ONU en favor de los representantes legítimos de la República en el exilio, obliga a la dictadura a resituarse ante el nuevo panorama político occidental. Es en esta coyuntura que encontrará ocasión para promocionarse una corriente aperturista dentro del aparato dictatorial, la entrada en el gobierno de Joaquín Ruíz Giménez y Alberto Martín Artajo (también Sánchez Bella a cargo del Instituto de Cultura Hispánica o Laín en la Universidad Central) abre paso a un cristianismo anticomunista dispuesto, si no a renunciar a la legitimidad del levantamiento y la exclusividad conservadora de las señas de nación, sí al menos favorable a adoptar una disposición más integradora hacia la España de los derrotados. Ha pasado a la posteridad la célebre distinción de Ruíz Giménez entre quienes se mantenían en posturas "excluyentes", referido al nacionalcatolicismo más recalcitrante, y los llamados "comprensivos", quienes promovían la recuperación de ciertos elementos de la cultura heterodoxa española (europeísta, liberal,...). 'Comprensivos' refiere a todo aquellos intelectuales, que desde publicaciones literarias

como *Índice* o *Ínsula*, rehabilitarán las figuras de Unamuno, Ortega o Machado, suavizando o en todo caso omitiendo el cariz político de su pensamiento. Aunque esta corriente del aperturismo cultural del régimen vaya a ser finalmente desplazada de los puestos de responsabilidad política, a raíz de las revueltas universitarias de 1956 —que como ha dicho luego Aranguren agudamente se resolverá con la sustitución de los liberales de lo cultural por los liberales de lo económico—, no puede afirmarse veleidosamente que este aperturismo franquista haya resultado de todo punto baldío o estéril. Habrá de quedar al menos una impronta liberalizante de aquella corriente precursora —dice Elías Díaz—, en algunos jóvenes de la época, como los Miguel Sánchez Mazas, Emilio Lledó, José Luis Abellán, Joaquín Garrigues, que habrán de ser excepción todavía en el escenario intelectual español, lo que les obliga en muchos casos a desarrollar su carrera académica fuera del país e impide que puedan llegar a ser reconocidos generacionalmente (1973).

Sin embargo, sin ser tan marginal como aquella, ni responder —como se ha dicho— a un movimiento puramente estratégico, surge desde dentro del régimen otra corriente crítica por estas fechas procedente de un conjunto de destacados falangistas. Los primeros rastros de esta crítica los podemos encontrar en Dionisio Ridruejo, quien ya desde 1937 manifiesta su oposición a la unificación de Falange con el tradicionalismo carlista y en 1941 denuncia la definitiva reducción de este proyecto al de un vulgar conservadurismo (y así se lo expresaría al —según dice— propio Franco en su última entrevista personal por estas fechas). El falangismo habría sido instrumentalizado —percibe— por intereses y sectores sociales ajenos, profundamente inmovilistas, como el ejército, la Iglesia y sobre todo los grandes capitales agrarios; de manera que todo el potencial de reformas sociales que el viejo proyecto de falange atesoraba habrían quedado finalmente frustrados y arrinconados en el olvido (Ridruejo 1964). Si la República —denuncia— respondió en su día al diseño de una minoría intelectual, desconectada de la realidad española, por ejemplo en materia religiosa, la dictadura posterior estaba respondiendo a intereses de otras minorías (eclesiástica, militar y oligárquica), que ya había sido las culpables en el XIX de la "proletarizar" y reprimir a las clases desposeídas y de fomentar por tanto las divisiones que hoy padece la sociedad española. La subyugación del pueblo español por parte de los oligarcas habría

llegado a tal extremo —apunta drásticamente Ridruejo—, que es preciso la disolución del partido-sindicato único para instaurar un régimen de opinión y representación libre, que disipe el autoritarismo (1964: 57). Estas reflexiones realizadas en los años '40 (desde comienzos de la década) por parte de Ridruejo y muchos otros falangistas, se podrían tildar con rigor de "críticas" —si queremos evitar otros apelativos de mayor controversia—, pues suponen el reconocimiento de un fracaso respecto al propio Movimiento de Falange, al no haber conseguido vertebrar la nación en el modo en que se lo habría propuesto, a diferencia de otros fascismos europeos; una percepción que —como digo— no necesitará la derrota europea para producirse, ni su arrinconamiento dentro del aparato del Estado a cuotas de poder residuales.

A los Torrente, Ridruejo, Laín, Tovar, Maravall el fracaso del falangismo real les obliga a revisar su proyecto de nación, a problematizar el plan para la integración de los españoles, lo que va a significar su apertura hacia los que habían quedado excluidos. Luego, es precisamente su permanencia en esa vocación nacionalizante, lo que les abocará a realizar ese proceso crítico y no lo que les mantiene aferrados al prejuicio — como sostiene la historiografía liberal contemporánea—. De haber optado por una modernización en el sentido adoptado por los tecnócratas, es decir, por la revisión de los "medios" del régimen (o a la tecnificación jurídica y económica) y la reafirmación de los "fines", estarían dando por buenas diversas formas de discriminación cultural, social y política asociadas a la teleología de los vencedores. Luego la actitud de estos falangistas críticos puede que no sea estrictamente "liberal", en el sentido contemporáneamente asumido, esto es, favorable al desarrollo de un mercado libre y unas instituciones estatales independientes, que es por lo que se viene situando a los tecnócratas en nuestra genealogía democrática; pero sí podrían ser llamados "liberales" en el sentido "orteguiano" —dice Ismael Saz en respuesta a Santos Juliá—, al apostar decididamente por una problematización aperturista de la cultura nacional heredada (Saz 2006). La revista *El Escorial*, como luego otras publicaciones del Movimiento, se convertirá por entonces en un foro de referencia para la intelectualidad "crítica", o todo aquel que comparta un diagnóstico problematizador respecto al proyecto nacional vigente y apueste por su necesaria vigorización a través de la integración de los vencidos. La tematización recurrente de la Guerra Civil en los

textos de Ridruejo o Laín obedece a esa conciencia de cisma nacional que padecería España y contrasta con el tratamiento heroico o la simple omisión de las heridas en otras publicaciones, como *Arbor* o la *Revista de Estudios Políticos*, bajo la influencia del OPUS. Será la voz autorizada de Torrente Ballester una de las primeras en reclamar el restablecimiento de diálogo entre la cultura interior y la del exilio, a ese emplazamiento es a la que responde Aranguren con su obra *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*, donde pasado el peaje de la censura ("emigración" por "exilio") se reivindicarán a figuras del exilio como Francisco Ayala, José Gaos o Manuel García Pelayo (López-Aranguren 1953). En ese mismo sentido pueden interpretarse sus trabajos críticos con el cristianismo oficial de la época, abogando por una religiosidad asimilable al pensamiento ético propiamente humanista o secular, descalificado de anti-español por la Iglesia. La cultura española —se rebela también Maravall— no puede ser reducida a escolástica y misticismo, existen también los jansenistas por ejemplo, realizando a partir de ahí una relectura proilustrada de la figura de Forner, que si bien —como hemos visto— no reproducía las lógicas del momento, sí consigue romper con la reducción "menendezpelayista" de toda la inteligencia española a un derivado del fundamentalismo católico (Maravall 1991).

Probablemente quien más haya hecho desde el falangismo crítico para rebatir el discurso triunfalista promulgado por el régimen, invitándonos a revisar el discurso oficial de nación, haya sido Pedro Laín con su *España como problema* (2005). Siguiendo la estela "orteguiana", Laín va a dar por asumido que la vertebración nacional, en este caso impulsada por el franquismo, habría resultado una vez más fallida, emplazándonos a una reflexión sobre nuestra trayectoria cultural en el último siglo, con el objeto de descifrar los errores y aciertos de la inteligencia española en esta tarea. Comienza remontándose a la famosa 'Polémica de la Ciencia Española' en el XIX, que había enfrentado a krausistas como Azcárate y Francisco Giner con fundamentalistas como Pidal y Mon o Joaquín Fonseca, en medio de la cual cabría rescatar —según Laín— la labor conciliadora de Menéndez Pelayo o la de su maestro Gumersindo Laverde; pues ambos, lejos de aceptar la reducción medievalizante de la cultura española por parte de unos, o su cercenamiento en favor de coordenadas abstractas por otros, apostarán —sostiene Laín— por hacer compatibles los dos

universos de valores: humanos y divinos, modernos y tradicionales. Laín quiere advertir en el discurso de Menéndez Pelayo la incipiente voz de una "tercera España", que nos permite escapar del maniqueísmo cultural, al que nos empujaban unos y otros. La reivindicación "menendezpelayista" de los místicos españoles del XVII (Suárez, Lope, T. de Molina, Fray Luis,...) se basa en que ésta había conjugado de manera ejemplar ambos mundos, en tanto es una búsqueda desde la intimidad de lo humano de la experiencia de lo divino, lo que hace que deba ser tomada —propone Menéndez Pelayo— como modelo de Ciencia Española.

El segundo momento donde se detiene Laín en su recorrido por los hitos de la problematización intelectual de la nación es el debate regeneracionista de finales del siglo XIX, donde se enfrentan una vez más los veneradores de lo nuevo, ya utopistas recalcitrantes (como Valle), ya conspicuos materialistas (como Costa), con los ultramontanos o defensores a ultranza de la tradición (como Maeztu). En dicho contexto valorará Laín ese tipo de "casticismo" representado por Unamuno, que no se resigna acriticamente con la cultura popular heredada, sino que quiere rescatar de ella aquellos elementos "vivos", "espontáneos", que constituyen el meollo de integración en la vida nacional. La literatura unamuniana, interesada en recuperar la "intrahistoria" o especificidad espiritual de lo español, tendría una ventaja —según Laín— respecto a tradicionalistas y racionalistas, y es que nos pone en contacto directo con la inteligencia popular vertebradora, con aquellos elementos de comunicación inconsciente entre los hombres con un valor permanente ("eterno") para nuestra existencia. Es en este sentido que Laín se reconoce a sí mismo y a su generación —bautizada como del 36— como los "nietos del 98", viendo a Ortega y sus contemporáneos como "los hijos", porque en todos ellos se desprendería una común inclinación por cultivar un nacionalismo crítico, por la problematización intelectual del acervo tradicional en que está inmersa nuestra comunidad. El objetivo de esta reflexión "tradicionalista" no es otro que el de hacer conciliables, que no reducir unas a otras, las diferentes sensibilidades históricas. Visto así, se nos ofrecen más elementos críticos rescatables —para nosotros— en el nacionalismo de estos falangistas disidentes, que en el catolicismo tecnócrata, aunque sean éstos últimos a quienes se les ha reconocido convencionalmente el papel de modernizadores. Laín y sus

correligionarios, al hacer de la Guerra Civil el icono explicativo de la realidad social española en los '50, estarán denunciando las escisiones internas que padece todavía dicha comunidad veinte años después de la guerra y evidenciando el fracaso de un proyecto nacional franquista que lejos de solventar los conflictos no ha hecho sino ahondar en ellos. La mayor evidencia del potencial crítico de éstos discursos nos la proporcionan las reacciones que provoca éstos provocan entre los franquistas más cerriles, una muestra —ya citada— serán las obras de Calvo Serer o Pérez Embid, que nos marcan los límites estrictos por donde habrá de transcurrir la modernización española.

En todo caso, habrá de resultar manifiesto que no se puede despachar la historia de la inteligencia en el primer franquismo, tachándolo simple y llanamente de desierto cultural —como le reprocha Jordi Gracia a Juliá—. Pero tampoco desconsiderar indiscriminadamente cualquier pronunciamiento intelectual o político por el hecho de estar formulado en términos historicistas, pues es posible rastrear entre ellos valiosos esfuerzos críticos y de comprensión de las querellas históricas, que llevan a interesarse por la otra España, aquella vencida y vilipendiada todavía por muchos (Gracia 2004). No se puede afirmar que dichos esfuerzos —los del falangismo crítico— hayan fructificado en una salida nacional integradora, como anhelaban sus protagonistas; quizá sería justo decir que estaba destinado al fracaso desde sus inicios, dado que no estarían dispuestos a asumir la profundidad y recorrido político de las demandas de los derrotados. Y sin embargo, —como dejó dicho Torrente al respecto— nos caben pocas dudas de que "sin ellos todo hubiese sido peor", pues trajeron consigo el reconocimiento de derrota entre quienes se creían triunfadores absolutos, el abandono de una década de inmovilismo y de "orden y mando" en las filas del franquismo, una espita de crítica que otros sabrán canalizar para la lucha cultural por la democracia.

VIII CAMINO A LA LIBERTAD 1955-1975

VIII.i "Demócratas antes de la democracia":

a) La expansión del modernismo liberal en la Europa de postguerra.

Finalizada la II Guerra Mundial se produce la reinstauración democrática en las naciones que caen bajo la órbita "aliada", la derrota bélica tendría el paliativo para los ciudadanos de Alemania Occidental e Italia de ver terminados sus regímenes totalitarios. Pero este eco liberal de postguerra se hace notar más allá de las fronteras europeas; países como Nigeria, India, Filipinas, Argentina, Perú, Colombia o Venezuela experimentan en dicho período —bautizado por Huntington de "segunda oleada" democrática— su incorporación a la modernidad política, sus ciudadanos podrán disfrutar por vez primera en su historia de un régimen de libertades y participación política. Con la expresión "segunda oleada" se estará dando a entender —por el canon historiográfico liberal— que esta efervescencia democratizante de mediados del XX no es otra cosa una réplica de las "primeras", ocurridas mucho tiempo antes; o dicho de otro modo, que el origen de las nuevas democracias habrá que buscarlo, primero y antes de nada, en el contagio de un modelo de convivencia, que ya ha probado su éxito en naciones como EE.UU., R.U. o Francia. Ahora bien, para la asunción de estas instituciones democráticas —completando la tesis de la democracia por oleadas—, es preciso que acontezca previamente, como sucediera en aquellas democracias prístinas, el desarrollo de un hábitat social favorable a la recepción de la libertad. Habrá de producirse previamente una aceleración en el relaciones de intercambio material y humano de esa sociedad, para que despierte así la conciencia de autonomía entre sus individuos miembros y emerja la demanda para la expansión de sus derechos civiles y políticos. En dicho sentido España puede lamentar —nos dicen nuestros historiadores liberales— no haber podido incorporarse en su momento a aquella "segunda oleada" democrática post-1945 y disfrutar de así de las libertades que conocieron otros vecinos europeos en la segunda mitad del XX. Habrán de consolarse los españoles, aún sin que sirva de compensación, con que en ese mismo periodo bajo la dictadura (1955-1975) se efectúe —como veremos— ese despertar social de la conciencia de autonomía entre los españoles, que será lo que luego va a despertar la

demanda de reformas políticas y lo que va a permitir una llegada tranquila y ordenada a la democracia, ya en una "tercera ola" —como la bautiza Huntington—, dejando atrás definitivamente los apresuramientos y las frivolidades que marcaron el sino de la política española de antaño¹⁰³.

De acuerdo al canon de la historiografía política occidentalista, la propagación democrática habría dispuesto de dos motores de empuje en la sociedad de postguerra: por una lado, la globalización del libre mercado y, por otro, la de un nuevo humanismo, representado en la doctrina de los Derechos Humanos. Mientras el pensamiento neoliberal o el liberalismo conservador han puesto el énfasis en el primero de estos dos factores, los social-liberales o progresistas habrían concedido más importancia al segundo elemento como el verdadero impulsor de la democracia. Instituciones como el FMI o el Banco Mundial son las que han ejercido —para Fukuyama— de "punta de lanza" para la expansión de las libertades en el mundo; al inocularse la sociedad de mercado en sistemas políticos cerrados, como puedan ser el de Chile, Portugal o España, lo que hará es fomentar la aparición de sujetos socialmente autónomos, las nuevas clases medias, que son las que luego demandan la plasmación legal y política de sus libertades, adquiridas de facto en sus actividades mercantiles. El capitalismo ejercerá pues —según los neoliberales— de Caballo de Troya para la expansión de la libertad, fomentando la proliferación de los derechos del individuo en cualquier sociedad donde se inserte. Mientras tanto, esa otra tradición liberal más allegada al humanismo y a la protección universal de ciertos derechos sociales, ha puesto el énfasis por su parte en la dimensión normativa del fenómeno de democratización; es decir, sin desconsiderar el desarrollo económico y tecnológico como impulsor de la libertad, explicará el avance de la democracia en la segunda mitad del XX en virtud de la expansión de unos valores cívicos y de tolerancia, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el reconocimiento de la dignidad a todo ser humano por el mero hecho de serlo.

¹⁰³ "Lo anómalo del caso español durante este fructífero medio siglo no hay que buscarlo, tanto en los ritmos de expansión, cuanto en su condición marginal en el mapa político e institucional europeo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la transición democrática". J.L. García Delgado 'Nacionalismo y crecimiento económico en la España del siglo XX: el turno del franquismo' (Morales Moya 2013: 761).

Habermas ha venido a convertirse en el autor de referencia de este segundo liberalismo, de signo progresista o social-liberal, en la defensa de una modernización democrática entendida como plasmación del progreso de la moralidad humana. Habermas se encuentra con que la primavera democrática en la que hemos entrado en esta segunda mitad de siglo (también la RFA a la que pertenece) ha venido siendo asociada por la sociología "funcionalista" —en boga—, al proceso de racionalización técnica y económica experimentado por las sociedades contemporáneas (a una optimización en la explotación de recursos y de productividad laboral, así como a la formalización de las ciencias sociales y políticas). Sin llegar a desmentir estos preceptos sociológicos, que le permiten reconocerse en esa tradición "weberiana", Habermas defenderá que para que tales avances técnicos y económicos desemboquen en reformas democráticas, han de venir acompañados de algún tipo de progreso axiológico, de un esfuerzo —como el promulgado por Kant— por la objetivación de los valores morales y políticos. Ahora bien, esa universalización moral que ha de traer consigo el humanismo y el nacimiento del Estado democrático, no debe ser confundida —advierte contra Kant y otros neokantianos— como el resultado de un acto de concienciación individualizada, es decir, realizada separadamente por cada uno de los sujetos morales. Dicho progreso moral de ser concebido más bien —toma Habermas aquí las ideas de la lingüística pragmática— como producto de un ejercicio intersubjetivo, el resultado de proyectar socialmente y en unas condiciones de diálogo imparciales (entre los hablantes) principios normativos válidos para todo ser humano. La propuesta habermasiana de "moral comunicativa" proporciona así una legitimidad, no puramente técnica, a la democracia liberal contemporánea, por cuanto ésta tiene de virtualización de esas condiciones de comunicación policéntrica y de universalización normativa. Y así mismo, —la propuesta de Habermas— nos ofrece un horizonte para avanzar en el progreso inacabado del proyecto moderno hacia —lo que llama— la "democracia deliberativa", entendido como un espacio de intercambio dialógico-normativo ausente toda instancia coactiva.

El restablecimiento del "Proyecto Ilustrado", esto es, de esa idea de un progreso moral, que respaldaría el proceso de modernización político en que estamos inmersos, le servirá a Habermas —y esto dice mucho del sentido de su propuesta— para plantar

cara en lo sucesivo a cualquier tentativa de problematización histórica del mismo; es decir, para desautorizar sin contemplaciones las invectivas crítica hacia nuestro modelo democrático, ya provenga del vanguardismo contracultural de los años '60, o del nacionalismo neorromántico en los '80 (Habermas 2000). Unos y otros, igual los 'Estudios Culturales' que la *Historikerstreit*, tanto Richard Rorty como Ernst Nolte, lo mismo Hayden White que Michäel Stürmer, aún teniendo proyectos diametralmente opuestos, ambos —dice Habermas— nos devolvería al error historicista en que estábamos instalados en la primera mitad de siglo, nos empujan a los criterios de autoridad pública u objetivos, en favor del voluntarismo y razones de decisión particulares. Desde el neohistoricismo se nos estaría empujando a la nivelación de lo moderno y lo premoderno, a recuperar de las filosofías del sujeto, de la vida, de la historia, del arte, de la existencia, del poder,... aquellas que a fascinarse a Nietzsche, Dilthey, Burckhardt, Heidegger, Carl Schmitt, pero que nos abocan a una verdad elitista y autoafirmada, que desprecia todo principio de validez intersubjetivo (Habermas 1998). Esa cultura anti-moderna es la que habría de salir derrotada tras las dos contiendas mundiales, porque sería la verdadera responsable de habernos apartado del sendero de progreso moral y político de nuestra civilización, aquel que tiene por hito originario la Declaración de Derechos del Hombre de 1789 y que ahora acabaría de ser actualizado por la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Así pues, aunque la moral humanista y su correlato político liberal puedan ser objeto de análisis histórico y escudriñarse las condiciones sociales que les son favorables —a esta tarea se consagra la historiografía liberal—, en realidad trascenderían esos acontecimientos temporales en los que se sanciones, su primacía ontológica respecto a las particularidades de la historia y geografía humanas nos impiden disolverla en ellas. La razón axiológica (moral y política) moderna irrumpiría pues en la historia como una guillotina, separándola en dos mitades: el pasado, o tiempo premoderno, carente de sentido e identidad alguna, etapa del prejuicio, la arbitrariedad y ausencia total de autonomía; y el presente, o tiempo moderno, del futuro conquistado, de la conciencia y autodeterminación humana, de la libertad, la conciliación y la paz. En esta segunda mitad de la historia, que es en la que estarían instaladas las democracias contemporáneas, la modernización política no podrá ser concebida ya en ningún caso,

como una problematización de las justicias que arrastra el presente desde el pasado, no se habrá de someter a una crítica histórica a los órganos y valores políticos vigentes para ver en qué medida han podido dejarse atrás alguna emancipación no contemplada desde el relato de su progreso. Una vez nos hemos instalado en sendero recto de la historia, en virtud de la victoria sobre el totalitarismo, el progreso político sólo puede ser comprendido como una actualización, repetición, una extensión por oleadas de esa verdad meta-histórica sancionada por el humanismo y plasmada en nuestras instituciones liberal-democráticas.

La modernización política —y ahí reside la paradoja objeto de crítica en este trabajo— nos va a exigir por tanto la despolitización de ciertos ámbitos del sentido, asumir los límites conceptuales y normativos de la política institucionalizada —del liberalismo hegemónico— para dar cuenta de todos los conflictos que podamos encontrar en nuestra sociedad y en la historia en curso. Se nos obliga a dar por bueno que las instituciones liberales de esta hora disponen ya de mecanismos autosuficientes para resolver toda disputa política del presente y que toda la injusticia acontecida en el pasado ha sido ya políticamente asimilada por el relato de progreso erigido tras la segunda gran guerra; no guardaríamos deudas pendientes ni nuevas lecciones políticas que extraer de la historia, porque estarían completamente sintetizadas en los valores y órganos institucionales, que nos hemos dado en la segunda mitad del XX. Así pues, la historia en nuestro tiempo ha de pasar a ser objeto privativo de especialistas, no mezclarse con la política, y ésta a su vez patrimonio de los partidos, no enredados en interpretaciones históricas. Esto es precisamente lo que se exige a los sujetos representativos en esta segunda mitad de siglo, abandonar el discurso de clase y toda otro mesianismo, para limitarse a competir electoralmente en base a unas reglas, valores, instituciones y relato del progreso comunes. Si 1945 con la derrota del fascismo ha de constituir —de acuerdo al relato canónico del liberalismo de postguerra— el principio del fin de la historia, su final definitivo habrá de ser 1989 con la Caída del Muro y el derrumbe del otro vestigio totalitario e historicista, que representaba el comunismo soviético. Hoy podríamos vanagloriarnos por fin de, al menos en sentido político, haber conquistado ese otro lado de la historia para el ser humano de todo tiempo y espacio futuro, pues sólo tendrá que imitar las lecciones y

las instituciones adquiridas en nuevas oleadas democratizantes, sin necesidad de repensar el pasado ni concebir nuevos sentido para las relaciones de convivencia.

b) El retorno español a la senda europeísta y sus precursores.

Según el relato de la historiografía liberal española —magistralmente sintetizado por Santos Juliá y bendecido por tantos historiadores— el germen de la oposición democrática a la dictadura no ha de buscarse entre los exiliados ni en los represaliados que permanecieron en el interior, aquellos que consiguieron sobrevivir a la masacre llevada a cabo por el franquismo. Los verdaderos protagonistas de ese proceso de democratización paulatino, que experimenta la sociedad española, habrá de ser una generación de jóvenes que irrumpirá públicamente a mediados de siglo, haciendo suyos los valores europeos del nuevo tiempo y rompiendo con la cultura política de sus mayores, que permanece atrapada todavía en la lógica del conflicto. Estos jóvenes habrán de remontar sus referentes intelectuales, a quienes fueran precursores de la cultura liberal y europeísta española en el primer tercio de siglo, la generación del 14 —ya mencionada—, puesto que no podrán establecer relación discipular alguna con sus predecesores inmediatos, entre los que han hecho fortuna los prejuicios de entreguerras y los valores antimodernos. De manera que, un punto de partida para este resurgir de la cultura liberal española puede encontrarse —dice Santos Juliá— en los homenajes que tras la muerte de Ortega, le profesan los universitarios madrileños, para quien encargan una esquela con la leyenda; "Don José Ortega y Gasset, filósofo liberal español". Este funeral laico desembocará en la primera de muchas manifestaciones estudiantiles del curso 1955-56, que marcará un hito decisivo en la historia reciente española —coinciden nuestros historiadores—, porque es en ellas donde empiezan a sentarse socialmente las bases para una reconciliación de los españoles y para la ruptura con aquellas actitudes excluyentes que había mantenido divididos a sus predecesores.

En 1956 convocará este grupo de estudiantes un 'Congreso de Escritores Jóvenes', en el que esperan reunir a intelectuales con idéntica sensibilidad generacional y un similar diagnóstico sobre la España de la época (aunque finalmente no podrá ser celebrado por el veto oficial). Pero la gran afrenta a la dictadura será la convocatoria de un

'Congreso Nacional de Estudiantes', que pretende convertirse una plataforma de representación alternativa al SEU y precipitará unos graves altercados con el sindicato oficial, que pondrán en alerta a las autoridades. Estos episodios de contestación, aunque vayan a resultar frustrados, constituirán un antes y un después en la historia de la dictadura franquista, porque van a hacer visible la disidencia cuando nada parecía moverse en su interior ni se vislumbraba amenaza alguna para el orden establecido. Prueba de su importancia es la reacción que va a desencadenar en el propio seno de las estructuras del régimen; con la destitución del Ministro de Educación, Joaquín Ruíz Giménez, y de los rectores de la universidad de Madrid, Pedro Laín, y Salamanca, Antonio Tovar. Pero lo que despertará verdadera conmoción es conocer tras las primeras detenciones el nombre de los estudiantes que estaban en la intriga, Javier Pradera, José María Ruíz Gallardón, Ramón Tamames, Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio, Enrique Mújica y Gabriel Elorriaga, porque la mayor parte corresponden a miembros de familias pertenecientes al bando de los vencedores; el padre de Pradera había sido un escritor tradicionalista represaliado por los republicanos, Gallardón era hijo de un significado periodista del franquismo y Ferlosio, nada menos que descendiente de un fundador de Falange. Y para terminar de hacer convulso el suceso, junto a los jóvenes estudiantes será encarcelado Dionisio Ridruejo, quien fuera falangista destacado en los primeros años del movimiento, llegando a tener hilo directo con Franco. Lo que vendrían a poner en evidencia estos hechos —a juicio de nuestros historiadores— es la escisión producida en estos jóvenes respecto a la España heredada de sus mayores, puesto que ya no se reconocerán en los bandos de militancia, que habían determinado la lógica política desde la guerra. Así se plasmaría en los primeros manifiestos contra la dictadura firmados por aquellos jóvenes, que habían nacido casi todos en la década de los '30, donde se refieren a sí mismos como "hijos de vencedores y vencidos". Trataban explícitamente de huir —reconoce el propio Pradera— de las viejas las viejas identificaciones políticas, "nacionales" vs. "republicanos", contaminadas de "sectarismo, irracionalidad y menosprecio", que habían dejado como legado político la generación de los padres (López Pina 2010). La nueva generación compartirá, sino una lectura de todo punto común respecto al pasado reciente, sí al menos una conclusión similar sobre la guerra como una derrota colectiva, en la que no cabe rescatar la inocencia de ninguno de los contendientes, ni soportarse la heroización de ninguno de

sus protagonistas. En la construcción de una cultura política de tolerancia y respeto mutuo entre los españoles, que es la que siembran estos jóvenes y cuyos frutos recoge la democracia dos décadas más tarde, no podrán encontrar maestros ni inspiradores en la generación de sus padres, ya reivindiquen la legitimidad del 18 de Julio o del Frente popular, puesto que ambos tienen las manos manchadas de sangre y ambos permanecen atrapados en la justificación historicista de su violencia.

La sociedad española, en los veinte años que separan la aparición de los primeros síntomas de disidencia democrática dentro del régimen y la consumación de la modernización política con la transición, habrá de realizar un proceso de aprendizaje en esos valores reconciliatorios y de tolerancia mutua. Lo que apareció en su día como una *boutade* de unos jóvenes ignotos, de un grupo de estudiantes que no se quisieron dar por enterados del destino universal de la nación y las amenazas que lo acechan, terminará por convertirse en una conciencia ampliamente extendida en el común de los españoles, que no querían seguir presos por más tiempo de aquellos odios que los hubieron de destruir. En la expansión de este espíritu conciliatorio y favorable a pasar página juega un papel decisivo el ejemplo de las vecinas naciones europeas, las cuales habrían ya conseguido dejar atrás la irracionalidad política del periodo de entreguerras, para encaminarse modélicamente por el sendero de la democracia liberal. La apertura hacia el exterior, que experimenta la sociedad española en los años '60, propiciada por la emigración y la recepción de turistas, facilitará que dicho modelo europeo se convierta súbitamente en el objeto de deseo político para la mayoría de los españoles. Europa ya había representado el modelo a seguir para muchos intelectuales "liberales" de principios de siglo, pero ahora, por primera vez en nuestra historia, va a conseguir comprometer a españoles de diferente signo ideológico. El europeísmo se va a convertir también de manera insólita en patrimonio de jóvenes allegados al conservadurismo —defiende Fusi—, los Arias Salgado, Martín Villa, Gabriel Elorriaga, Sancho Rof, Gabriel Cisneros, Ruíz Gallardón, José María Ansón,... formarían parte de esa nueva derecha española europeísta que se va incorporando a labores políticas e intelectuales en el tardofranquismo favoreciendo su apertura al exterior. Pero Europa se convierte en el horizonte, no sólo por lo que constituye de arquetipo de prosperidad y opulencia, para una sociedad como la española todavía en un nivel de

desenvolvimiento muy precoz, sino en buena medida por cuanto representa de cultura de la libertad e intercambio político civilizado, valores que tanto se habrían echado en falta en el escenario político español. Al asumir como máxima política el principio de tolerancia, esto es, aceptar que todo proyecto subjetivo es limitado y por tanto la necesidad de negociación, los españoles empezarán a dejar atrás esa cultura política maximalista y excluyente, que ha venido marcando el tono político desde los años '30 hasta el momento actual.

La cultura de "reconciliación" es el nombre que va a recibir entre nosotros esa idea universal de tolerancia, que nos viene de Europa, pues aceptar a quien no piensa como uno nos exige superar los rencores y deseos de venganza arrastrados. El discurso político moderno habrá de construirse a partir de la suspensión de las querellas del tiempo pretérito, sobre un lenguaje pos-historicista, ceñido a vindicaciones de carácter universal. Se debe evitar la repetición de aquella feroz dinámica entre relatos emancipatorios enfrentados, la confrontación de sujetos colectivos con pretensiones de encarnar la razón histórica nacional (o popular). La cultura liberal europea proporcionaría a nuestro debate político esos límites de discusión abstracta que se precisan, la acotación a un lenguaje y unas demandas de carácter universal, que son las que inspiran el proyecto humanista en sus orígenes, del cual cada proceso de modernización política no sería sino una actualización, también el español. "Reconciliación vino a ser pues como un relato que liquidaba todos los grandes relatos... las disquisiciones sobre España con problema y España sin problema se convirtieron en curiosidades de tiempos pasados. El lenguaje de la democracia habla de Constitución, de derechos y libertades individuales, de separación y equilibrio de poderes y, entre españoles, de integración en el mundo occidental, de ser como los europeos: nada sobre lo que se pueda construir un gran relato" (Juliá 2004).

Ese lenguaje común, "liberal", del que renegó la política de los años '30 y que recupera para nosotros la joven generación del 56, es el que permite ponerse de acuerdo a personas con motivaciones políticas tan diferentes, como Semprún, Pradera, Gómez Llorente, Boyer, Tomás y Valiente, permitiéndoles firmar manifiestos y declaraciones conjuntas, algo impensable no sólo para generaciones anteriores sino entre los mismos miembros del exilio, que continuarían arrastrando las disputas de antaño. En este

sentido, cobran enorme importancia —sostiene López Pina (2019)— los espacios de socialización compartidos por estos jóvenes, como la propia Universidad Central, la Residencia César Carlos, el Centro de Enseñanza e Investigación (CEISA) o incluso el Partido Comunista Español, en que algunos militaron al menos eventualmente, pues serán esos lugares de encuentro donde se va a forjar la cultura del diálogo, que caracterizó a esa generación —plasmada en los célebres *Cuadernos para el diálogo*—. Gracias al encuentro y discusión personal entre los miembros de esa 'Generación del 56' se habría podido gestar un compromiso público, una corresponsabilización de los asuntos de lo común, que —según el profesor López Pina— representa un hecho insólito, no sólo al compararlo con las generaciones precedentes, sino también con las sucesivas. Este sería el caso paradigmático de los llamados "sesentayochistas" —afirma—, que ya no se sentirán emplazados en una empresa solidaria por construir el diálogo, sino por otra clase de motivaciones (el hedonismo individualista, el culto a la diferencia, el esteticismo literario, el desprecio del realismo,...), que derivan en nuevas consagraciones a la retórica y al vanguardismo, demostrando que algunos no han tomado conciencia suficiente de sus peligros (López Pina 2010).

La Generación del 56 se ha venido convirtiendo con los años en el centro del relato histórico español sobre los prolegómenos de nuestra democracia, pues encarnaría mejor que ninguna otra la desafección que buena parte de la sociedad española irá desarrollando en los últimos veinte años hacia la dictadura franquista y los totalitarismos de toda clase; así como por ese sentido de responsabilidad demostrado por ésta hacia los asuntos públicos, que no llegará a ser asumido del mismo modo por otras generaciones. Aquellas primeras manifestaciones universitarias de mediados de los '50 constituirían el verdadero punto de inflexión en la historia política de los españoles, por cuanto tienen de abandono de la senda regresiva y de encauzamiento en la modernización. De manera que aunque algunos otros hagan más tarde por figurar como adalides de la democracia, no debemos tomarlos más que —en el mejor de los casos— de advenedizos, comparados con aquellos, o como meros oportunistas —en el peor—. Lo cierto, y lo lamentable, es que aquellos jóvenes estudiantes del 56 no habrían tenido otros precursores que ellos mismos, así que cuando añejos franquistas al ver venir el cambio de signo en los tiempos quieran blanquear su

currículo, haciéndose pasar por impulsores de la democracia, será preciso recordarles —se lo recuerda Santos Juliá— que "como escribía Juan Benet: por más que se empeñen en pasarlas al mármol, 'las grandes figuras de nuestra juventud eran todas de barro'" (2004: 432).

Es a partir de esa nueva generación que se opera en la cultura española la secularización de nuestro pensamiento político, el desarme de ideologías sectarias, pues la cultura europeísta y de reconciliación, que aquellos profesan, se extiende a opositores de interior y del exilio, pero no a la inversa. Por eso cuando se habla del encuentro de Múnich de 1962, como el otro gran hito significativo en la reconciliación de los españoles, en la superación de las disputas entre la España derrotada y la vencedora, no debe olvidarse que lo que allí les convoca es ese espíritu europeísta y de mirada hacia el futuro, promulgado por aquellos jóvenes unos años antes y extendido ya entre muchos españoles. El reencuentro entre los viejos opositores al franquismo en el exilio y los disidentes del interior, entre Prieto y Gil Robles, se produce sobre un escenario que nada tiene que ver ya con el de la Guerra Civil, aunque algunos de ellos la hayan protagonizado, pues ha dejado ya de tener sentido apelar políticamente al pasado en el horizonte político español de los '60. Cuando Madariaga afirme en el célebre encuentro, "la Guerra Civil comienza en España el 18 de Julio del 36 y termina en Múnich anteayer", no estará sino confirmando un sentimiento compartido por muchos. Se impone a una parte importante de la sociedad española el objetivo común de la democracia y la libertad, del que quedaba totalmente excluido no sólo tomar represalias por lo acontecido en la guerra, sino también adoptar cualquier anhelo totalizante que la pueda reproducir; "estamos todos menos los totalitarios de ambos lados" —sintetiza Madariaga el encuentro muniqués—. Sin duda sería este espíritu de concordia y diálogo, de enterramiento de las afrentas y apuesta por la moderación de los discursos, lo que propiciará un tránsito a la democracia exitoso, como la que se dará en España en los años '70. Y es que se habrá producido en definitiva en las dos décadas previas a la Transición un progreso cívico-moral —como el que auguraba Habermas para una democracia completa—, un "aprendizaje de la libertad" —le llaman Juliá y Mainer (2000)—, que marca la diferencia respecto a nuestra historia política reciente y en el que resulta decisivo la ruptura realizada por los estudiantes en

aquel curso del 56; "de aquellos días decisivos todos somos deudores en cierta medida" —afirma Mújica hoy— (López Pina 2010).

c) La europeización social española y la normalización de sus ciencias sociales.

En esas dos décadas que transcurren desde los sucesos de 1955 al advenimiento de la democracia, la sociedad española iba a experimentar importantes transformaciones en su fisonomía interna, una transformación tal de su estructura económica y de clases, que tendrá como consecuencia inmediata la mengua de legitimidad de las instituciones dictatoriales. Éstas dejan de ser vistas como garantía del orden que le falta a la sociedad y empiezan a percibirse como un freno para la libertad, que el desarrollo natural de la sociedad demanda. Se podría decir —se ha venido diciendo—, que el franquismo es en cierto modo una víctima de las condiciones de crecimiento y prosperidad social por él mismo creadas en los '60, de haber puesto en funcionamiento una dinámica de intercambio comercial y humano, que resultará en poco tiempo incompatible con unas estructuras de autoridad contrarias al signo de los tiempos. La experiencia decisiva para la sociedad española en este periodo —nos dice el relato canónico— será el (re)descubrimiento económico de sus libertades, la conquista por los individuos de una autonomía material que les permite no depender de las prebendas del Estado y les conducirá ulteriormente a querer ser también el dueño de su destino en otros ámbitos. Así pues y como sucedería habitualmente, la modernización económica española (en este caso) habrá de venir de la mano de otras muchas, también el ámbito intelectual o de la autocomprensión social, donde se impone la prioridad sujeto autónomo respecto a las determinaciones históricas o estructurales, como dicta el paradigma liberal más conspicuo. La estación última de este proceso modernizante habrá de ser la "normalización" política u homologación con nuestros vecinos continentales; la democratización de nuestras instituciones habrá de llegar así de manera natural, no abrupta, para una sociedad que ha ido optando, paulatinamente y en tantos ámbitos, por hacerse dueña de su futuro y no esclava de su pasado.

"En realidad fue la transformación social, vinculada a los cambios económicos, el factor fundamental que hizo emerger la demanda de democracia" —afirma Juliá (1994)—.

Pero ¿cómo empezó todo? ¿qué clase de actitudes y discursos desencadenaron el progreso? —el propio Juliá nos ofrece la respuesta— "Fue en Santiago de Compostela, en el verano de 1956, donde y cuando López Rodó publicó un discurso explícita y conscientemente alejado del que había sido habitual en las polémicas definitivamente clausuradas con la sustitución de Ruíz-Giménez en febrero de ese año. Sin mencionar para nada el 18 de julio, la victoria, las dos Españas, sin acordarse siquiera de hacer reverencia a Menéndez Pelayo ni a Maeztu, y sin tratar de fundamentar lo que decía ni en la tradición auténtica ni en la unidad católica de España, habló de las condiciones de vida que asegura una buena Administración: vivienda, transporte, abundancia de mercado, facilidad de empleos, nivel adecuado de salarios y precios, eficacia y rapidez de los servicios. Para conseguir todo eso, lo que de verdad necesitaba España era acometer una reforma 'funcional y orgánica' de la Administración del Estado, sin dedicar una palabra a la política ni a la filosofía de la historia" (Juliá 2004: 392). Las transformaciones implementadas en la economía española y los órganos institucionales del tardofranquismo van a ir en la dirección marcada por la razón científico-social contemporánea; esto es, hacia una racionalización de la Administración sobre criterios de eficiencia y objetividad burocrática y hacia la implantación en la sociedad española de una economía de mercado abierta y liberalizada. El cambio de hegemonía en el aparato franquista va a resultar definitivo en este sentido, pues la llegada del OPUS al poder supone el desplazamiento tanto de falangistas como de otros tradicionalistas antiliberales, que son los responsables más recientes de la desviación que padece España respecto al curso de modernidad europeo. Transcurridos ya diez años del término de la II Guerra Mundial, los prebostes del OPUS promocionan en la Administración con la consigna de conservar con fidelidad los "fines" de catolicidad que le serían propios a la nación, pero "europeizarla" en todo lo que tiene que ver con los "medios" e instrumentos de progreso. Un primer paso indispensable en esta dirección será la —ya mencionada— racionalización administrativa o institucionalización legal del régimen, con la que se proponen superar las siempre perniciosas confusiones entre el Estado y sus fuerzas vivas, algo nada sencillo de llevar a cabo hasta el momento, pues había encontrado la oposición de aquellas fuerzas (falange, ejército e Iglesia) resistentes a verse desplazadas del centro del poder. La integración jurídico-administrativa del franquismo habrá de esperar su

consecución definitiva hasta la LOE de 1967, haciendo así posible por fin que los órganos de decisión pública se guíen por el principio de imparcialidad, por "lo que de verdad necesita España" —repetiendo las palabras de Juliá— y no sobre el arbitrio de éste o aquel colectivo y su destino de nación particular. Si bien los intentos posteriores de López Rodó, Calvo Serer, Pérez Embid y tanto otros, de hacernos creer que la intención última de sus reformas estaba en emprender camino hacia la democracia, no son más —dice Juliá— que un ejercicio de revisionismo poco creíble, dada su implicación con la dictadura; lo cierto sería que aquellas reformas administrativas resultarán a la postre decisivas para el desenvolvimiento de las libertades, en cuanto establecen garantías de neutralidad de los poderes públicos, haciendo así posible unos márgenes abiertos para el intercambio y la proliferación de demandas ulteriores de autonomía, que habrán de ser satisfechas por otras reforma.

Los tecnócratas no habrían necesitado sentar a la nación en el diván ni abrir un proceso crítico-reflexivo sobre la cultura española y sus heterodoxos, como hace Ruíz-Giménez y otros franquistas "comprensivos", para haber abierto paso de una manera cierta y efectiva a un nuevo tiempo político en el tardofranquismo, en el que quedan instaurados ciertos criterios públicos propiamente liberales: tanto relativos a la organización jurídico-legal del Estado, como al impulso de la economía de mercado. En este segundo aspecto, el Plan de Estabilización y Liberalización Económica de 1959 representa un giro radical en la política económica española, al poner punto y final a la errática estrategia de la "autarquía", que habría supuesto un atraso de 20 años en nuestro desarrollo (si en los años '30 la renta *per cápita* española es superior a la italiana, a finales de los '50 es tres veces inferior). La liberalización mercantil significaba dejar atrás una economía dirigista y arancelaria, que sólo había servido para impedir la competencia y favorecer a los terratenientes y otros monopolios similares. El Plan de Estabilización tenía —dice García Delgado— tres líneas de actuación básicas: "la primera conseguir la disciplina financiera", esto es, el recorte presupuestario y la subida de impuestos indirectos, con el fin de frenar la emisión irrestricta de deuda; la segunda "alcanzar cierto grado de liberalización económica interior, con la eliminación de organismos interventores y la liberalización de precios"; y la tercera, y "más decisiva" —afirma—, la "liberalización exterior", devaluar el cambio de la peseta y

sustituir los tratados bilaterales de comercio por un régimen más abierto (Morales Moya 2013: 771). El resultado de esta liberalización será, nada más y nada menos, que el proceso de expansión industrial y mercantil más importante en la historia moderna de España, incluyendo etapas posteriores ya en democracia. La sustitución de las redes clientelares por un marco de competencia abierta va a aportar niveles de crecimiento continuados un año tras otro, y —lo que es más valorable de cara a comprender la modernización social del momento— una creación de riqueza y empleo que transformará decisivamente nuestra tradicional estructura de clases. Es en este contexto propiciatorio, que se produce la segunda emergencia —esta vez definitiva— de las clases urbanas, "de una clase media técnica y profesional —dice Juliá (2010)— que empujará otra vez a un sistema dictatorial hacia una segunda democracia". El éxodo rural alentado por la industrialización de la economía (la población agraria pasa del 40% en 1960 al 24% en 1974 y al 15% en 1984) va a resultar determinante en el cambio de panorama político español, porque esas clases medias y medias-bajas protagonistas del momento estarán perfectamente integradas en el sistema; es decir, sus expectativas emancipatorias ya no pasan necesariamente por la redistribución de la propiedad agraria, o sea, por la revolución social, sino que pueden ser vehiculizadas por aquel reformismo que proyecte mejorar sus oportunidades de movilidad dentro del capitalismo presente. Del mismo modo, las clases altas y media-altas no necesitarían tampoco recurrir a la represión para generar riqueza o mantener su estatus, pueden recurrir a los mecanismos de optimización de rendimientos que proporciona el sistema (crédito, consumo, libertad laboral,...) y que generan menor resistencia entre las clases trabajadoras. La sociedad civil tardofranquista —sostiene Juliá en *Hoy no es ayer* (2010 a)— no padecerá ya por tanto las convulsiones de antaño, es una sociedad donde se impone la moderación, cuyas aspiraciones de modernización política no necesitan ser personificadas en un sujeto histórico o de clase que las haga efectivas insurreccionalmente, como se proponían ser los viejos partidos revolucionarios, a los que uno estaba abocado por nacimiento y a los que ligaba su destino ("de la cuna a la tumba"). En este sistema capitalista y abierto la competencia por el poder puede ser librada individualmente, promocionar en el ámbito privado, o en todo caso albergar expectativas de cambio institucional y legal democráticas, que alcancen a todos los individuos y no a un colectivo concreto. Los

hombres ya no tienen porqué vivirse como marionetas en la batalla histórica entre desposeídos y propietarios, sino que pueden luchar sin cargas y serenamente por la conquista de sus derechos y su bienestar. Para hacerse definitivamente dueños de su futuro y convertirse plenamente en ciudadanos sólo tienen que hacer valer sus libertades sociales en el ámbito político, inducir las reformas democratizadoras precisas sin necesidad de estridencias ni radicalización. "Sin duda una de las claves de la suerte, de la buena estrella de la transición a la democracia en los años posteriores a la muerte de Franco" —dice García Delgado— será haber "alcanzado un nivel de crecimiento y madurez notables" en la etapa previa, que deposita el protagonismo colectivo en una población "con nuevos patrones de comportamiento, mayoritariamente inclinada no a la intransigencia sino a la tolerancia, no al radicalismo sino a la moderación" (Morales Moya 2013: 777). Es en este contexto de crecimiento económico y moderación social del tardofranquismo —dice Zira Box— que "el discurso puramente nacionalista, aquel que tan concienzudamente se había centrado durante las décadas anteriores en reflexionar sobre el destino de España y en gestar combativamente proyectos para el país, comenzó a diluirse ante los retos y posibilidades fruto de los nuevos tiempos" (Morales Moya 2013: 917).

La evolución en las expectativas y anhelos nacionales de la sociedad española habría ido en paralelo a una correlativa modernización del discurso de los intelectuales y de la ciencia social. El contexto de pacificación europeo dejaría notar su influencia en muchos de los actores públicos, empezando por aquella joven generación que irrumpe en los años '50, haciendo del centro de su discurso la llamada a la reconciliación; y siguiendo por nuevas las clases medias urbanas, que dado el escenario de prosperidad abierto en los '60, serán los primeros interesados en pasar página de todo lo anterior. Los partidos políticos, tanto en la clandestinidad como en el exterior, también se habían visto emplazados a transitar hacia el nuevo paradigma de "conciliación" de esta segunda mitad de siglo; y así se plasma en el encuentro de Múnich (62) e incluso antes cuando monárquicos (48), PSOE (51) o PCE (55) aboguen por el intercambio de olvidos, como un modo de superar la división. Sin embargo, el principal foco de difusión de esa conciencia "reconciliatoria" de los nuevos tiempos no va a proceder de las agrupaciones políticas, cuya implantación social es relativamente escasa, sino del

mundo de la cultura y particularmente del literario, al que comienzan a tener acceso cada vez un mayor número de españoles (Mainer 2000). Las obras de Delibes ('Cinco horas con Mario'), Cela ('San Camilo'), Buero Vallejo ('El tragaluz'), Max Aub ('Campos de los almendros'), Gil Robles ('No fue posible la paz'), Ferlosio ('Jarama'),... serán las responsables de propagar esa nueva lectura de la guerra como un feroz y trágico fratricidio, socavando tanto el relato de la gloriosa cruzada, construido por el régimen, como esa otra narrativa de tragedia revolucionaria, en la que permanece una parte de la oposición. Ese duelo de relatos no habría servido para retroalimentar la exclusión mutua entre españoles, entre los partidarios de la "leyenda aurea" —die Fusi— y los de la "leyenda negra", entre quienes se viven salvadores de la patria y los que denuncian la traición del 36. Se nos impone recuperar un hilo diferente de la historia española, aquel de quienes se negaron a participar pira sacrificial de los años '30 y que por tanto hoy no se sienten tampoco herederos de ninguno de los protagonistas del terror. Se impone reivindicar la herencia de la Tercera España, encarnadora de nuestra tradición liberal, puesto es ésta la que nos permite recuperar un relato de normalidad para la historia política española, que arrancarían en la levantamiento de independencia de 1910 y que habría continuado avanzando, a pesar de los parones e impedimentos, como el que han supuesto las ideologías de entreguerras, apartándonos ya demasiado tiempo de las libertades que disfrutaban hoy otros vecinos del continente (Fusi 2000: 34).

A esa tarea por mostrar la "normalidad" del recorrido del Estado liberal español, respecto al modelo de progreso de otros países europeos, es a la que consagran sus esfuerzos la historiografía hispánica, que irrumpe en el debate sobre España con el marchamo de autoridad que le proporciona sus métodos científicos. "El desarrollo que las ciencias sociales experimentaron, en España y fuera de España desde mediados de los años cincuenta del siglo XX, y dentro del mismo el 'giro historiográfico' objeto de estas líneas, provocarían un profundo cambio conceptual en la forma de pensar España, forma de pensar condicionada previamente más por el pensamiento literario y ensayismo inteligente que por la historiografía y el estudio científico" (Fusi 2013: 1189). El abandono por los hispanistas del prisma histórico romántico, que había venido caracterizando a España por su diferencialidad y excepción con relación al resto de Europa y que ha constituido una prolija tradición narrativa desde la literatura de

viajes del XVIII y XIX hasta Arturo Farinelli e incluso Gerald Brenan, va a estar impulsado por precisamente hispanistas extranjeros, especialmente franceses y anglosajones: Jean Sarrailh, Marcel Bataillon, Fernand Braudel, Pierre Vilar, Raymond Carr, Hugh Thomas, John H. Elliot, Gabriel Jackson, Richard Herr, Bartolomé Bennassar, Henry Kamen, Joseph Pérez, Stanley Payne, Edward Malefakis. "La mayor contribución de los hispanistas en las obras analizadas es, a nuestros juicios —afirma Mira Milosevich—, su constatación de que España no es un país radicalmente diferente a los de su entorno geográfico europeo, y de que ser español, a estas alturas de la Historia, ya no es un problema"¹⁰⁴. A esta desproblematización de la historia de España se irán sumando los historiadores españoles más avezados, como Ramón Carande, Vicens Vives, Caro Baroja, Miquel Batllori, Domínguez Ortiz, José Antonio Maravall, Díez del Corral, Tuñón de Lara, Jover Zamora o Gonzalo Anes. La modernización historiográfica les va suponer un doble esfuerzo o desplazamiento en el enfoque; tanto en lo que concierne a los temas (la España moderna), como al método de análisis (positivismo) —señales ambas definitorias del nuevo modelo de historiador liberal aquí analizado—. Empezando por el primero de estos aspectos: al haber partido de que España es un país "normal", en el sentido de la evolución histórica europea de los últimos siglos, el reto del nuevo hispanismo va a consistir en rastrear las raíces de esa modernización española. Así que, el objeto temático de los nuevos historiadores hispanos van a dejar de ser aquellos grandes hitos de la nación imperial (el Reino de Asturias y la Reconquista, la unificación castellano-aragonesa o las proezas ultramarinas de los primeros Austrias), lo que ahora se demanda es desentrañar los entresijos de la nación española en el periodo moderno: la revolución liberal de 1808 y las causas de su frustración, la implantación decimonónica del Estado liberal, los ensayos democráticos (Sexenio y II República) y el porqué de su fracaso. En esa reconstrucción de la historia moderna de España se le ha reconocido un valor destacado por su influencia y difusión a obras como 'Carlos V y sus banqueros' de Carande, 'España 1808-1939' de Carr, 'La República española y la Guerra Civil' de Jackson o 'Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX' de Malefakis.

¹⁰⁴ Mira Milosevich, 'España vista por los hispanistas' (Morales Moya 2013: 1188).

El segundo elemento "modernizador", que la renovada historiografía española tiene a gala haber introducido, es la fundamentación estrictamente positiva de sus relatos sobre el pasado. Frente a aquella querencia por explicaciones de tipo teleológico en la que derivaba tan a menudo la narrativa histórica tradicional, la nueva historiografía se propone ser describir con fidelidad y rigurosamente los hechos, desprendiéndose de toda tentación retórica o ideológica. El positivismo significará por tanto la renuncia a introducir valoraciones o juicios filosóficos en la explicación de los acontecimientos, pues ello estaría ligado a la suposición de que tales hechos han acaecido en virtud de algún fin superior o destino de la historia. Por contra, la historiografía "científica" —en el sentido positivista y liberal— se significa por considerar, que los únicos elementos de determinación en la historia son las acciones y decisiones de los individuos que la protagonizan. Por tanto los únicos hechos dignos de estudio historiográfico serán aquellos que podamos atribuirle a algún sujeto y, más en particular, las acciones de aquellos sujetos que por su relevancia (política, técnica, social,...) consiguen transformar el mundo donde están inmersos, impulsándolo en alguna dirección (innovaciones técnicas, intervenciones políticas o económicas,...). A este respecto el gran baluarte —según Santos Juliá— de la "positivación" metodológica de la historiografía en (y sobre) España habría sido Jaume Vicens Vives, cuyas obras 'Aproximación a la historia de España' y 'Historia económica de España' (de 1957 y 1959 respectivamente) van a marcar la pauta para la historiografía liberal española posterior. Esta escuela historiográfica que echa andar a mediados de siglo conseguirá abrirse paso entre los resquicios de la estructura académica franquista e ir imponiendo paulatinamente entre los nuevos historiadores la autoridad de sus métodos sobre los de la historia tradicional. Tal es la potencia en el avance de la nueva ciencia histórica, que consigue dejar su plasmación ya en la LGE de 1970 (última ley educativa del antiguo régimen); donde la Historia de España es abordada desde esos parámetros de la Historia Universal —siguiendo el modelo de Pierre Vilar—. Será una historia que tome como punto de partida la época clásica, germen de la civilización occidental; en la que se identifica el Medievo con una época de oscurantismo y decadencia, contra su ensalzamiento neoescolástico; y a la Ilustración, con un periodo de madurez cultural, a la que nos vincula la dinastía borbónica con Carlos III; una historia que desemboca en las transformaciones económicas y sociales de los dos últimos siglos, a las que España

se habría incorporado de pleno ya. Lejos quedarán aquí por tanto aquellos viejos relatos cargados de metafísica, que tomaban a la nación por un sujeto absoluto con un destino histórico particular. Aquellas caracterizaciones de la esencia de España, por su condición de católica, como defendían los franquistas, o por su halo de libertad, como proclamaba el viejo relato republicano, aparecen ahora como narrativas de todo punto superadas para nuestros historiadores contemporáneos, educados en los métodos de las ciencias sociales modernas y cuya imagen de España es la de un país "normal".

Las investigaciones políticas y sociológicas en España experimentarán en esta segunda mitad de siglo un proceso de modernización similar al que viven sus colegas del ámbito historiográfico. Si en sus primeros años el Instituto de Estudios Políticos había estado dominados por la germanofilia y por investigaciones dedicadas a sentar las bases del designio político-cultural español (como encargado de recristianizar Europa); tras la llegada de Javier Conde a la presidencia y su labor en las publicaciones de la institución, se observará un giro en el objeto de interés de los trabajos, hacia problemas calificables como más "reales" —de acuerdo a los criterios científicos de hoy—; esto es, problemas que afectan a la vida de las personas y al orden social, no ensoñaciones etéreas sobre el destino de la nación. Conde planteará su proyecto como una actualización metodológica de los estudios políticos, para adaptarlo a las mismas bases científicas que la moderna ciencia social. Esto no supone sino la exigencia de buscar la legitimación para las instituciones políticas más allá las razones ideológicas o de otro tipo de determinación particular. Esta exigencia metódica se traduce en el caso español en buscar la justificación del franquismo en razón de sus valores "realistas" o efectivos de la dictadura, contra quienes lo siguen haciendo en base a designios de la Providencia o en la vitoria contra el invasor soviético. Con independencia del contenido concreto de sus explicaciones, susceptibles de discusión para la sensibilidad científica de hoy, habrá de ser valorado el esfuerzo de Conde —como el de Vives en la historiografía— por abrir el pensamiento político español hacia las razones seculares, despegándolo de aquellas especulaciones propias de la contrarreforma, en que permanecería atrapada buena parte de la inteligencia franquista. Su apuesta decidida por el pensamiento moderno y secularizado es lo que le convertirá a Conde en un científico admirado para tantos politólogos, sociólogos y juristas, muchos de ellos

destacados intelectuales en el periodo democráticos, como Juan Linz, Carlos Ollero, Enrique Tierno, Rubio Llorente, García Pelayo, Tomás y Valiente, Amando de Miguel, José María Maravall, Emilio Lamo de Espinosa; y lo que hace del Instituto de Estudios Políticos un referente para investigaciones sociales conceptual y metodológicamente modernizadas, donde se abordan las disfunciones reales de la España de nuestro tiempo y no se alimentan las elucubraciones sobre supuestos problemas históricos de la nación.

Mención especial en este apartado merece recibir —según Juliá (2010 b)— al trabajo y liderazgo intelectual de Francisco Ayala, por su defensa de un pensamiento político fundado en los saberes de vanguardia de la ciencia social. La política —sostenía Ayala ya en medio de la tormenta de los '30— debe de guiarse por la "mirada sociológica" y no por la histórica o la literaria, fundarse en valores y estructuras permanentes entre los hombres, como es el de la libertad y los derechos individuales, y no en invocaciones retóricas, como la emancipación popular o la nacional. Al contrario que muchos otros escritores del período "modernista" Ayala habría sabido separar su firme compromiso político, con el liberalismo y la democracia, de la tarea estética y creativa; pues la novela nos permitiría recrear sin peligros el universo donde estamos inmersos, pero no así la política, que exige mayor sentido de la responsabilidad. Y es que la política — sostiene Ayala— contiene en sí misma un elemento coactivo de la libertad de los hombres, son "normas que se apoyan en la autoridad del grupo y que le son impuestas al individuo con ayuda de diferentes especies de coacción". Por eso la libertad "siendo eterna, esencial e imperecedera, resulta al mismo tiempo tan frágil, y parezca condenada a una existencia precaria"¹⁰⁵; y por eso hemos de tratar de protegerla y evitar los proyectos políticos que avanzan a costa de nuestra capacidad de acción. El progreso histórico consistiría —según Ayala— en una conquista de la libertad respecto de la política y no a la inversa; es decir, en la victoria de ese principio de elección, esencial al ser humano, sobre el orden vigente, las limitaciones históricas en curso. Esta clase de modernización liberal sería por ejemplo la que imprime el cristianismo, en su defensa de libertad del alma, sobre la dominación imperial romana; o el de las revoluciones modernas, con la libertad de conciencia y autogobierno, contra el viejo

¹⁰⁵ 'Hoy ya es ayer' (Ayala 2007 v.V: 79-80).

orden estamental¹⁰⁶. Las regresiones y catástrofes sufridas por la sociedad occidental en la primera mitad del siglo XX —sostiene Ayala—, sucederían precisamente por la inversión de los términos del progreso; esto es, por la irrupción de una "tecnología" política (fascista y comunista) que hace retroceder la libertad de los individuos en nombre de una voluntad metafísica ("nacional" o "popular") y totalitaria. Hemos de esperar a la segunda mitad de siglo para que empiece a atisbarse una salida a esta terrible desviación, que ha sufrido Occidente respecto al sendero de modernización, que le es propio. En la Europa liberada de segunda mitad de siglo se pueden vislumbrar ya los síntomas de una recuperación y un progreso, que serían impensables para cualquier otra civilización que no haya hecho de la libertad su bandera¹⁰⁷. El avance de la libertad de la mano del nuevo humanismo y las modernas las ciencias sociales hace que viejas invocaciones de politización se presenten como irre recuperables¹⁰⁸. Habría por tanto —según Ayala— que dividir en dos el siglo XX, el problema —para nosotros— es que buena parte de los españoles y de su intelectualidad, no han dado todavía el salto de uno a otro lado del siglo. Si en los primeros años de la centuria los "novetayochistas", pero también Ortega —afirma—, tomaron como fuente las ideas alemanas en lugar de las anglosajonas, no consiguiendo escapar así a las ideas del XIX; en estos primeros años de la postguerra mundial, todavía habrá muchos intelectuales, que permanezcan enfrascados en la etapa anterior, preñada de desviaciones románticas decimonónicas. En lugar de hacerse cargo de la "razón del mundo", científica, sociológica, que hoy se nos hace presente en el progreso de la civilización liberal, algunos insistirán en refugiarse en aquella otra cultura trágica, fatalista, literaria, en la que no se anticipan visos de libertad. Ahí reside el núcleo de sus reproches a Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz, pero que se pueden trasladar

¹⁰⁶ "La libertad es concebida como si se hallara fuera de historia: sólo así se entiende que pueda, llegado un momento, irrumpir en su curso, y que se le reconozca en él un crecimiento independiente". óp. cit. (Ayala 2007 v.V: 87).

¹⁰⁷ "La verdad es que no sólo Alemania, sino toda Europa salida de la Segunda Guerra Mundial está demostrando una flexibilidad, una capacidad inventiva, una agilidad para la creación, que sería inconcebible si conservaran demasiado arraigo en la conciencia de la gente las viejas concepciones políticas cuya vigencia espiritual sólo podría ser embarazosa dentro de las circunstancias nuevas de un mundo como el nuestro actual, sometido a tan vertiginoso cambio" 'De "razón del mundo: la preocupación de España"' (Ayala 2007 v.V: 871).

¹⁰⁸ "Invocar los postulados políticos del siglo XIX a mediados del XX sólo se justificaría como recurso de astucia, como mero ardid de propaganda destinado a despistar ingenuos y trabarles las manos" óp. cit. (Ayala 2007 v.V: 872).

a Pedro Laín o Ruíz-Giménez, y a muchos otros, que en su obsesión por desentrañar las causas histórico-culturales que habrían conducido a la guerra, se empeñan en supeditar las libertades del individuo a las determinaciones de la "casta", de la "nación histórica" o del "problema español". "¿A qué seguir machacando en hierro frío?" —se pregunta Ayala¹⁰⁹—, a qué seguir realizándose las mismas preguntas sin respuesta, cuando lo urgente es que los españoles comiencen a verse no como víctimas de su pasado, sino como dueños legítimos de su futuro y presente; basta para ello que asumamos los valores, las demandas y el lenguaje político de la razón triunfante ahora en Europa, la del liberalismo, el humanismo y la ciencia social. En su retorno del exilio, ya en el tardofranquismo, percibirá síntomas fehacientes —dice— de esa apertura de la sociedad española a esa cultura europea, lo que le permite anticipar optimista una "transformación desde dentro y sin perturbaciones" hacia la democracia. Emplaza entonces a intelectuales del interior y del exilio a crear un tejido cultural liberal que contribuya a la llegada de la democracia, abandonando todo discurso divisorio, particularista o conflictual; por idénticos motivos que luego se muestra crítico, con quienes expresen escepticismo o desencanto con la transición, porque estarán —a su juicio— poniendo palos en las ruedas del proceso democratizador.

Habríamos llegado pues a la conclusión —o más bien ha llegado nuestro pensamiento liberal— que todo discurso digno de ser llamado "modernizador", salido de la sociedad española en esta segunda mitad del XX, no es otra cosa que en una llamada a la homologación con la realidad cultural europea del momento, que aglutina el sentido de lo universal; "lo que se pretendía en los 60 era que España fuese en el futuro como en el presente ya era Europa" (Juliá 2010 a: 224). Este fenómeno de la "europeización" se habría plasmado en el ámbito intelectual, en una exigencia de acotación de las diferentes disciplinas científicas y del pensamiento: a saber, el historiador científicamente informado habrá de alejarse en lo posible de la narrativa historicista y no dejar que las motivaciones políticas se cuelen en su conclusión; el científico político o sociólogo (así el político científico o tecnócrata) habrán de dejar la historia a los historiadores y ceñirse a la comprensión del presente con las herramientas de análisis del método liberal. En paralelo la sociedad (o al menos sus clases medias) irá haciendo

¹⁰⁹ Prologo de 1962 a 'Razón del mundo' (Ayala 2007 v.V).

suyo este disciplinamiento y moderación del discurso, la inmersión en el "europeísmo" supone para ellos asumir la cultura del diálogo y tomar por universales las instituciones de la democracia liberal. Adviértase, que este proceso de "europeización", o de incorporación a la cultura liberal de postguerra, no significará —de acuerdo con lo señalado por Habermas— la adopción de una personalidad histórica determinada o un posicionamiento ideológico respecto al conflicto social. La cultura liberal de postguerra habrá de ser concebida —así se ha concebido a sí misma— más allá de todo historicismo, como el culmen del progreso civilizatorio mismo y correlato —lo hemos visto en Ayala— de la afirmación del ser humano de su condición natural, en tanto ser libre. Por eso la "cultura de la tolerancia" y sus adalides no pueden ser puestos en el mismo saco, ser sometidos al mismo juicio histórico, que quienes participan de la intelectualidad franquista o la republicana en el exilio, pues aunque compartan tiempo cronológico con aquellos no comparten tiempo histórico. Mientras unos pertenecen a la primera mitad de siglo, al tiempo pasado, el del totalitarismo y la sin razón; los liberales por contra, los humanistas, los científicos, estarían situados ya en el tiempo futuro, en un presente eterno, que puede dar razón de sí. El cambio de cultura política, que experimenta la España tardofranquista con la "europeización", tendría por tanto virtualidades de una experiencia mesiánica, no puede ser relativizada ni indagada en sus deudas histórico-políticas; lo que allí y entonces se pone en marcha es la proyección intelectual de los españoles (al menos de unos cuantos) más allá de su "circunstancia" —que diría el Ortega—, españoles que merecerán ya ser tratados con categorías del tiempo futuro, como "demócratas antes de la democracia" —en palabras de Juliá (2000: 315)—.

VIII.ii Itinerarios para la democratización española:

a) Modernizar después de la Modernidad.

Finalizada la II Guerra Mundial, como en todos los conflictos habidos y por haber, los que resultan vencedores van a poder imponer su narrativa de los hechos. En este caso los relatos sobre la guerra que acaba de rematar van a venir a su vez determinados por la inmediatez de otro conflicto, el que enfrenta entre sí a los vencedores y marcará el

sino político de la segunda parte del siglo, —nos referimos a— la 'Guerra Fría', que mantiene el imperio soviético y el occidentalista. La particular narración que construyan cada uno de estos dos bloques sobre el episodio bélico va a ser planteada como una conmemoración de su particular recorrido político; es decir, va a adoptar la forma de una celebración —por tanto con fines proselitistas— de aquellos valores y logros que distinguen a sus ejércitos y organizaciones políticas, a los cuales habría que atribuir el mérito de la victoria y una gloria definitiva. En este sentido, podemos observar como la alianza occidentalista —bajo cuyo ámbito de influencia caerá la dictadura española— va a discriminar entre los "vencedores", que considera legatarios del progreso de la civilización occidental y de los valores universales del humanismo, y los "vencidos", culpables de perpetrar los más atroces crímenes contra la humanidad de los que haya testimonio en la historia moderna y promulgar un terrible irracionalismo político (la supremacía racial). Tal y como nos es contado, el conflicto mundial recién concluido habría enfrentado a quienes encarnan la razón moral misma, los aliados que acuden al rescate de víctimas inocentes, y quienes representan el mal y la sin razón en la tierra, los victimarios providencialmente vencidos. Así pues, lo acaecido en 1945 pasa a ser considerado un acontecimiento crucial en la historia del hombre y que ha de servir como un punto de inicio para un nuevo tiempo, en el que —"no se vuelva a repetir", se dice— se instauren unos preceptos legales universal (Derechos Humanos), moralmente fundamentados, que han de servir de límite y referente a todo proyecto político en el futuro. La victoria de la civilización occidental sobre el nazismo tendría así por tanto un sentido eminentemente moral, extrapolable a toda circunstancia histórica y momento político; hasta el punto de que sobre ella se va a poder actualizar —nada menos— que el contrato del humanismo en que tiene su origen la Modernidad. Aquellos mismos universales humanos (inmanentes), que en su día sirvieron para finiquitar las guerras de religión y fundar la doctrina política liberal, habrán de servirnos hoy para trazar una línea roja entre quienes atacan la dignidad de los hombres y quienes la defienden, los que promulgan el totalitarismo o la libertad, entre criminales e inocentes. Ahora bien, —ha de caerse en la cuenta de que— esa condición de aprendizaje moral universal, que se viene otorgando a sí mismo el relato occidentalista, se ha venido proyectando como una frontera y telón de fondo para toda sucesiva interpretación política del pasado, para toda ideología, todo relato de

modernización a promulgar. Y al conceder un valor moral (meta-histórico y meta-político) a este relato liberal de postguerra se estará perpetrando la interrupción —una vez más— de la dialéctica política entre presente y pasado, entre los productores de la actual cultura política y sus receptores. Estaremos asistiendo al comienzo en esta segunda mitad del siglo de un fenómeno de desmovilización popular, en el que la congelación de la discusión histórica-política constituye una herramienta decisiva. Con la ayuda de los medios de comunicación de masas y el aparato institucional educativo se implementará un tipo de cultura oficial extensiva —similar a la promulgada un siglo antes por el liberalismo doctrinario—, que responde a la estrategia de despolitizar a las clases populares, empezando por sacarlas de la participación en la construcción de los relatos colectivos y en la cultura política, convertirlas en seres pasivos. Nuestra comprensión historiográfica, cultural y —por tanto— política habrá de quedar en manos de expertos, eruditos de cada disciplina, que respeten fielmente la narrativa de modernización oficialmente establecida; y no caer en manos de ciertos colectivos o grupos dedicados a problematizar las relaciones de poder históricas y el lugar que se les ha asignado en la jerarquía; se trata de evitar que puedan llegar a promover su propio itinerario de emancipación histórica, su propio relato modernista. En política habrá de participarse por aquellos cauces institucionales, axiológicos y narrativos, que establezcan las autoridades respectivas; aunque estas instancias de representación ciudadana pueda llegar el momento en que resulten abstractas, lejanas o —directamente— vacías, y pueda volver a hacerse evidente entre ciertos colectivos la conciencia de ser excluidos, de haber sido expulsados de nuevo del reparto de soberanía, cuya recuperación les exige revisar la historia.

Sin tener en cuenta esta instauración de un relato de modernización hegemónico, casi absoluto, en el contexto de postguerra, difícilmente se puede entender el sentido de las revueltas contestatarias —casi "antimodernas"— del 68. La joven generación que protesta lo que estará es expresando su escepticismo hacia ese modelo de modernización asumido por sus mayores en la década de los '50, donde se nos pretende hacer pasar un programa político determinado y concreto, incardinado en la estrategia de guerra fría y el conflicto de bloques, con un progreso moral del ser humano y con un mandato universalista. De ese modo, la nueva clase de reivindicación

postmoderna emergente en los '60 —afirma Huysen— "no representó en ningún momento un rechazo del modernismo *per sé*, sino contra esa versión domesticada de modernismo que se había convertido en parte del consenso liberal-conservador de la época y que se había transformado en un arma de propaganda en el arsenal policultural del anticomunismo de Guerra Fría". El mensaje que recorre todo ese conjunto de movilizaciones contraculturales, etiquetadas como "postmodernas", es el rechazo manifiesto del modelo de modernización burguesa vigente, es decir, de esa idea de progreso construida por el liberalismo de postguerra y que exigía la renuncia a toda cultura de resistencia. "En otras palabras, la revuelta brotó precisamente del éxito del modernismo, del hecho de que tanto en Estados Unidos como en Alemania y Francia el modernismo se había pervertido en una forma de cultura afirmativa" (Huysen 2006: 327). Se hace urgente recobrar el sentido político de la construcción cultural y narrativa, y por tanto la importancia de que no quede en manos de una casta privilegiada, aun en virtud de sus competencias técnicas, sino que se mantenga siempre abierta al escrutinio y debate entre las culturas y colectivos. Es preciso —se ha defendido a lo largo de este trabajo— indagar en las interioridades de cada polémica cultural, nacional, historiográfica, desentrañar los diferentes relatos o itinerarios de modernización que se dan cita en ellas, evitando que el discurso finalmente hegemonizado, la modernización efectiva, imponga una interpretación restringida y monologizante al respecto y obstruya el diálogo entre relatos e incluso la recuperación de ciertas modernizaciones fallidas o frustradas, que todavía puedan resultar deseables.

Los —llamados— "nuevos movimientos sociales" (feminista, ecologista, pacifista, contracultural, libertad sexual,...) constituyen así un intento de trasladar la perspectiva política más allá de los cauces establecidos por el modernismo liberal de postguerra; dicho de otro modo, de reivindicar la dimensión política de adscripciones *a priori* puramente sociales (género, técnica, cultura,...). Este ejercicio de problematización histórica de las jerarquías entre grupos o culturas —que en éste trabajo venimos refiriendo como modernismo político— toma cuerpo en ciertos discursos de este último tercio de siglo y se traduce en un ataque hacia la óptica intracultural, o el juicio intracientífico, y la vindicación de una perspectiva radicalmente política. La adopción

de la política como nuevo paradigma nos impide aceptar fundamentaciones de otra naturaleza (moral o científica), ésta ha de ser tomada como elemento "fundamentador" de toda manifestación discursiva o epistémica —defiende Foucault (2007)—, que por tanto habrán de ser comprendidas conflictualmente, en el seno de una disputa histórica por la hegemonía político-cultural. De manera que, para poder decir que un discurso es modernizante o introductor de sentido, en términos políticos, no necesitamos —ni debemos— apelar a un universal moral o científico, a un registro discursivo anterior a cualquier polémica histórica referida, sino a la consecución de una trama de entendimiento entre los diferentes sujetos de ese tiempo y espacio discursivo, que consiga reformular de tal manera el lenguaje compartido, que puedan articularse demandas hasta entonces reprimidas por la hegemonía vigente. La filosofía política postmoderna no significará por tanto —insisto— la renuncia a cualquier clase de criteriología en las disputas de poder, sino a concederle un valor absoluto a criterios ajenos a la polémica histórico-política donde estemos insertados. La ontología nihilista o de la "ausencia" —recordando al profesor Racionero— no supone aceptar la nada óptica, la cual es un imposible, sino la anterioridad de una principio de posibilidad no saturado ("vacío", si se quiere), que permita la emergencia de determinaciones o "voluntades de poder" —diría Nietzsche— alternativas. La tarea política consistiría por tanto en actualizar "ópticamente" esa posibilidad "ontológica" hacia otras determinaciones, o sea intervenir en unas condiciones históricamente restringidas para desplegar aquellas otras determinaciones latentes al mismo, hacer posible en un orden alternativo el reconocimiento de ciertas demandas de justicia hasta el momento insatisfechas (Racionero 1997 y 1999).

Bajo este nuevo paradigma "politicista" la historia recobrará una singular importancia. Desde el momento en que aceptamos que las instituciones de cultura, la moral o el saber no han de ser tomadas como naturales o correlativas a un progreso humano en sentido universal, estamos emplazados —como advirtió Foucault y antes Nietzsche— a un trabajo de arqueología, de incursión genealógica en las formulaciones culturales que han llegado hasta el presente y las relaciones de poder que las han inspirado. La rememoración de las microfisuras de la historia, las intervenciones de poder por las que se la va corrigiendo en determinados sentidos, es lo que nos permite recibir el

sentido oculto de lo que ha sobrevivido a la misma, y nos abre ulteriormente la puerta a senderos de modernización no contemplados desde nuestra escatología histórica. Las movilizaciones sociales que surgen en los años '60 responderían a esta clase de iniciativa rememoradora, genealógica y —porque no decirlo— historicista, con la salvedad de que estas nuevas reflexiones históricas, estos jóvenes relatos de emancipación, no se conciben ya —como antiguos historicismos— a la manera de un acontecimiento mesiánico, como la saturación de toda representatividad (histórico-política) posible. Pues su conciencia postmoderna les disuade de concebir salto alguno en la historia, más bien habrán de presentarse como un propuesta de modernismo entre otros, reconociendo la condición de parcialidad o historicidad que les es propia, las limitaciones inherentes a cualquier intento de narrar la historia y extraer un sentido de justicia a la misma. Los nuevos agentes sociales (mujer, lumpen, juventud,...) emergentes en el último tercio de siglo se caracterizan precisamente por una forma de intercesión con lo social, no en tanto representantes de la totalidad, sino manteniendo la conciencia de su condición de minoría. Por eso, en la denuncia de victimación que realizan y el horizonte de emancipación que plantean, estaría explícita una cierta conciencia de "ficcionalamiento", es decir, la certeza de ser preso de los límites de nuestro propio mito, aunque éstos permanezcan ocultos. El postulado de un determinado sujeto social como protagonista del relato de emancipación política, el postulado de un "inocente ficticio" —como le llama Huysen—, resulta legítimo en la medida en que contenga el potencial revelador de las formas de dominación vigentes, es decir el recorrido crítico suficiente para suscitar una revolución normativa en el contexto referido. Este nuevo significante habrá de poseer —como ha conseguido paradigmáticamente el sujeto "mujer" de la vindicación feminista— la capacidad de mostrar los límites del orden social establecido —en este caso los de una concepción liberal de justicia puramente individualista— y suscitar así efectos performativos que alcanzan a otras formas de dominación históricas, a diferentes minorías adheridas al nuevo enfoque semántico-político.

Quizá el otro ingrediente constante en todas esas movilizaciones sociales de los '60 sea la vindicación democrática, entendiendo ésta —obviamente— de una manera no asimilada a un sistema institucional predeterminado, sino como una exigencia de

reformular las tramas y los cauces de representación política para hacerlos más participativos. Esta clase de exigencia de democratización habría de poder ser insertada en casi a cualquier contexto formal o sistema representativo, como así sucede con las revueltas populares del 68, que emergen críticamente tanto en contextos socialistas como liberales —con diferente éxito sea dicho de paso—. Dicha demanda democrática o —si se quiere— de modernización política emplaza en todos los casos al sistema de representación establecido a preservar la dialéctica con la realidad representada, para poder medir la distancia que lo separa de ella y corregir sus carencias, transformarse; y al mismo tiempo compromete a todo grupo de contestación emergente a asumir el lenguaje democrático, es decir, a un esfuerzo por trascender el particularismo en sus demandas y hacerlas susceptibles de una vindicación compartida. En dicho sentido, no podrá ser juzgado *a priori* el potencial de democratización que le corresponde a un discurso o itinerario modernista, pues son las condiciones histórico-políticas determinadas de cada contexto las que nos permitirán ponderar la fecundidad de sus proclamas y el beneficio de sus efectos. Así pues y ya pensando en el caso español, no podremos hacer un juicio político del período tardofranquista y el papel de cada una de las voces críticas en tanto precursores de la democracia, tomando como elemento crítico una idea de democracia *a priori* o un sentido de la modernización unívoco —del que hemos tratado de huir en este trabajo—. En la construcción de la cultura democrática española participarán —lo veremos— movimientos grupales, demandas emancipatorias, discursos políticos, proclamas generacionales,... muy heterogéneas, cada una llena de aristas y particularidades, pero al mismo tiempo tampoco independientes, autoclausurada cada una respecto a las otras, sino polémica y narrativamente engarzadas. Habremos de valorar el sentido político, los efectos democratizadores, de ciertos significantes de uso común en la época, como 'reconciliación', 'europeísmo', 'libertad', 'socialismo',... por cuanto tienen no de universales morales o valores absolutos sino de consignas políticas, que aglutinan fecundamente diferentes significados; es decir, por cuanto nos permiten ponerle nombre a las múltiples formas de sometimiento en que se estructura el franquismo y movilizar solidariamente a sus opositores y disidentes: a sindicatos y a religiosos, literatos y exfalangistas, sociólogos e historiadores, universitarios madrileños y nacionalistas periféricos,... En este sentido, puede advertirse que aquella

clase de vindicaciones modernizantes o democratizadoras recogidas bajo el ideario liberal-occidentalista en boga en la segunda mitad de siglo —como hemos visto en el anterior apartado— (racionalización institucional y liberalización económica, secularización y positivización científica, realismo político,...), poseerán un recorrido crítico importante durante el tiempo que dure la dictadura franquista (antiliberal, fundamentalista católica, nacionalismo idealista,...); lo cual no significa que aquéllas puedan agotar ni mucho menos las vetas de modernización pendientes, esto es, recoger el sentido total de las denuncias posibles hacia la dictadura. Surgirán a lo largo de estas dos décadas —las que ocupan este apartado 1955-1975— otras clase de discursos y de relatos históricos alternativos, que van a poner el acento no sólo en el franquismo como estructura "autoritaria" y "antimoderna", en el sentido liberal-occidentalista —que será por cierto como quedará retratado en el relato hegemónico de la democracia—, sino también por cuanto tiene de "moderno", "liberal" y "científico" (en cuanto "tecnocracia", por ejemplo). Serán discursos éstos muchas veces —como vemos en el caso de Tierno, Sacristán o Aranguren— inspirados por el pensamiento crítico contemporáneo o postmoderno (giro lingüístico, hermenéutica, existencialismo, nueva teoría literaria, marxismo crítico,...); pero también en buena medida por la asimilación de cierta sensibilidad temporal, de la que se empapan las múltiples movilizaciones culturales de esta época, con un espíritu favorable a la recepción de las diferencias y disconformes con el modelo de modernidad heredada. Son éstas movilizaciones para las que modernización ya no puede significar repetir la modernidad consagrada, la actualización de lo moderno establecido, sino someterlo a crítica y reinventarlos. Estos nuevos modernizadores lo que reclaman para sí, para las siguientes generaciones, es la posibilidad de seguir haciendo modernismo después de una modernidad, la presente, que ha querido darse por consumada.

b) Las tramas de la reconciliación: opositores y disidentes.

La reconstrucción de los lazos de conciliación entre españoles tras la guerra no es un proceso ni mucho menos espontáneo, ni obedece a la irrupción de una conciencia limpia "de polvo y paja" políticas (de rencores y motivaciones ideológicas, quiere decirse), que habrá de estar depositada en esa nueva generación de españoles que irrumpe en los años '50 —tal y como lo han relatado en su historia nuestros liberales—

. Se puede ver fácilmente como eso a lo que llamamos 'reconciliación' estaba ya presente en muchas de las voces y las esperanzas de los protagonistas de la guerra, sin ir más lejos en el propio Azaña, y va a marcar también el signo del debate entre quienes habiendo salido derrotados del conflicto se vean abocados al exilio; así que ni mucho menos podemos esperar que la idea de 'reconciliación' vaya recibir entre ellos una formulación unívoca y despolitizada, pues habrá de contener en cada caso un particular análisis sobre las causas históricas que dieron lugar al conflicto y su posible solución en esta hora. No deja de ser cierto que los derrotados —como se ha repetido hasta la náusea— se habían llevado consigo al exilio la carga, el lastre, de las divisiones internas en la guerra, no sólo entre diferentes partidos (socialistas y comunistas, nacionalistas y republicanos), sino incluso entre facciones internas ("negrinistas" y "prietistas"); pero esto no significa que no vayamos a poder reconocer en ellos importantes esfuerzos por tender puentes y lugares de encuentro, tanto en la construcción de una narrativa compartible sobre lo acontecido, como en la institución de órganos de acción coordinada en favor de la restauración de libertades democráticas, en el intento por superar las distancias ideológicas (y geográficas) que los separan. Si bien estas distancias no consiguen nunca ser salvadas del todo entre los opositores al franquismo del exterior, más allá de alinear puntualmente a republicanos y socialistas de un lado y a comunistas de otro; sí al menos se dará pie a la apertura en el contexto de la guerra y postguerra mundial a un proceso crítico y transversalista que alcanza a todos y cada uno de los partidos políticos del exilio (aunque no llegue a todos los recovecos internos de todos de ellos) y cuyos ecos conciliadores acabarán arribando —veremos— en múltiples formas de disidencia en la cultura del interior y especialmente en las nuevas generaciones, bastante más de lo que éstos luego quieran recordar. La reconciliación nacional no puede ser concebida en ningún caso, por tanto, un punto de encuentro *a priori* al que terminan por avenirse los españoles, cuyo acceso sólo les habría exigido descargarse ideológicamente y/o un cierto rigor metódico en el análisis —como afirman los positivistas de las ciencias sociales—, sino que habrá de ser contemplado más bien como un objeto polémico en el que concurren múltiples tentativas modernizantes, responde a los esfuerzos de varios de los agentes políticos en esta segunda mitad de siglo por hablar el lenguaje de la época y ofrecernos

una explicación plausible de los hechos pasados con la que dar cuenta del presente. Lo vemos:

Todavía en plena guerra mundial exiliados socialistas y republicanos (también catalanistas) crearán la 'Junta Española de Liberación', esperando que el avance aliado pueda extenderse a la península ibérica y que la derrota del fascismo europeo suponga también la del español. El objetivo de republicanos y "prietistas" no es ya en todo caso la restauración de las instituciones republicanas derrocadas por el golpe, sino que será preciso —entienden— su refundación en una III República. Domina aquí el imperativo "prietista" de expulsar del nuevo pacto republicano a los comunistas y es que el acuerdo de Stalin con Hitler no hace más que reforzar —en clave española— la vieja acusación de condescendencia hacia Negrín, de haberse vendido al PCE; una acusación que se remonta a los tristes acontecimientos de la Junta de Casado y que seguirá siendo una herida abierta en el socialismo español durante muchos años. La invocación histórica que se realiza por tanto desde este republicanismo refundado no va reclamar la vigencia de la victoria electoral de 1936, por parte del Frente Popular, sino una alianza republicana como la que se fraguó el 14 de Abril de 1931.

El fin de la guerra mundial va a suponer en todos caso un cambio de escenario y expectativas para los exiliados españoles. Las resoluciones adoptadas en la Conferencia de Yalta (y sus postrimerías) hacia el franquismo hacen vislumbrar que el futuro español no va por los caminos augurados desde el exilio, ni por la restauración ni la refundación de la República. Sin embargo, la sustitución de Negrín por Giral en la presidencia del gobierno en el exilio y, sobre todo, la dinámica anticomunista de las fuerzas occidentales de postguerra van a hacer avanzar esa segunda narrativa, la autocrítica en el bando republicano sobre alguna de sus alianzas en la guerra y sobre las causas históricas que empujaron a ella. La Guerra Civil española no cabría seguir siendo interpretada estrictamente como una lucha en términos de clase o como invasión del fascismo extranjero, como se venía haciendo desde la vieja narrativa republicana y todavía mantendrían hoy los comunistas. La guerra sería principalmente la expresión de una quiebra nacional arrastrada secularmente por los españoles y que las políticas republicanas no habrían sabido resolver satisfactoriamente, llegando incluso a poderle ser imputadas ciertas responsabilidades por su permisividad con

determinados agentes, anarquistas y comunistas —ahora en el punto de mira de todos—. Es en este contexto que tomarán fuerza los relatos de Américo Castro, Sánchez Albornoz, Salvador de Madariaga o Antonio Ramos Oliveira, donde se asocia el desenlace de la Guerra Civil con una deriva histórico-cultural convulsa "propia" de la nación, cuyas fuerzas de progreso y reaccionarias no habrían sabido convivir armoniosamente. La Guerra Civil, en todo caso, no va a ser considerada aquí un devenir inevitable, la búsqueda de sus causas histórico-culturales no lleva a estos historiadores a concluir —como pretenden sus caricaturistas— que el conflicto es algo así como un destino "metafísico", ineludible, una fatalidad inherente a la nación, sino que su deriva histórica, intelectual, religiosa, política en fin, hacía previsible que pudiera (volver a) desatarse una querrela intestina entre "nuevos" y "viejos" españoles. "Una historiografía española a tono con su tema —defiende Américo Castro— habrá de centrarse en el problema de la convivencia, en los intentos para crearla y mantenerla, y en lo hecho para destruirla... esta clase de historia requería atender a los conflictos de castas y regiones en España" (Castro 1988). Ahora bien, lo que estas revisiones históricas no van a significar en ningún caso —y por tanto no se debe esperar de ellas— es una relativización de la culpabilidad sobre la guerra, no va a haber por su parte una renuncia a la legitimidad superior de la República, como proyecto "democrático", ni a la dignidad de los fines que se ésta propuso conseguir, tan sólo una adaptación al sentido actual del término políticos dominantes¹¹⁰. La reconstrucción de la historia de España y de la memoria sobre la guerra realizada por los republicanos del exilio no puede dejar de ser interpretada a la luz de su contexto polémico, como una declamación republicana actualizada —en el sentido "democrático" occidentalista— al relato histórico impuesto a su vez en el interior por parte del franquismo, donde se justifica el levantamiento en razón de agresiones previas al orden institucional (persecuciones religiosas, desórdenes obreros, ruptura territorial,...). Esta reivindicación de la memoria republicana contra el ultraje franquista había sido la inquietud de buena parte de los vencidos desde el día siguiente a la derrota; —así lo expresa Eugenio Ímaz en 1940— "el combate se ha perdido pero ¿y la

¹¹⁰ "No había ciclo de conferencias en ateneos españoles en México o Argentina que no incluyese un balance encomiástico de la labor de la República, de sus logros y de su capacidad para crear unos horizontes de esperanza que sólo la marea reaccionaria y fratricida alcanzó a cercenar" (Duarte 2009: 273).

verdad?... Si no recibimos el hilo de verdad que teníamos, estamos perdidos" (Sánchez Cuervo: 2009). La batalla por la verdad, la autoridad moral y la memoria iba a seguir disputándose años después de terminada la guerra, los intelectuales republicanos no estaban dispuestos a darla por perdida; con tal propósito se ponen en marcha iniciativas como la 'Unión de Profesores Españoles Universitarios en el Exterior', la 'Unión de Intelectuales Españoles' o más tarde el 'Instituto de Estudios Hispánicos'. Y a esta querrela se refiere el célebre poema de León Felipe, "Hermano tuya es la hacienda/ La casa, el caballo y la pistola/ Mía es la voz antigua de la tierra// Tú te quedas con todo/ mas yo te dejo mudo". La tradición republicana reivindica su legitimidad ahora en virtud de ser —dice— la única representante de los valores democráticos y del pluralismo, frente a aquel nacionalismo unitarista y totalitario, que sólo pueden reivindicar unos pocos, los vencedores; esa nación republicana es la que "permitiría hermanarse a todos, castellanos, andaluces, gallegos, vascos y catalanes" —dice Bosch Gimpera— y en la que pueden reconocerse incluso "las naciones libres de América" ya independientes (Duarte 2009: 275). Esa "España múltiple" es la invocada por los historiadores republicanos, cuando reproducen su patrística como si se tratase de un santoral (San Isidoro, Juan I de Aragón, Salmerón, Ganivet, Rosalía, Pi y Margall, Castelar, Unamuno, Giner, Machado, Lorca, Azaña,...). Es la España de las "tres culturas" —de Américo Castro—, cuyas más altas cotas intelectuales corresponden al pensamiento "heterodoxo", como Cervantes, que ha sabido cultivar y problematizar esa herencia cultural compleja y convulsa¹¹¹, no negarla como hace aquel otro "casticismo", el de los guardianes de esencias eternas, que prefieren obviar el intercambio y sincretismo intercultural donde tiene su origen la nación española. El franquismo no sería sino una prolongación de este casticismo sectario e inquisidor, esa estirpe de "cristianos viejos", que han olvidado su verdadera condición histórica, la que nos ha hecho a todos mestizos y conversos —dirá don Américo—.

Este relato reconciliador y pluralista aún recibirá una vuelta de tuerca más al calor de la ola de liberalismo democrático que recorre la postguerra europea. La firma de una declaración conjunta por republicanos, socialistas y —ahora también— monárquicos en favor de la expansión democrática a la península habrá de realizarse sobre un

¹¹¹ "Lo de España fue y es otra cosa, algo así como si el río no cesara de preguntarse si sus aguas van realmente por donde deben discurrir" (Castro 1983: 26).

nuevo consenso discursivo, que ponga el énfasis en aquellos valores de "libertad y tolerancia" compartidos por los firmantes y que excluyan a los totalitarios de toda índole. En este sentido habían ido ya los esfuerzos del "prietismo", por sustituir la antinomia republicanos-fascistas propia de los años '30, por la de demócratas-totalitarios, más adecuada al liberalismo occidentalista de hoy. Autores como Juan Marichal entenderán así que lo urgente, para repensar de manera conciliatoria el presente y un proyecto de futuro para la nación, es reconstruir la memoria perdida y vilipendiada del liberalismo hispano, recuperar *El Secreto de España* —como él le llama—, que nos permita una relectura positiva y en continuidad del sendero que une a la Restauración monárquica con la democratización de la II República; un camino interrumpido por la guerra y la dictadura, pero que perfectamente podría ser recuperado ahora con los vientos del liberalismo europeo soplando de nuevo a favor —tesis que ejerce gran influencia en la historiografía liberal posterior— (Duarte 2009: 215). Vemos pues como desde el exilio "republicano" va a ser auspiciada una reconciliación en los términos del liberalismo occidental contemporáneo, bastante antes de que en el interior se introdujesen las reformas tecnocráticas y de liberalización de la economía. Estos últimos habrán de ser considerados no el motor de la democratización española, sino más bien una respuesta adaptativa —y reaccionaria como veremos— por parte del régimen hacia aquella ola liberalista, que vive la Europa de postguerra y pretenden aprovechar nuestros exiliados. Ese espíritu europeísta y conciliador que —tantas veces se ha dicho— empapa a la sociedad española en el tardofranquismo, no puede ser considerado en rigor una conquista de la 'Tercera España', es decir, de una sociedad civil neutralista y despolitizada que emerge con el desarrollo económico; muy al contrario es esta una "reconciliación" cargada de una conciencia política concreta y un relato determinado, el de un liberalismo occidentalista de postguerra, y que se plasma en la 'Unión de Fuerzas democráticas' del exilio de 1961 o en el 'IV Congreso del Movimiento Europeo' que reúne en Múnich al año siguiente a opositores en el exilio y disidentes del interior. En este relato de reconciliación, construido —insisto— por el europeísmo liberal del momento, van a poder reconocerse muchos españoles que habían tenido una posición significada en la Guerra Civil, partidarios del bando republicano que no se ven por ello obligados a renegar del mismo (Juan Ramón Jiménez, Luis Cernuda, José Bergamín, Indalecio

Prieto, Luis Araquistáin, Rodolfo Llopis, Américo Castro, Jorge Guillén,...), junto con antiguos partidarios del golpe, que consideran hoy injustificable el mantenimiento de la dictadura (Gil Robles, Dionisio Ridruejo, Ruíz Giménez, Pedro Laín, Juan de Borbón,...). Los que no podrán estar serán los comunistas, tachados de totalitarios y obligados a elaborar su propio relato reconciliador (2.0) —como veremos a continuación—; y desde luego tampoco los que no quisieron estar, aquellos que no tenían ninguna voluntad de reconciliarse, porque no estaban dispuestos a perder el estatus que les garantizaba la régimen.

Ahora bien, este primer relato de "reconciliación" entre los españoles, que había unido —repito— a monárquicos, socialistas y republicanos, no sólo no va a lograr la consecución de sus fines, que pasaban por impulsar un proceso democrático en España, sino que ni siquiera va a poder imponer su fuerza cuando llegue tal momento en los años '70 (por ejemplo respecto a la legitimidad republicana). Ese liberalismo occidentalista cultivado por los opositores a la dictadura en los años '50 va a ser víctima de aquellos mismos poderes que lo alentaron, va a sufrir lo que los exiliados españoles consideran la "segunda traición" de las democracias occidentales —después del abandono de la República en el 36—. La entrada de España en el Plan Marshall (por la puerta de atrás pero entrada), la aceptación después en la UNESCO y la ONU, y finalmente la visita del presidente Eisenhower van a suponer un espaldarazo de legitimidad decisivo para la supervivencia del régimen franquista, su normalización en un escenario occidental que sólo le va a exigir transmutarse de dictadura "fascista" en otra "autoritaria". Se irá imponiendo por parte de los Estados Unidos, agente dominante en el Occidente de postguerra, la lógica del "macartismo", donde a la dictadura de Franco se le asigna un papel de peón en primera línea de la lucha contra el comunismo. La reconciliación democratizante entre los españoles no va a ser posible en este momento, ni tampoco cuando llegue lo hará en los términos en que fue propuesta por los miembros del exilio republicano, lo cual no significa que no lo vaya a ser en otros, pero sí que para una parte de los españoles, aquellos que perdieron la guerra y se vieron obligados a abandonar sus casas y familias, nunca llegará tal

"reconciliación"¹¹². Al menos así lo sienten y lo expresan muchos exiliados en su retorno finalizada la dictadura, quienes nunca podrán reconocer en la España democrática, ya no el reconocimiento a sus sacrificios, lo cual sería de justicia, sino una mínima brizna de memoria de lo que significó la República. Para muchos de ellos —se lamenta Sánchez Vázquez— la posibilidad de volver va a ser del todo imposible, porque la "patria de origen" ya no existe en ningún sitio, la herencia de los valores republicanos, lo mejor de la cultura española, se la habían llevado los exiliados, como la "canción" del poema de León Felipe (Y ¿cómo vas a recoger el trigo/ y alimentar el fuego/ si yo me llevo la canción?). La España con la que se encuentran a su vuelta es una país mercantilizado y próspero, sin duda, pero que ha perdido buena parte de su cultura y sus historias, por haber dado la espalda al exilio¹¹³. "En el exilio americano se escribió un capítulo de la historia de España que no podía escribirse en su propio suelo. Por todo ello, por ese múltiple legado —político, moral, cultural e hispanoamericano—, el exilio es una parte de España. Y, por haberlo sido en estas tierras que ofrecieron la posibilidad de dejarlo, la España actual de la democracia tiene una deuda —insuficientemente pagada— con el exilio de 1939, y una deuda, a su vez —no pagada en absoluto—, con el país —México— que tan generosamente brindó ese exilio" (Sánchez Vázquez 2003: 579). El pago de esta deuda, que la España democrática guarda todavía con el exilio, no tiene como beneficiarios a aquellos (mexicanos, franceses,...) que nos acogieron, ni siquiera a los supervivientes de aquel martirio que fue la emigración forzada (exiliados y descendientes), sino a la propia España democrática de hoy, pues ese relato de "reconciliación" nacional, en el que finalmente nos hemos instalado —que veremos—, se vería enormemente enriquecido por aquel testimonio, por aquel legado cultural y político del republicanismo español, que atesora todavía un valioso potencial crítico en nuestro presente.

¹¹²Los exiliados españoles, muchos de ellos residentes en Latinoamérica, podrán interpretar este episodio en paralelo al de muchos otros de sus países de acogida; proyectos de reforma liberal y democrática liquidados por un imperialismo, nominalmente liberal y democrático pero que impone sus propios criterios y tiempos para la adquisición de libertades a los demás países —primero ciertas libertades económicas luego las otras si procede—.

¹¹³ Denuncia el historiador mexicano Fernando Serrano, hijo de exiliados.

Los comunistas españoles en el exilio por su parte no permanecerán tampoco al margen de esta querencia temporal hacia el transversalismo. Frente al habitual retrato que se nos ha transmitido del PCE durante el franquismo, construido principalmente por quienes han renegado del mismo ("entrar en razón" —le llaman—), como una especie de secta absolutamente sorda a lo que pueda decirse o moverse más allá de su Comité Central, cualquier rastreo a la historia del partido en estos años desprende varios intentos, en algún momento hasta desesperados, por buscar coaliciones y estrategias conjuntas con los opositores del exterior y los disidentes del interior a la España franquista (Morán 1986). Si bien en los años del pacto germano-soviético y luego en los primeros tiempos de la Guerra Fría esta colaboración se hará del todo imposible y el asilamiento del PCE llegará a ser total, en el *impasse* de estos dos episodios podemos encontrar ya un primer emplazamiento por parte del PCE al resto de los grupos opositores (republicanos, socialistas, nacionalistas, anarquistas, católicos, monárquicos,...) para crear la 'Unión Nacional'. Esta coalición nacional impulsada por los comunistas tendría la vocación de ser lo suficientemente amplia como para unir a todas las fuerzas "anti-Eje" en la resistencia al fascismo y prueba de ello es que consigue atraer el respaldo de muchos intelectuales no precisamente adscritos a la órbita del partido (Bergamín, García Bacca, León Felipe, Vicente Rojo,...). El propósito del PCE era —como para otros partidos del exilio— extender la lucha europea contra el imperialismo a tierras españolas y la restauración de la democracia, incluso se va a eludir deliberadamente la definición institucional del proyecto (si republicano o monárquico), para que puedan incorporarse a él sin reparo otros agentes del antifranquismo conservador. Encontramos aquí de nuevo eso sí las recurrentes apelaciones al viejo relato nacional de independencia, elogios a la resistencia del pueblo español contra la invasión imperialista de comienzos del XIX. Sin embargo, al final esta iniciativa de reunión nacionalista de opositores al régimen va a fracasar estrepitosamente, quizá incluso antes de que se imponga entre los partidos la lógica de Guerra Fría y los recelos preceptivos del momento, cuando su principal valedor dentro del PCE, Jesús Monzón, envíe precipitadamente a 7.000 correligionarios a un choque suicida con las tropas franquistas en el Valle de Arán. El intento de invasión fracasado obligará a un repliegue al PCE en sus intentos de acaudillar la resistencia y a solicitar su admisión en la 'Alianza Democrática', dominada por los

"prietistas". Se impondrá en los próximos tiempos un cambio de estrategia aconsejado por el propio Stalin ("paciencia" —es la consigna—), la imposibilidad de derrocar de manera inmediata a la dictadura y los reiterados reveses sufridos por la guerrilla recomiendan pasar a una fase de lenta y laboriosa "bolchevización" de las clases populares, trabajando en el seno de los órganos fascistas, antes de la revolución es preciso crear unas masas dispuestas a recibirla —es la lección dejada por Lenin—.

En la décadas de los '50 se pondrá en marcha por fin ese cambio de estrategia en el PCE, abandonada la lucha de guerrillas y el choque frontal, de lo que se trata es de fomentar y vertebrar formas de disidencia en el interior del país. El ámbito principal de actuación durante estos años van a ser la cultura, la inmersión del partido en pequeños grupos de intelectuales y de estudiantes va a proporcionarle un enorme potencial de irradiación a sus ideas, como puede comprobarse en los años sucesivos y que probablemente ni ellos pudieron prever. Un precedente de las iniciativas en este sentido había sido la 'Unión de Intelectuales Libres', que reunía a autores del exilio y represaliados (Tuñón de Lara, Buero Vallejo, José Alvarado, Jorge Campos,...) y desde revistas como *Demócrito* o *Cuadernos de Estudio* tratarán de plantar cara a esa otra cultura oficial ofrecida por la dictadura (Cela, Zunzunegui, Pombo Angulo,...). Pero para que ese trabajo de zapa cultural llegara a tener verdadero efecto debían salvarse las distancias que separaban a los exiliados de los intelectuales del interior y convertirlos en emisarios del discurso antifranquista. En este sentido va a resultar decisiva la labor de puente ejercida por Jorge Semprún y Ricardo Muñoz Suay, quienes consiguen extender los tentáculos y el mensaje del partido al círculo de la poesía (Gabriel Celaya, Blas de Otero,...) y del cine (José Antonio Bardem, Julio Diamante, García Berlanga,...). Sin embargo, donde encontrará la singular recepción esta proclama disidente y el principal foco para la difusión de la propaganda comunista será entre los universitarios de mediados de los '50. Si bien Semprún, que fue el principal instigador de esta células (bajo el seudónimo de Federico Sánchez), tenía una formación comunista basada en la experiencia del antifascismo de los años '30 y la II Guerra Mundial, lo que encuentra en estas nuevas generaciones es un público receptivo hacia el nuevo comunismo emergente, ese que ha dado por finiquitado el periodo de la guerra y trata de derrocar al régimen por vías pacíficas; comunismo entendido como una inducción a la

movilización social ("popular") frente a los poderes de la oligarquía ("camarilla franquista"), que triunfa entre unos jóvenes cuya experiencia de la guerra se limita a sus tristes consecuencias, la postguerra y la dictadura, y no las motivaciones que condujeron a ella. El proyecto de "reconciliación nacional", fomentado en estos días desde el partido comunista y que tan buena recepción encuentra en los estudiantes, viene a significar una redefinición de los márgenes de delimitación política, que mantenía divididos a los españoles en proletarios y fascistas, tal y como habían sido establecidos por el propio partido durante la Guerra Civil. La apuesta comunista ahora es la de una coalición democrática que pueda englobar al conjunto de los españoles (vencedores y vencidos), para expulsar del poder esa casta de autócratas que tendrían a todos sometidos; abogará pues decididamente el PCE ya en los años '50 por una salida liberal-democrática a la dictadura, en tanto constituye un progreso táctico hacia el horizonte de emancipación proletaria, al que no se renuncia —por supuesto—. Y es que la coyuntura de postguerra mundial había abierto un escenario, que poco tiene que ver con el de los '30 con el liberalismo en retirada y el avance implacable de los fascismos; lo cual no quiere decir que debemos olvidarnos de aquel periodo, no hay que cerrarlo en las "mazmorras el pasado" —dice Semprún— pues viviríamos también en ellas de algún modo, la actualidad exige una relectura crítica de la Guerra Civil, a la que se aviene también el partido comunista, los únicos que permanecerán inmóviles —todavía— son quienes quieren seguir mandando sobre la legitimidad de su victoria en el campo de batalla. El diagnóstico temporal más o menos compartido por los opositores al franquismo es la inminencia de una ruptura democrática, en la que todos aspiran a capitanear la hegemonía —"reconciliación" le llaman—. El PCE va a alcanzar sus grandes logros en este coyuntura, apostando por llevar la lucha antifranquista al terreno de batalla cultural y sindicalista, éstos serán los ejes de su política hasta el final de la dictadura. Su gran ventaja respecto a los otros principales partidos de la oposición, además de la red organizativa de cuadros dispuestos a asumir los riesgos del trabajo clandestino, es —me atrevo a decir— que no va a estar atado al proyecto occidentalista, a la tutela de las potencias occidentales¹¹⁴, y por tanto no va a poder ser traicionado por éstas; muy al contrario, al ir consumándose esa "segunda" traición de las democracias liberales, el PCE será el primero en denunciar el cambio de signo

¹¹⁴ Araquistáin había llegado a solicitar la entrada de España en la OTAN.

imperialista hacia EEUU, que viene a ofrecerle un nuevo colchón a la dictadura. La hegemonía alcanzada por el partido comunista en la lucha anti-franquista durante las siguientes décadas va a estar basada precisamente en impulsar una oposición y una salida al régimen, que significase la ruptura (también) con ese nuevo totalitarismo, al que nos someterán los grandes oligopolios financieros e industriales y los gobiernos de los EEUU.

En el terreno del sindicalismo es donde cosecha sus mayores éxitos el PCE en los '60. En el intento de socavar las estructuras represivas con el trabajador sabrá moverse por un doble escenario de lucha clandestina y legal, penetrando los sindicatos verticales del régimen. El fracaso de la Huelga Nacional Pacífica de 1959 lleva al partido a unas conclusiones similares a las que le condujeron en su día a apostar por la propaganda cultural sobre las masas; la conciencia proletaria, o de explotación colectiva en el trabajo, todavía está en una etapa inmadura o prerrevolucionaria, habrá de ser fomentada (subversivamente) dentro de las estructuras de representación verticales y esperar a que se extienda como una "mancha de aceite" (Domènech 2008). El punto de partida de estas nuevas reivindicaciones serán las huelgas del maíz asturianas, que pronto se expanden a la industria vizcaína y guipuzcoana, los astilleros de Vigo y Ferrol o las fábricas catalanas; en pocas semanas la protesta implicaría a 30.000 trabajadores a lo largo de 28 provincias. Echa a andar de ese modo un movimiento parasindical, que consigue pactar convenios colectivos (el primero en la metalurgia), desbordando la legalidad franquista, que prohibía —recordemos— sindicatos de clase o el derecho de reunión y de huelga. Los trabajadores podían percibirse a sí mismos a través de estos nuevos órganos de representación como miembros de un sujeto histórico-político; es decir, de un colectivo que resulta sometido por otro en base las condiciones de legalidad establecidas. Así pues, el rechazo que muchos españoles expresan en sus protestas contra la dictadura franquista (en su versión tardía), no es tan sólo por cuanto tiene de régimen autoritario y antiliberal, es decir, en cuanto coarta ciertos derechos del individuo, sino también en lo que tiene de estructura de poder capitalista, esto es, favorecedora de la explotación de la clase obrera y la concentración oligopolista. Cuando se habla del papel hegemónico del PCE en la lucha contra la dictadura en el tardofranquismo, se suele obviar precisamente uno de los

elementos decisivos para que tal fenómeno llegue a producirse —siempre pobremente explicado por la historiografía liberal—, como es que el marxismo ofrecía un diagnóstico y unos criterios de denuncia valiosísimos para la realidad social de la época. Si el comunismo consigue aglutinar tantas energías críticas y tantas personas se acercan a la órbita del partido en este periodo, no es tan sólo por lo que este ofrece de aparato de resistencia organizada contra la dictadura —como han sostenido entre otros Santos Juliá (2012) y López Pina (2010)—, sino en una medida nada despreciable por el discurso que lo acompaña y su sentido en el tardofranquismo; muchos españoles encuentran en la ideología del partido los elementos necesarios de crítica para denunciar que la España del desarrollo se construye a costa de la explotación colectiva de los trabajadores. El PCE es algo más que un refugio eventual, como algunos pretenden contarnos en sus revisadas biografías —Semprún, Pradera, Mújica, etc.—, pues por entonces para aquellos jóvenes (y no tan jóvenes) encontrarán en él respuestas y soluciones combativas hacia (por ejemplo) nuevas formas de miseria masificada, como la que crece en los arrabales de las urbes, o hacia el neoimperialismo norteamericano. A esta clase de mensaje será también receptiva una parte de la Iglesia católica, precisamente aquella más cercana a la experiencia de la miseria y a las cloacas del capitalismo. Al calor del Concilio Vaticano II germinará un nuevo clero —singular de esta España y esta época— con sinergias hacia el discurso de los comunistas o que al menos comparte con aquellos el rechazo hacia un modelo de capitalismo salvaje, que resulta inmisericorde con los más débiles y los marginales. El marxismo estaría ocupando en este momento —afirma el profesor Tierno— un papel similar al de la religión cristiana en otras épocas, nos proporciona los elementos axiológicos y confesionales necesarios para rechazar las injusticias de este nuestro mundo y esperanzarnos con un horizonte más humano. Esto no excluye que, como la religión cristiana, vaya a tener diferentes formulaciones y sus grupos facciosos o sedicentes, ni quienes pretendan ejercer de manera intransigente como guardianes de la doctrina sagrada.

El PCE consigue durante los años '60 aglutinar con tal fuerza la oposición al franquismo, que cuando termine la década el pacto firmado en Múnich pocos años antes por el resto de los opositores ya estaba del todo obsoleto. Cualquier proyecto de

transición democrática que se concibiese para España iba a tener que contar con los comunistas como algo más que convidados de piedra. En 1968 y ante la evidencia — ahora por fin real— de que la dictadura está dando sus últimas bocanadas, el PCE realizará su penúltimo esfuerzo en la tentativa por imprimirle mayor transversalidad a su discurso y avanzar así posiciones en la batalla por la hegemonía democrática. El detonante para este "nuevo" giro del partido comunista serán las revueltas del Mayo francés y del Agosto checoslovaco, en ambos casos el PCE decidirá alinearse con los disidentes (y los derrotados), lo que le llevará a chocar directamente con el PCUS y a asumir que también desde el sistema comunista se puede desembocar en la explotación proletaria. Será preciso auspiciar por tanto desde los partidos comunistas europeos un modelo diferente al oriental y que resulte en todo momento compatible con el sistema democrático de Occidente (respeto a las libertades individuales, pluralidad de partidos y facciones, libre sindicación,...). Este tránsito hacia el 'eurocomunismo' no puede tampoco interpretarse como una gran ruptura respecto a la línea discursiva del partido —como se ha presentado algunas veces—, no es que el partido tome repentinamente conciencia de los límites del proceso revolucionario, aviniéndose a lo anticipado por sus intelectos más sagaces pocos años antes —Claudín, Semprún y Pradera, salvados por Juliá (2012)—, no es que entre en este momento en razón —razón liberal, se entiende—, abandonando el sendero sectario. El PCE no descubre las virtudes del pactismo en los '70, sino que es una práctica que habría venido cultivando —hemos visto— al menos desde 1955; otra cosa será la consecución exitosa de sus esfuerzos o lo generosos de los mismos, de lo que tampoco es el único responsable, dada la desconfianza mutua entre los partidos opositores durante la Guerra Fría. Con su ruptura con el PCUS el PCE no está inaugurando una nueva vía ni asumiendo las tesis del "claudinismo" y los disidentes del '64 (Pradera, Semprún, Francesc Vicens,...), sino que permanece fiel a la línea marcada desde los años '50 por buscar al hegemonía del partido en un próximo contexto "democrático" (en el sentido occidental de postguerra); y en todo caso lo que se recupera serán las recomendaciones de Togliatti, nada más terminada la Guerra Civil española, en favor de la creación un frente de oposición al franquismo más amplio de lo que había sido el Frente Popular y por penetrar "leninistamente" en las organizaciones de masas que sostienen al régimen. El 'eurocomunismo' es la plasmación de una ruptura con la

política de bloques, que dominó los primeros años de la postguerra mundial, pero no políticamente no es sino la prolongación de ese doble "frente de fuerzas del trabajo y la cultura", que había inspirado la lucha clandestina durante las dos últimas décadas y donde el partido se asume como otra pieza más en la lucha revolucionaria y no un fin en sí mismo¹¹⁵. La reconciliación democrática que se vaya a promover desde el PCE para el conjunto de los españoles, no puede en todo caso dejar de ser "revolucionaria" —en algún sentido—, es decir, no podrá realizarse —como proponía Claudín— de la mano de aquellas fuerzas oligárquicas que habían estado manteniendo a la dictadura en sus diferentes formas durante 40 años, no debía permitirse una transición democrática que perpetuase la hegemonía de los grandes capitales y su estructura de clases¹¹⁶. Por eso se abogará llegado el momento por un 'Pacto para la libertad', que unifique a las diferentes fuerzas sociales y políticas, de izquierda y derecha, pero favorables a una "ruptura democrática" (en sentido amplio); se sigue el modelo de la 'Asamblea de Cataluña', que reunirá a los diferentes partidos opositores y movimientos sociales (desde el evento inaugural de la "Capuchinada") y en favor de la restauración de la autoridad republicana (el *Estatut* de 1932). Como hoy sabemos esta "reconciliación" (2.0) comunista, como la auspiciada por el PSUC en Cataluña y que sirve luego de modelo para la Junta Democrática, no es finalmente la alternativa que termine imponiéndose; no habrá una vuelta de un Tarradellas para el conjunto de los españoles, ni restauración republicana ni una ruptura digna de tal nombre. Se impondrá otro modelo reconciliatorio, que tiene sólo algo que ver con los dos anteriores, siquiera dialécticamente por cuanto comparten un cierto lenguaje paradigmático de esta segunda mitad de siglo, pero que contará con la participación decisiva de ciertos agentes no convidados a anteriores consensos, como el núcleo del

¹¹⁵ Cuando Semprún acusa de lo contrario al PCE abandonada la militancia (1977), parece haber olvidado los peajes inherentes a la lucha clandestina, que obligan a limitar las divergencias facciosas y aplicar una disciplina de purgas, que carecería de sentido en un contexto de libertades. Algo en lo que parece caer más tarde cuando retorne a su experiencia en el campo de concentración de Buchenwald y al justificar su papel al servicio del partido en dichas circunstancias (Semprún 2004).

¹¹⁶ Lo que resultará inaceptable —según Carrillo— de las tesis de Claudín, es que nos conducen a asumir que el capitalismo monopolista puede sustituir al régimen sin mayor conflicto, que éste "estará en condiciones de superar los graves problemas que la revolución democrática y el desarrollo económico plantean en España, asegurando de forma incontestable su hegemonía política" (Morán 1986: 392). Aceptar el diagnóstico de Claudín planteado en estos términos, en los de la dialéctica marxista, significa tanto como aceptar —dirá Sacristán— que el movimiento obrero no tendrá oportunidad de "socializar" la democracia, que el cambio político formal por venir no podrá ser en ningún caso un cambio socio-político; esto no era sino un emplazamiento a la aceptación de la derrota (Capella 2005).

aparato franquista y la agencia de política exterior norteamericana —por señalar a los más importantes—.

Para empezar a entender en qué va a consistir finalmente, sobre qué mimbres narrativos se forja, la reconciliación nacional que precede a la transición democrática, es preciso tomar nota de la deriva adoptada por aquella generación del 56, a la que se atribuye llegado el momento un papel protagonista. Estos jóvenes disidentes, que se oponen a la dictadura desde el interior, no conservan —como he dicho— la experiencia de lo que significó la lucha antifascista en los años '30, pues apenas tienen relación con los republicanos en el exilio, pero tampoco con el liberalismo conservador que sufrió la guerra (Ortega, Marañón,...). Para ellos el franquismo no puede ser visto por tanto como un paréntesis, en el curso del progreso liberal hacia la democracia; es por contra una realidad persistente y contumaz, que no presenta visos de derrumbarse de manera inmediata, como presumía se desde el exilio (sobre todo comunista). Para estos jóvenes las esperanzas de cambio, el deseo de modernización, habrá de venirles de fuera, de la Europa de las democracias de postguerra, donde el Estado de derecho liberal ha permitido los avances de las demandas sociales, siendo alguna adoptada por el Estado de Bienestar y —sobre todo— ha introducido un horizonte de progreso extraordinario, si lo comparamos con la realidad política española. La efervescente sociedad europea proporciona un ejemplo contrafáctico para la española, posee la suficiente fuerza para dejar retratado al régimen en sus múltiples dimensiones represoras, tanto en lo que respecta a las libertades individuales como a las colectivas. Por lo que las nuevas generaciones no necesitarán remitirse a ningún hilo histórico interno, aludir a violencias pasadas, para deslegitimar una dictadura, cuyo discurso oficial resulta de todo punto grotesco al enfrentarlo al espejo de la vida europea. El peligro para ellos viene precisamente de olvidar la inserción histórica de sus demandas, de darle a su discurso un sentido mesiánico, cuando —como acabamos de ver— sí que guardan muchos paralelismos con otros mensajes de los opositores en el exilio e incluso en ocasiones estarán coordinados con aquellos.

Los estudiantes que se enfrentan al franquismo pueden percibirse a sí mismos como un sujeto histórico nuevo en la España de la época e incluso defender cierta independencia respecto de proyectos políticos partidarios (de los partidos opositores), pero ello no quiere decir ni mucho menos que pueda hacerse pasar como un movimiento puramente espontáneo, producto de la entrada en razón de unos pocos en un país instalado en la falsa conciencia y la sin razón política. Si este movimiento estudiantil e intelectual llega a convertirse en punto de encuentro para personas de motivaciones ideológicas tan diferentes no es por instalarse en lo universal o más allá de toda querrela política, sino por adoptar un posicionamiento político descentrado, es decir, que sitúa la disputa política en otros términos respecto a los que generaron la fractura y violencia (europeísmo frente a dos nacionalismos encontrados). Cuando se presenta públicamente ese nuevo sujeto generacional "nosotros, hijos de vencedores y vencidos", lo que se está es formulando los términos del nuevo relato, más allá de aquellas ideas del "fascismo invasor" y la "Cruzada", para empezar a percibirnos los españoles en conjunto como vencidos (el fracaso sería colectivo) y señalar a aquellos pocos que estarían usurpando los derechos soberanos de los demás. La "democracia" y el "europeísmo", que se nos ofrecen como alternativa, no tienen aquí un significado demasiado concreto o cerrado, se presentan casi como un significante "vacío" o al menos no saturado, donde pueden depositar sus particulares esperanzas políticas diferentes sujetos y proyectos grupales (desde monárquicos a republicanos, de comunistas a socialistas, de cristianos a laicistas, de falangistas críticos a libertarios,...); pero al mismo tiempo estará lo suficientemente definido, histórica y políticamente, como para deslegitimar a quienes vienen usurpando el poder (aparato franquista, oligarquías, militaristas, jerarquía eclesiástica,...). El horizonte "europeísta" proporciona a los españoles de la época una sugerente teleología, a la que le caben diferentes interpretaciones histórico-políticas (para socialistas sería algo así como una homologación con las democracias sociales del entorno, para los monárquicos el modelo estaría en el parlamentarismo inglés, para los comunistas habrá de ser alguna variante occidental de la revolución proletaria, para muchos cristianos de base será una conciliación de la sociedad moderna con los principios del Vaticano II,...); pero un horizonte que al mismo tiempo, debido a su ambigüedad, contiene un riesgo previsible, como es que alguno de los participantes en la polémica o quien no tiene

ningún interés constructivo en la misma, se apropie del sentido de estos términos ("reconciliación", "europeización", "modernización", "democracia") para vaciarlos de contenido, de vida, y frustrar todos los proyectos históricos que los acompañan.

No cabe duda de que este secuestro del sentido (los sentidos) de la democracia no va a poder tener un sólo protagonista —ya hemos señalado algunos—, pero sí es preciso subrayar que en el caso español va a tener una especial incidencia esa generación del 56, cuando llegado el momento de acceder el poder —todavía está pendiente de soltarlo— se atribuyan una pureza de intenciones y establezcan de modo canónico un relato, que impide tomar en consideración la complejidad política del proceso, así como valorar el papel de otros sujetos en esa llegada de la democracia. La fetichización del 56 ha llevado (por ejemplo) a que algún precedente en la lucha estudiantil contra el franquismo haya sido (casi) del todo olvidado; es el caso de la FUE, creada una década antes por algunos parientes de exiliados (Nicolás Sánchez-Albornoz, hijo de Claudio; Álvaro Llopis, hijo de Rodolfo; Carmelo Soria, hijo de Arturo;...) y por tanto estos sí con memoria directa de lo que había significado la República y la tragedia de los vencidos, que confabulan desde el interior y en los períodos más duros contra la dictadura. La excepcionalidad de la que se ha querido imbuir a los del 56 ha conducido también a desdibujar sus conexiones con diferentes corrientes e ideologías políticas¹¹⁷ (PCE, ASU, AFA-RE, FLP, VIL,...); e incluso en muchas ocasiones a silenciar el respaldo que de manera valiente y comprometida le ofrecieron personas desde el interior de las estructuras franquistas, como Pedro Laín, Ruíz Giménez o Pérez Villanueva entre otros (y teniendo en contra la oposición del SEU). La ceguera también ha afectado a aspectos como la inserción socio-política de aquellos jóvenes, a obviar el hecho de que casi todos ellos (de izquierda y derecha, vencedores y vencidos) procedían de familias más o menos acomodadas, pues estamos hablando de un momento donde los hijos de familias obreras no accedían comúnmente a la enseñanza a la universitaria. O también los ecos que este movimiento estudiantil encuentra en muchas universidades

¹¹⁷ Semprún estará desde el inicio en la intriga de las primeras organizaciones estudiantiles comunistas (Mújica, Bardem, Diamante, López Pacheco,...). El célebre Congreso de Jóvenes Escritores (nunca celebrado) se había gestado en una reunión de Carrillo, Mújica y Semprún (en la vivienda parisina de éste), para generar espacios de discusión entre autores del partido, como Celaya y Eugenio de Nora, con otros más cercanos al régimen (Panero, Vivanco, Rosales,...). Si el PCE no se puede atribuir el control y la planificación de todos los acontecimientos que están por venir —tampoco lo pretende, creo—, sí que debe reconocérsele haber promocionado no sólo orgánica sino también ideológicamente los mismos.

periféricas, donde la protesta adquiere también tintes nacionalistas en las naciones históricas. Todos estos olvidos y fetichizaciones forman parte de un proceso de asimilación, que durante los años '70 principalmente, va a experimentar esa corriente intelectual —en su día contestataria— en cultura oficial de la Transición y la democracia (conquistada), induciendo así en ella un halo de sacralidad, que no se corresponde con la complejidad de lo acaecido, ni con la multivocidad de las demandas contra la dictadura. Además —y esto es quizá lo más decisivo— durante esos 20 años que tarda en llegar la democracia, desde que emerja esta corriente contestataria, todavía existirán muchos movimiento correctores y reactivos por parte de los poderes franquistas, que permiten preparar a muchos oligarcas su tránsito de la dictadura a la democracia, vaciando el significado de la segunda. La oficialización de una cultura democrática española va a suponer en muchos sentidos despolitizarla, poderla en diversas acepciones y recorridos; y una parte fundamental de este cercenamiento pasa por erigir un relato del franquismo como si de mero antiliberalismo se tratase y de la reconciliación como una especie de cultura de tolerancia sin contenido histórico-político específico. La denuncia del 56, o más bien esa copia abaratada del misma que conservamos, al ser canonizada por la democracia será imbuida de una autoridad (moral y científica) —de la que es correlato la propia historiografía liberal—, que lo sitúe más allá de toda sospecha autoritaria, invisibilizando los prejuicios y particularidades inherentes al proyecto y desarmándonos de referencias histórico-políticas a los futuros disidentes.

c) Enrique Tierno Galván o los límites del positivismo científico-social.

Otro discurso intelectual, que terminará siendo asimilado por la cultura oficial del régimen y perdiendo durante el tardofranquismo casi todas sus virtualidades críticas, es el que procede de las ciencias sociales positivistas. La fuerza que se le ha de reconocer inicialmente a esos métodos de análisis del pensamiento científico europeo —lo hemos visto en el anterior apartado (VIII:I)—, para deslegitimar las viejas estructuras fundamentalistas sobre las que se erige la dictadura, se irá diluyendo a medida que el tardofranquismo los vaya adoptando como propios y construyendo para la dictadura un tipo de legitimidad "moderna" o "positivista". Así por ejemplo en el terreno de la historiografía, como podemos comprobar que en el tardofranquismo —lo

hemos visto en la ley educativa entonces promulgada—, se construye para los españoles una nueva narrativa, que seguía los cánones de la historia europea, asimilando la dictadura al sendero de modernidad liberal establecido en aquella, en cuanto restauradora del orden y la paz social necesarias para todo progreso sucesivo. De manera que ese mismo discurso "moderno" y "científico", que había servido para desacreditar al franquismo de postguerra, va a experimentar ahora una cierta asimilación a la política tecnócrata, dotándole al autoritarismo de toda la autoridad de la ciencia ("positivista"). Sin embargo, no dejará de haber científicos sociales suficientemente avezados —como el profesor Tierno Galván—, que sepan apreciar tanto en su momento las virtudes del positivismo científico social para desacreditar al régimen, como advertir luego los peligros asociados a ese mismo positivismo, convertido en una nueva teología política, erigido en nuevo dogma y autoridad definitiva sobre los hechos. El "viejo profesor" —como vamos a ver a continuación— sabrá sacarle en su juventud todo el partido posible a ese paradigma "positivista" en el ámbito de las ciencias sociales y jurídicas, para saber también en su madurez resguardarse del exceso de confianza en las doctrinas sociológicas, expresando sus sospechas sobre el sentido político de las mismas, al servicio primero de la dictadura "tecnócrata" o de una democracia disminuida luego.

Es en su etapa de docencia en la Universidad de Salamanca, cuando abraza Tierno en toda su extensión la teoría del estructural-funcionalismo, entendida como una herramienta de análisis válida para cualquier realidad social, ya ampliamente desarrollada por científicos como Malinowski, Radcliffe-Brown o Mannheim. La etapa salmantina se correspondería ya con un segundo peldaño en la evolución del pensamiento de Tierno —de acuerdo a la división biográfica establecida por Elías Díaz (1992) del que fuera su maestro—; la etapa iniciática se correspondería a su estancia en la Universidad de Murcia, donde realiza unas investigaciones sobre el Barroco, con las que se trata de reivindicar veladamente un tipo de pensamiento secular e históricamente insertado, el "neotacitismo", en oposición al "neotomismo" medievalizante, que domina la inteligencia del momento. La asunción de la teoría social funcionalista, que va a marcar el segundo periodo, tendrá también una parte importante de apelación a una racionalidad alternativa a la teológica fundamentalista.

Las razones de las ciencias positivas —piensa Tierno en esta época— representan el límite de lo que es cognoscible con verdad por el ser humano, porque la certeza sobre lo divino —dice siguiendo a Averroes y su 'teoría de la doble verdad'— escapa de nuestra conciencia y posibilidades mundanas. Pero este funcionalismo ha de ser además —para él— un criterio de racionalidad política, por oposición al fundamentalismo moral o religioso; las instituciones sociales, las normas, las leyes, han de tener una fuente de legitimidad distinta a la metafísica o al esencialismo de cualquier clase, pues tienen sus razones últimas en la eficacia, la funcionalidad, incardinada en una coyuntura socio-política concreta. Hechos, organismos y estructuras sociales —dice en *La realidad como resultado* una de sus obras más interesantes, sin duda— han de ser contemplados no como si fueran sustancias, entidades eternas y autoidénticas, sin necesidad de dar razón de sí mismas, sino que han de ser concebidas y evaluadas en tanto que "resultados" —dice—, como funciones en el seno de una estructura social compleja y dinámicamente concebida.

*"La pregunta ¿Qué es la realidad?, entendida como pregunta por el fundamento unitario, no es sino el resultado de una transposición, arbitraria y paralizadora, al plano de la coactualidad racional de la estructura unitaria de la experiencia psicofísica. Intelectualmente la estructura unitaria es cada día menos necesaria. Tiende a sustituirse por una estructura de funciones, desde cuya funcionalidad sólo es unitario lo que funcionalmente tiene ese carácter".*¹¹⁸

Desde el Seminario de Derecho Político y la Asociación por la Unidad Funcional de Europa, ambos con Tierno a la cabeza, los funcionalistas tratarán de ofrecer una respuesta política, científicamente fundada, a aquellos problemas presentes en la sociedad española; y es que esos conflictos, que nos han venido pareciendo insalvables, fatalidades inherentes a nuestra vida nacional, no serían más que disfunciones eventuales, cuya solución pasa por adoptar las mismas fórmulas, que han servido de base a la integración europea. Pero el valor funcional de estas instituciones europeas —según Tierno— y el sentido "científico" que les otorga, no procede de ningún criterio de verdad ulterior a los hechos, ni en un supuesto de universalidad inherente a todos los hombres, sino en los efectos reveladores que estas instituciones tendrían al enfrentarlos con nuestra realidad histórica, mostrándonos la

¹¹⁸ Óp. cit. (Tierno 2008 v. III: 666).

responsabilidad de los viejos discursos nacionales en los conflictos vividos antaño y en disfunciones presentes aún ahora¹¹⁹. Los criterios de resolución para las tensiones humanas han de estar siempre remitidos a un marco de posibilidades y relaciones concretas, pues es ese horizonte funcional el que nos orientará sobre cómo movernos; la pregunta por la verdad más allá de toda circunstancia, no tendría sentido científico, sería una cuestión más bien —recordemos— de índole metafísica o teológica. Debe tenerse en cuenta —dice en *Sociología y Situación*— la enorme diversidad de situaciones a las que nos expone la existencia, la vida en sociedad es un "*heterogeneum continuum*", un sistema dinámico y complejo, sólo funcionalmente inteligible¹²⁰. Esta heterogeneidad de lo real es lo que hace de nuestra libertad lo único invariable a todas las situaciones, lo que siempre queda preservado es nuestra capacidad para la acción y que sólo se nos podrá hurtar con violencia; el ser humano representa un caso límite en la naturaleza —dice Tierno—, "es el ser que vive como diferenciación total". Pero la libertad no podrá ser concebida tampoco como una cuestión de mera conciencia para nosotros (que es la idea "aristocrática" de la libertad heredada por la burguesía), pues ésta empieza siempre a ser construida "desde fuera", es inseparable a las condiciones concretas de movimiento, acción, comunicación,... Y por eso debe ser siempre objeto de un tratamiento problemático, de una reflexión política; la libertad no puede ser concebida desde la perspectiva del mero individuo — como proponía Ayala—, sino desde ese conjunto de adversarios, que mutuamente comprometidos, tratan de determinar los límites de su praxis, su trabajo, su lenguaje,... su "situación" y "horizonte". Así pues, cualquier proyecto emancipatorio o liberación ha de ser siempre pensado, no de manera idealista o utópica, en base a unos criterios de validez independientes a toda circunstancia y problemática social, sino a partir de un concienzudo diagnóstico sociopolítico, un análisis sobre las disfunciones y conflictos de nuestro tiempo, que atienda a las demandas de nuestros más diversos políticos, en la medida en que sean consensuales. Siendo precisamente

¹¹⁹ "La cultura anglosajona puede ser el mejor correctivo a la influencia de anteriores impactos aún vigentes y el mejor cauce para adecuar la mentalidad española a los niveles occidentales (...) ya que parece ser el mundo anglosajón quien define el sentido de nuestro tiempo" (Tierno 2008 v.II: 67).

¹²⁰ La sociología sería esa herramienta de análisis científico que nos permite verificar positivamente la estructura social, la verdad "funcional" de las instituciones; "la sociología aparece como un conjunto de métodos que transmutan los datos de la realidad social en una semiótica de esa realidad". Óp. Cit. (Tierno 2008 v.I: 408).

esos principios de actuación, los que habrían guiado al propio Tierno en el trabajo de oposición al franquismo, al adoptar de manera permanente la estrategia de pacto con todo aquel que pudiera contribuir a socavar el franquismo; sin necesidad de establecerse en unos límites de máximos o mínimos previos, que son los que conducen a enrocarse en posiciones sectarias unas veces o caer en el conformismo en otras.

Su diagnóstico sobre la situación española en el tardofranquismo —como afirma en su texto *'España y Estados Unidos'*— es que estaría dominada por una paradoja: la que supone la apertura de unas libertades económicas que no han venido correlativamente acompañadas de libertades políticas, como marcaría el signo democrático de los tiempos en el Occidente de postguerra. Y es que el poder político en la España de los años '60 estaría ahora en manos no de los levantados en el pasado sino de un grupo de oligarcas, que profesan un falso liberalismo, "estético" —le llama—, y cuyas reformas "modernizantes" no han conllevado una democratización económica, ni mucho menos política, en la sociedad española. La tecnocracia estaría repitiendo la "operación de Cánovas" —afirma con agudeza Tierno—, apoyarse en los poderes internacionales del momento, Reino Unido entonces o EEUU ahora, para introducir reformas reactivas, con apariencia de progreso pero dirigidas al control institucional; "El neocanovismo no cambiaría en nada el sistema socioeconómico existente. Al contrario abriría una brecha aún mayor entre las clases sociales, regulando la corrupción y explotación en favor de unos pocos" (Tierno 2008 v. V: 101). El peligro de perpetuar esas contradicciones, esa "doble moral" característica de nuestra sociedad —afirma Tierno—, es que el "canovismo" termine derivando, como en la Restauración, en un colapso, empujando a sus opositores y disidentes a adoptar soluciones revolucionarias. La propuesta del reformismo científico "funcionalista", por el que aboga Tierno en su análisis sobre España, no tiene el sentido de la despolitización, como pueda ser el caso de otros trabajos que se presentan desde el Instituto de Estudios Políticos, renovado por la metodología científica europea. Ese "positivismo" de Tierno tiene una clara voluntad de intervención política, puede querer camuflar sus motivaciones ideológicas, por una cuestión de supervivencia en un contexto dictatorial que le "obliga a conspirar" —según el mismo dice (1962)—, pero lo que planea en todos sus textos es una concepción de la ciencia deliberadamente

política. No encontramos en él rastro de ese autoengaño intelectual científicista. Aún en su etapa "funcionalista" o de mayor confianza en el método científico para la comprensión y análisis de la realidad, no esconderá su voluntad de transformar democráticamente ("funcionalmente") la misma. Se trata de conciliar —dice— el "sentido común"; lo que para él significa que esos deseos de libertad que permanecen frustrados, generando conflictos y disfunciones, se puedan hacer verdaderamente efectivos, llevarse a la praxis, encontrar un lugar para su expresión y los medios para realizarlos.

Esta vocación política del pensamiento científico de Tierno se habría de hacer evidente más pronto que tarde, llevándole en 1965 a ser apartado de la docencia universitaria. Las protestas estudiantiles, que tienen ahora un nuevo repunte, van a sacar la lucha antifranquista del estricto ámbito clandestino, para Tierno resulta imposible no sumarse a ellas. Esta rebelión juvenil —dice— representaría la "mala conciencia" de las clases medias españolas —nada que ver con una conciencia universal como otros sostienen—, el rechazo de estos jóvenes a la sociedad heredada de sus padres tiene que ver con la resistencia mostrada por ésta a implementar cualquier reforma que signifiquen un cambio de orden político y permitir que se haya prolongado ya 26 años un régimen que erigido sobre bases represivas. La nueva generación rehusaría participar de esa moral caduca y farisaica, que consiente al mismo tiempo tantísima injusticia y profesa nuestra salvación como buenos y católicos españoles. Pero también se apunta críticamente —y esto es importante señalarlo— hacia esos saberes científico-técnicos, que han venido a dar respaldo a la opresión; esto es, cuya "novedad" lejos de resolver las paradojas y tensiones históricas, ha venido a darles continuismo. "La ciencia no puede ser ajena —dice Tierno— al compromiso político y moral de sus protagonistas en tanto que científicos (...) Los jóvenes saben que las ideologías son falsas y que la universidad está al servicio de quienes utilizan esta falsedad, que transcurrido el tiempo han de ser alguno de ellos" (Tierno 2008 v.IV: 465-8). Lo que caracterizaría al pensamiento social de esta nueva generación y lo que lleva a Tierno a conectar singularmente con ella, mucho más que con otras predecesoras, es precisamente esa disposición a problematizar el sentido políticos de sus saberes, instituciones y verdades científicas. Frente a esa otro tipo de ciencia

social, económica y jurídica, que entra en auge en la España de los tecnócratas, Tierno defiende un conocimiento de lo humano que permanezca atento a sus repercusiones políticas; es decir, que no asuma de manera natural las jerarquías por el mero hecho de que existan, sino que las muestre como resultado de una cierta dialéctica histórica y las aborde desde la perspectiva de sus críticos. "Ya tenemos experiencia de la sociología como génesis o instrumento del totalitarismo" (v.V: 101), hoy de nuevo en España estamos asistiendo a la autorización de unos saberes científicos, "expresión directa de las técnicas de dominación" de una nueva clase dirigente y como tales se han de hacer acompañar de la violencia (Tierno 1977 b: 274). El pensamiento científico ha de aspirar a una nueva comprensión de la sociedad, en la que se superen sus contradicciones y sus sinsentidos, pero desde la consciencia —y éste es otro punto de su conexión con el pensamiento de vanguardia— de que dicha realidad va a ser siempre conflictiva, problemática, y por tanto no se deja dominar técnicamente, sino que para comprenderla habrá de atenderse a la pluralidad política. Lo que nos vienen a proporcionar las nuevas corrientes de contestación social en los '60 son precisamente espacios para expresar y dar sentido a las contradicciones sociales características de nuestro tiempo, el de la sociedad tecnológicamente construida; "lo que se pretende es destruir lo que oculta la verdad que exige el presente", pero no instalarnos en otra idea de dominación absoluta, metapolítica e inmovible, pues "nada es permanente, salvo la práctica de la voluntad de verdad" (1977 b: 563). El humanismo científico profesado entre (y con) los jóvenes por don Enrique Tierno va a pretender ser por tanto insobornablemente "revolucionario", proponerse la rectificación histórica de aquellos saberes instituidos para convertirlos en algo más compatible; "hace falta una Universidad conflictiva y creadora, que exprese las tensiones sociales" —especialmente en la España tardofranquista donde la resistencia institucional se ha petrificado en los nuevos saberes—. Termina pues el viejo profesor invirtiendo los términos de su positivismo de los años '50, al hacer de la política (participada) un criterio epistémico, contra la epistemologización de los poderes instaurados, contra una tecnocracia que se niega a dar razones públicas de su autoridad.

Es en este contexto intelectual donde el marxismo recobra nueva fuerza para Tierno, pero entendido aquí como instrumento de análisis o herramienta científica (nunca

como doctrina), para dar cuenta de una realidad, cuyas contradicciones y pluralidad de proyectos, dificulta otro modo de acercarnos a ella que a través de la dialéctica. Al pensamiento social y político le corresponde lidiar con una realidad compleja, atravesada de múltiples programas de vida y proyectos de convivencia, por lo que debe evitarse caer en categorizaciones totalitarias y uniformizantes —dice en su *España y el socialismo*—, que serían las que han venido dominando para desgracia de todos, pues "no hay nada más simple, ni que simplifique más las cosas que un verdugo" (v.V: 34). La movilización política del presente, la que descubre Tierno en los más jóvenes, se movería ya en otros parámetros; "se comienza a descubrir la complejidad, y descubrir lo complejo equivale a descubrir lo real, sobre todo en política". Frente a esa vieja política de vocación "ortopédica", dispuesta a forzar la realidad para hacerla encajar en sus esquemas, la nueva política, la que Tierno descubre en el diálogo de estudiantes, obreros, minorías de género,..., traería consigo la disposición a adaptarse a una forma discursiva dinámica y abierta a la polémica. Es necesario que la ciencia social se haga también a esta manera de pensar, "educarse en la idea de que la contradicción es buena cuando permite entender la complejidad de los hechos, y que las fuerzas políticas que rechazan la oposición son por completo ajenas a la práctica política entendida como técnica" (v.V: 38). La ventaja que nos proporciona la dialéctica marxista, frente a otras de raíz "hegeliana", que permanecen instaladas en un sueño dogmático o idealista —dice Tierno—, es que al invitarnos a adoptar el punto de vista de los pobres, los parias, los excluidos, nos estará ofreciendo una perspectiva privilegiada del complejo social, aquella que desentraña su sentido histórico-político (material), que nos habla de la dirección adoptada por los que mandan. En el choque de culturas, al que asistiríamos en este periodo del resurgir de las vanguardias, Tierno abogará por adoptar la "cultura de la pobreza", por cuanto es a esos pobres, al 'Tercer Mundo' —dice—, a quienes corresponde asumir el papel que en otro tiempo tuvo el Tercer Estado; esto es, recoger las demandas de justicia latentes e implementar un nuevo espacio de conciliación política, que las recoja. La cultura de la riqueza, de las élites, sería por contra esa otra que nos presenta como necesarios los valores divisorios del presente, que no quiere prestar atención a las razones de los parias y de un modo u otro las silencia. Del mismo modo, el pensamiento político social contemporáneo —y esta es la segunda ventaja del marxismo— ha de ser

consciente de su dimensión práctica, es decir de su irremediable condición participativa, su inexorable intervención sobre el objeto social que analiza, arrojar sentido sobre ella significa transformarla. El marxismo habría resultado bastante consecuente a este respecto, en tanto se ha presentado no sólo como herramienta de análisis sino como palanca de progreso; "ser marxista —dice Tierno— significa declararse trabajador participante y responsable en la utopía de la moral universal que se está haciendo (...) marxismo es el motor utópico que da significado a nuestra vida" (v.IV: 551). Otra clase de discursos habrían pretendido pasar por encima de la realidad analizada, manifestando su complicidad con los valores hegemónicos, la aceptación de las jerarquías (1977 b: 157). Esto estaría en las razones que habían llevado al marxismo a ser adoptado masivamente por la España antifranquista, sindicalistas, universitarios, curas laicos,..., gentes cuyo horizonte de emancipación se sitúa ya muy lejos de los "paraísos" comunistas orientales, pero que apuestan decididamente por promulgar un constitucionalismo con "conciencia marxista"; es decir, que no se limite a asumir los formalismos de la democracia occidental, sino que intervenga sobre los elementos de dominación reales, sea cual fuere la forma que éstos adopten históricamente.

Su conexión con las corrientes del pensamiento político contemporáneo y con los movimientos de contestación juveniles harán de Tierno casi el único miembro de la vieja guardia antifranquista capaz de seguir haciéndose oír e incluso elevar su prestigio después de instaurada la democracia. En sus *'Reflexiones sobre el proceso de mi evolución intelectual'* explica como la inmersión en el pensamiento político-social contemporáneo habría significado para él —como a Kant en su día— un "despertar del sueño dogmático", el tránsito desde un pensamiento científico con pretensiones de autosuficiencia a otro en permanente problematización autorreflexiva, —resume— "de Frege a Wittgenstein". Sin embargo, también reconoce —algo que hemos subrayado al referir a sus anteriores trabajos—, que incluso en su etapa de mayor fervor "funcionalista", el abordaje del objeto científico, esto es, de la realidad social, interesándose por sus cualidades dinámicas y conflictivas, apuntaba ya a trascender el paradigma estructuralista y un avance hacia enfoques postmodernizantes. Y es que Tierno desde sus tiempos en el Instituto de Estudios Políticos, donde realiza las recensiones de múltiples obras, tomará contacto con las más avanzadas corrientes del

pensamiento filosófico y político contemporáneo (sobre todo alemán e italiano). Así se hace notar en —la que sería su obra cumbre de aquel periodo— *Realidad como resultado*, donde establece una distinción entre la verdad científica y la ontológica, entre aquella que podemos verificar mediante los hechos, establecer como el resultado de determinado proceso, y aquella otra, que permanecería oculta en tanto posibilidad de múltiples verificaciones científicas, de suscitar múltiples procesos y resultados¹²¹. El límite del conocimiento humano no estaría —para él— en la metafísica, una explicación de todos los procesos históricos o naturales en un único sistema cerrado y absolutamente válido; el límite de nuestro sentido sería ontológico, la apertura sobre la que se vierten los diferentes lenguajes, conceptos y juicios; y el límite del conocimiento sería científico, la anticipación de un resultado en virtud de un proceso. Ninguna clase de discurso podría cancelar esa apertura ontológica, saturarla, no sólo es un límite del lenguaje científico, —dice contra Heidegger— también del poético o literario, pues "todo es lenguaje menos lo elemental" —dice siguiendo a Wittgenstein—. Lo "positivo" o científicamente verdadero es —para él— lo verificable en algún universo de sentido o lenguaje¹²², mientras que sobre esa otra "verdad de la verdad" no podemos emitir juicio, es inverificable, sólo podríamos mostrarla. En la búsqueda del sentido de lo real no nos podemos remitir a un trascendente que dé cuenta de todo, hay para la ontología una "distancia insalvable", que la separa de la metafísica. La de Tierno es una ontología inmanentista, "spinoziana" —le llama—, que se propone como guía para un pensamiento científico, que había renunciado a la metafísica. En esa búsqueda incansable del sentido sujeto y objeto estarían condenados a una continua adaptación, que no es otra cosa que el destino de la vida, en su ineludible desafío por aplacar los conflictos y las violencias, que le son inherentes.

¹²¹ "La física moderna ha dado en este sentido una lección. Los sistemas de referencias que parecían constantes y permanentes, tiempo, espacio físico, han dado variables ante nuevos sistemas de referencias" (Tierno 2008 v.III: 682).

¹²² La verificación positivista no consiste para Tierno en la sublimación de ningún marco referencial como absoluto, éste sería más bien el defecto de un cientificismo matemático o similar, en el que tomaríamos un registro de hechos como realidad última, anterior a las palabras, a la interpretación. Lo positivo sería —según Tierno— los hechos culturales, los que podemos encontrar reunidos con sentido en algún lenguaje y sus instancias de verificación respectivas.

d) Manuel Sacristán, de la filosofía analítica a la revolucionaria.

En diferentes ámbitos académicos e intelectuales españoles podemos encontrar trayectorias similares a las de Tierno —señalaremos algunas—, en las que la reivindicación inicial de un estatus de autoridad para la ciencia (positivista, objetivista, immanentista, realista,...), que nos permita escapar a la tutela teológico-eclesiástica, se va a tornar posteriormente en una problematización de esa misma autoridad científica, desde el momento en que ésta se vea apropiada por poderes reaccionarios travestidos de modernos. El peligro "cientificista" —como ha advertido Tierno—, de convertir en nuevos dogmas esas formas de autoridad epistémica modernas, planea sobre todos aquellos saberes que toman como suficiente la fundamentación metódica de sus tesis, perdiendo así de vista las limitaciones inherentes a cualquier criterio de decisión intradisciplinar. Toda ciencia que no someta sus conclusiones al escrutinio de otras disciplinas y —sobre todo— que deje de evaluar sus consecuencias prácticas, estará contribuyendo a la privatización del pensamiento, a su compartimentación en un espacio de legitimidad acotado y por tanto a que su autoridad pueda ser instaurada desde arriba, verticalmente. Esta será —como digo— una advertencia epocal, un diagnóstico compartido por muchos intelectuales en la España de los '60, para quienes dicho peligro de asimilación política del saber se ha hecho presente en unas élites tecnócratas, que elevan a autoridad incontestable los criterios ideológicos de determinadas ciencias sociales ("neoclásicas"). Merece la pena dedicar este apartado a —siquiera apuntar— el testimonio de Manuel Sacristán, quien a pesar de llevar colgado el "san Benito" del dogma, está permanentemente alerta a las tensiones entre el pensamiento "analítico" o científico y el "revolucionario" o crítico; experimentando su trayectoria filosófica un cambio de énfasis desde el primero hacia el segundo, aunque —al igual que en el caso de Tierno— la mayoría de sus consideraciones críticas de última hora estarían ya latentes en etapas más tempranas de su pensamiento.

Sacristán se va a inclinar en su trabajo inicial —como decimos— hacia una filosofía analítica y formal, orientada a escudriñar el método científico, pues ésta le va a proporcionar una vía de fundamentación de verdad alternativa a la ofrecida por la escolástica, dominante en la filosofía española durante el franquismo. Si bien —cabe

recordar— ya en su etapa de estudiante en la Universidad de Barcelona se había interesado en la filosofía de Ortega¹²³, como una forma de liberarse de las sombras falangistas de adolescencia y despertar su interés por las "ciencias europeas" —como las refería el maestro—; no será hasta su paso por la Universidad de Münster, que Sacristán consagre sus investigaciones a la filosofía formalista y a la lógica-matemática, que habrán de servir de base a la metodología científica y también para sus reflexiones político-sociales de la época. Pocos años más tarde Sacristán sufrirá las consecuencias de su reto al pensamiento institucionalizado en la Academia española, de nada le servirá una formación de vanguardia en las investigaciones lógicas europeas, ante un tribunal de oposición que no va a pasar por alto, primero, su condición de marxista y, segundo y no menos importante, su defensa de la autonomía del pensamiento formal respecto a la metafísica —que no de la ciencia—.

El "marxismo analítico" profesado por Sacristán puede considerarse una prolongación de su interés metódico-científico, por dotar en este caso al pensamiento revolucionario del rigor y la objetividad propias de la ciencia social de la época, poniendo al servicio de la emancipación proletaria todas las herramientas de análisis disponibles, para extraer el sentido común u objetivo a la dinámica de lo inmanente. Ya desde las investigaciones que inspiraron su tesis (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger*), Sacristán se muestra crítico hacia ese género de filosofía "subjetivista" o "trascendentalista"¹²⁴, que desprecia los criterios de escrutabilidad intersubjetivos, que son sobre los que se erige la ciencia moderna y toda posibilidad de sentido en lo inmanente. La tradición "marxista" —lamenta Sacristán— tampoco habría podido mantenerse al margen de fundamentaciones trascendentalistas o metafísicas, no se habría resistido a presentarse como un saber "superior" a toda otra forma de

¹²³ De su etapa universitaria barcelonesa son sus colaboraciones en la revista *Laye* 1951-54, junto a Castellet, Goytisolo o Gil de Biedma, donde se aprecia una clara separación del pensamiento falangista y toda clase de sobredeterminaciones históricas, del tipo "destino universal", hacia una reflexión intelectual y literaria sobre los condicionantes culturales, pero ya en un sentido "orteguiano" o existencialista, concediendo autonomía al individuo sobre la historia —así lo defiende Laureano Bonet en 'El pensamiento literario del joven Sacristán' (López Arnal 2007)—.

¹²⁴ Heidegger, como Kant, —sostiene Sacristán— despreciaría el problema de la trascendencia de la conciencia respecto al mundo; si bien Kant lo resuelve postulando una racionalidad *a priori* de la experiencia y Heidegger situándola más allá de toda experiencia y acción humana. Para Sacristán por contra la introducción de sentido en lo material hay que atribuírsela al ser humano, es la praxis colectiva lo que inserta los entes en un horizonte de significatividad, más allá de toda fuente de racionalidad trascendente.

conocimiento; y en tales presunciones es donde residiría el origen de que haya derivado en una "escolástica", que sólo reconoce glosadores, y dado pie al "politicismo", a que un grupo se erija en representación absoluta del proletariado. Sacristán va a querer enfatizar por contra la dimensión "materialista" o inmanentista de la tradición proletaria, abogando por un marxismo que busque fundamentarse a partir de saberes materialmente testados y capaz de revisar (por ejemplo) la 'ley del valor' de Marx en razón de los datos aportados por la nueva ciencia económica. "El marxismo es un intento de vertebrar racionalmente —dice Sacristán—, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio" (2004: 109). A la crítica de esos otros marxismos de inspiración idealista consagra Sacristán su célebre escrito 'La tarea de Engels en el Anti-Dühring' de 1964; advirtiéndonos que la idea de igualdad —promulgada por la tradición proletaria— no puede ser concebida como un "postulado independiente de la realidad" en que se inserta, sino que habrá de estar siempre informada por un conocimiento positivo de la misma y evaluada por su viabilidad histórica.

"Las ideas morales sólo tienen verdaderamente sentido si contienen una crítica racionalmente justificada de la realidad con que se enfrentan, si su contenido significa futura realidad previsible, y si se insertan en el marco de una concepción del mundo, que sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos".¹²⁵

Ahora bien, aunque el pensamiento marxista haya de tener una inspiración científica, Sacristán es consciente —y así se advierte en el anterior fragmento— de que la empresa intelectual "materialista" sobrepasa ampliamente las restricciones de la ciencia; y es que mientras ésta se propone como la abstracción en forma de generalizaciones de ciertos aspectos de lo real, el materialismo aspira por contra a una explicación integral y concreta del mundo en que se está inmerso, desde la estricta observación de razones inmanentes al mismo. La "dialéctica" materialista —sostiene Sacristán— sería esa forma de conocimiento, que nos permite desentrañar la complejidad de los procesos histórico-sociales sobre una base científica; es decir, poner en juego las aportaciones de las diversas disciplinas, para contemplar unas a luz de las otras y evaluarlas a su vez por las consecuencias prácticas que suscitan. La

¹²⁵ 'La tarea de Engels en el Anti-Dühring' (Sacristán 2009: 76).

metodología científica nos proporciona el rigor necesario para aproximarnos a los objetos sociales, fijar sus determinaciones y características, pero esta aproximación sería indefinida, infinita y peligrosamente ciega —dice contra el neopositivismo burgués—, si no dispusiésemos del criterio dialéctico, que nos permite tasar sus aspectos decisivos, su contribución histórica a la vida de las personas, para lo cual no existe método. La tarea de la dialéctica es en este sentido más similar a la del artista, que a la del técnico —defiende Sacristán—, pues se trata de componer esa "totalidad concreta", que da sentido a una realidad histórica y ha de servir para orientar nuestra praxis en ella. "Los todos concretos y complejos no aparecen en el universo de discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los mismos" (2009: 81).

La realidad material o inmanente ha de proporcionarnos —según la tesis de Sacristán— todos los elementos con los que construyamos nuestra síntesis de sentido sobre ella, si bien cada una de estas síntesis ha de ser tomada como un objeto provisional y revisable, a la luz de los nuevos datos que proporcione las ciencias. Dado el carácter indeterminado o incompleto de esa realidad en la que nos movemos, nuestra comprensión sobre ella va a tener un carácter interviniente, poder transformarla en un sentido histórico determinado, que subsane parcialmente sus contradicciones o haga posible la realización de nuestros deseos. Ahora bien, precisamente la limitación "material" del terreno en el que se maneja la praxis humana, o sea, la "discontinuidad cualitativa" de la historia, hace que nuestras novaciones en ella no puedan ser tomadas por unívocas ni mucho menos definitivas. "La verdadera o propia novación histórica es el cambio estructural, el cambio cualitativo" (2009: 53). Habrá de quedar desterrada por tanto del horizonte marxista la esperanza revolucionaria escatológica, la consumación de la dialéctica en una trascendencia o en la conciliación total de la historia. Las aspiraciones de la dialéctica histórica deben estar dirigidas no a la consecución de la conciencia absoluta, ni al establecimiento de la sociedad perfecta, sino eliminar aquellas formas de alienación histórica que actúan sobre nosotros, liberarnos de esa "falsa conciencia" (burguesa) que nos lleva a dar por buena ciertas expresiones de sometimiento.

La dialéctica materialista sería por tanto entendida —para Sacristán— como un ejercicio de análisis crítico hacia la función que algunos saberes adquieren en nuestra cultura; no tanto por la autoridad que estos reciben en virtud de su acotación y fundación metódica en un registro específico, sino por la interpretación que estos llegan a recibir en la cultura cientifista contemporánea que les dota de sentido metafísico. Esta tarea problematizadora realizada por la dialéctica sobre los saberes científicos —según Sacristán— no estaría yendo en contra de los principios de la racionalidad moderna —como haría hecho Heidegger a su juicio—, más bien al contrario, lo que se está es rebelando hacia quienes toman como palabra última la dictada por una ciencia, que no ofrece más —recordemos— que un análisis simplificador y reduccionista de los hechos¹²⁶. La dialéctica lo que viene es a recuperar la aspiración hegeliana primigenia, por subsanar las desintegraciones que atraviesan la cultura en que estamos viviendo y plantarle cara por tanto a quienes nos instan cínicamente a renunciar a construir una concepción integral de la vida y del mundo y a confiar dicha tarea a instancias no racionales. Esta alianza en favor de la irracionalidad social e histórica, firmada por teólogos y neopositivistas, es advertida pronto por Sacristán en una España de los años '60, gobernada por los tecnócratas del OPUS.

"Frente a esa vía irracional de aprehensión de las formaciones vitales complejas y frente al materialismo adialéctico, incapaz de encajarlas, existe la vía materialista dialéctica, que pone en su punto de partida la doble exigencia: a) recoger la explicación científico-positiva en el estadio de desarrollo que se encuentra en cada época; y b) recoger la justa exigencia filosófica de una aprehensión de las formaciones complejas —del espíritu, en nuestro ejemplo— como tales, evitando la falacia de reducción".¹²⁷

Pero Sacristán —como advertíamos—, al igual que otros intelectuales marxistas¹²⁸, va a experimentar una importante conmoción a raíz de los acontecimientos de 1968. Las protestas estudiantiles en pleno centro de Occidente (también sus derrotas coloniales)

¹²⁶ "El abandono de la creencia ingenua en la simplicidad del hecho dado, sustituida por la noción de que el hecho, la concreción de la realidad, no es jamás puntual, sino que tiene una estructura, permite una comprensión de la dialecticidad de lo fáctico" (2009: 58).

¹²⁷ 'Tres notas sobre la Alianza impía' (2009: 67).

¹²⁸ Es el caso también del otro gran pensador del marxismo español, éste del exilio, Adolfo Sánchez Vázquez, quien a raíz de la invasión de Praga, concluye el fracaso del viejo marxismo burocrático y "deshumanizado", defendiendo el tránsito hacia un marxismo "humanista" —le llama—; que hace de la razón práctica, aquella que nos guía entre lo posible hacia lo deseable, el centro de la revolución proletaria (sin confiarlo todo al DIAMAT y a su representación en el partido). 'Racionalidad y emancipación en Marx' (Sánchez Vázquez 2003).

y el movimiento de regeneración comunista de la República Socialista Checa constituirían —según sus palabras— un "doble aldabonazo", una conciencia de crisis que va a afectar a los dos sistemas políticos conocidos, comunista y liberal, y a los esquemas políticos tradicionales de cada uno de ellos. En la Europa occidental la movilización obrera ya no va a representar la única amenaza al orden burgués, emergen otras movilizaciones sociales y culturales que escapan a las formas de representación establecidas por la democracia formales. En la Europa oriental la irrupción de los tanques en Praga, como antes en Hungría, convierte al "socialismo real" en el objeto central de las protestas proletarias, aquello que se debe derribar para la emancipación pendiente de las clases trabajadoras. Aquellos partidos comunistas que han alcanzado el poder, y el caso del PCUS sería paradigmático, habría sido víctimas una burocracia erigida en representación directa del proletariado y que impide cualquier otra mediación social en la política institucionalizada. Mientras aquellos otros partidos comunistas occidentales, que no han tocado apenas poder, no habrían conseguido amortizar tampoco la deslegitimación de sus democracias y asisten ahora a unas movilizaciones, que aún siendo "marxistas" en muchos sentidos, les conceden un papel de meros invitados.

Es el momento —piensa Sacristán llegados los '70'— de repensar el "marxismo", para tratar de salvar esa distancia que separa al partido de la sociedad civil emergente y reconstruir el movimiento revolucionario de los trabajadores, para evitar que el Estado comunista pueda aplicar su propia dictadura al proletariado. "No hay identidad metafísica entre el proletariado y su estado. Y como no hay tal identidad, la clase ha de ponerle bozal a su propia Bestia: ha de imponerle la legalidad socialista" (2004: 41). El Partido Comunista Checo representa —para Sacristán— un ejemplo en este sentido, una experiencia de ciencia social "en acto", pues sin necesidad de renunciar al comunismo, o sea a la abolición de las clases, es capaz de reconocer otras formas de división que acechan a las sociedades socialistas y de impulsar medidas institucionales para paliarlas¹²⁹. A pesar de su temprana salida de los órganos de dirección del PSUC,

¹²⁹ El Partido Comunista de Checoslovaquia auspició de la mano de Alexander Dubcek una renovación democrática, que pasaban por hacer de la Asamblea nacional un órgano de decisión política soberano, la independencia de las organizaciones sociales respecto al partido, hacer de los Consejos Obreros y otros órganos de representación popular la fundamento del socialismo (contra la decisión centralizada).

Sacristán no dimitiría nunca de esta tarea por repensar la política comunista, sometiendo a una profunda autocrítica no sólo lo que había significado la revolución soviética —hoy visiblemente fracasada— para el pensamiento proletario, sino también los logros del movimiento obrero en los países occidentales; donde el marxismo no habría conseguido penetrar las estructuras de las sociedades democráticas y ahora asiste inerte a la contrarrevolución que se habría puesto en marcha en Occidente (internacionalismo de bloques, parlamentos reducidos a comparsas y empoderamiento del ejecutivo, libertades y derechos ciudadanos reducidos a formalismos, recurrentes medidas excepcionales o de orden). Ni siquiera en un país como España, aún con el protagonismo adquirido por el partido en la lucha antifranquista, habría conseguido —para lamento de sus militantes— rentabilizarlo en legitimidad democrática. El error histórico de la política "eurocomunista" —a cuya crítica dedica Sacristán la revista *Materiales*—, estaría en la creencia de que es posible alcanzar el socialismo a partir de un pacto con los oligarcas. El marxismo promulgado por Sacristán en su última época va a ser entendido, antes que ninguna otra cosa como una filosofía revolucionaria, y por tanto no debe renunciar a tener un enemigo, como hace el PCE en 1977, aceptando el sistema de partidos como forma de representación única y clausurada, en la que quedan las iniciativas civiles. El marxismo revolucionario revisitado por Sacristán ha de tener como obligación mantenerse siempre alerta frente a cualquier falsa identificación de representante y representado. Esto significa que el sujeto emancipatorio no tiene porqué ser estrictamente el "proletariado", entendido conjunto de trabajadores que aspira al control de sus medios de producción, puesto que la opresión puede recaer sobre diversos grupos minoritarios (de género, étnicos, generacionales,...), para los que es preciso buscar reconocimiento en un discurso marxista mucho más dinámico y multicolor. La filosofía revolucionaria ha de buscar en este sentido fórmulas de comprensión y representación política mucho más creativas, "poéticas", que aquellas que le son dadas; pero eso sí siempre adoptando "marxistamente" —dice siguiendo a Benjamin— la perspectiva cultural de "quienes están en el peor lado". Esto no ha de servir —advierte— para caer en el victimismo, ni para disgregar las demandas, sino muy al contrario; "que quede claro que nuestra

El experimento de socialismo democrático culmina con la invasión de los tanques soviéticos y la desafección de significados comunistas hacia el PCUS, entre ellos Sacristán.

perspectiva es la de la nación, capaz de recoger los núcleos principales de las clases situadas fuera de la capa monopolista" (Capella 2005: 118). El objeto de un marxismo revolucionario es aglutinar dichas demandas en su diferencia, dar voz a los diferentes sujetos oprimidos —algo que habría dejado de hacer el PCE al aceptar una democracia negociada desde arriba—.

El pulso revolucionario residiría —para el Sacristán de los años '80— en aquellos nuevos movimientos sociales, que habían surgido una década antes, para darnos testimonio de la crisis civilizatoria a la que asistimos, de nuestra carencia de modelos de emancipación cierta. La revista 'Mientras tanto' —impulsada también por Sacristán— se propone penetrar por esas vetas de la cultura y lo social, en las que asoma la deslegitimación de los grupos dominantes. "Surgió —dice de *Mientras Tanto*— por el deseo de contribuir a que en la izquierda española se acogieran y se elaboraran los nuevos problemas civilizatorios (...) El colectivo de la revista procede casi en su totalidad del partido comunista, pero hoy ya el ámbito de sus colaboradores y lectores se extiende por ambientes ecologistas de varios tipos, anarquistas, feministas y, en general, contraculturales" (2004: 188). Sacristán emprende pues de manera decidida y temprana una senda que otros tardarán en seguir, la de un movimiento obrero abierto a diversos discursos emancipatorios: al feminismo, o sea a feminizar el sujeto revolucionario, inculcándole unos fines más amplios que los originalmente concebidos; al ecologismo, solidarizándose con las generaciones venideras y la destrucción del entorno para otras especies; al soberanismo, defendiendo la autodeterminación de los pueblos, como condición indispensable para la lucha proletaria; al pacifismo, convirtiendo la lucha por los valores o cultural en el centro de la tarea revolucionaria, desde la conciencia de que una derrota militar puede tornarse, como nos enseñó Gandhi, en una emancipación de los derrotados (Sacristán 1987). El proyecto "rojiverdevioleta" —como lo bautizaron Sacristán y su compañera Giulia Adinolfi— promueve la revolución cultural "anti-capitalista", pues es en la socavación de los valores de la clase dominante en diferentes ámbitos de la existencia, donde se encuentran esos proyectos de contestación política. En estos movimientos identifica Sacristán el interlocutor adecuado a un marxismo que se pretenda revolucionario, y no en unos partidos comunistas que tardarán todavía un tiempo en

percibirse de su fracaso, en constatar que la vieja aspiración de representación proletaria estaba agotada.

Mención singular merecen los trabajos dedicados por Sacristán en este periodo a la concepción de un "marxismo ecologista", por ser quizá en este ámbito —hoy prolijamente desarrollado— donde se encontrará mayores resistencias por parte del movimiento obrero tradicional, dándose situaciones como la de un sindicalismo comunista francés "insensatamente" pronuclear. "La civilización capitalista ha llevado a una situación -por lo menos en los países de capitalismo avanzado- en la cual sectores importantes del proletariado son capaces de defender la producción de su propio cáncer a cambio de poder renovar su automóvil al final de temporada. Estos problemas hay que verlos con los dos ojos; no se puede disimular" (2004: 153). La tarea de mayor urgencia para el marxismo ecologista —sostiene Sacristán— "es hacer ver a la izquierda obrera que, por causa de los problemas ecológicos, algunos de sus intereses a corto plazo están entrando en conflicto con sus intereses a medio y largo"; siendo por otro lado esta clase de explicaciones sobre "la contrariedad entre intereses a corto e intereses a largo plazo, una tarea clásica del marxismo revolucionario" (2004: 184). Existe un dato de las ciencias ecológicas resulta insoslayable para cualquier dialéctica emancipatoria, el de que los recursos del planeta son limitados y se estarían viendo seriamente afectados por la deriva productiva del planeta. Esto va a exigir al movimiento obrero una revisión de aquellos principios morales o fines que guían su praxis, será preciso concebir el marxismo —piensa Sacristán— como una "filosofía de la escasez". El socialismo ecológico no puede seguir aspirando al desarrollo de los modos de producción de manera infinita, habrá por contra de determinar las bases de viabilidad ecológica actual del ser humano y adecuar la producción a ellas. Señala sobre este punto Sacristán el desafío que dicho planteamiento ecologista supone para la dialéctica marxista tradicional, aquella según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas derivaría en un progreso en sentido emancipatorio de las relaciones de producción¹³⁰. Por el contrario lo que pone en evidencia el llamamiento ecologista es

¹³⁰ "La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos no va a ser necesariamente liberador por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructivas y las relaciones de producción hoy existente hay de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario" (2004: 155).

que el problema no es privativo del sistema capitalista, se trata de una crisis civilizatoria, inserta en el propio modelo de crecimiento económico moderno; se antoja de todo punto ingenua llegado este momento la tesis de Lenin según la cual el comunismo habría sido una conquista de los soviets más la electricidad. Es tarea urgente de la nueva dialéctica superar esa ingenua confianza en las leyes objetivas del desarrollo histórico, romper con ese "resto de hegelianismo" —afirma Sacristán—, puesto que no puede concebirse ningún horizonte de desarrollo social y económico sin evaluar los costes ecológicos del mismo. "Una política socialista respecto de las fuerzas productivo-destructivas contemporáneas tendría que ser bastante compleja y proceder con lo que podríamos llamar 'moderación dialéctica', empujando y frenando selectivamente, con los valores socialistas bien presentes en todo momento" (2004: 158). La dialéctica adquiere en este punto para Sacristán —si es que no lo ha tenido siempre— el sentido "aristotélico" de un cálculo prudente, un razonamiento sobre mediaciones y equilibrios (*mesotes*), que no es sino el tipo de comprensión que exige la historia y al que ya habría consagrado Marx su idea de dialéctica (1987: 125).

"Hay varios marxismos. Y no sólo en los aspectos más estrictamente científicos (económicos y sociológicos), en los cuales es normal el cambio con el tiempo (pues no se conoce ninguna ciencia real que no esté en revisión permanente), sino también en los aspectos filosóficos, valorativos y políticos. Ahora bien: un rasgo común a todos los marxismos es la crítica de esta sociedad y el intento de identificar racionalmente los factores y los agentes de una posible sociedad justa y emancipada".¹³¹

El contexto de reacción contrarrevolucionaria que estaríamos viviendo desde los años '70 devolvería —según Sacristán— la actualidad a aquellos pensadores marxistas, como Gramsci, Kautsky, Lukács, Benjamin, Togliatti, que elevaron su voz contra ese marxismo hegemónico de los años '30, que concebía el camino emancipatorio como una escatología trágica. Hoy se hace presente como entonces, que la salida revolucionaria no pasa por un camino predeterminado de progreso y que llevar hasta el extremo las tensiones de la sociedad capitalista puede tener con toda probabilidad unas consecuencias antes destructivas que emancipatorias. Es con este sentido que Sacristán reivindica en toda su vigencia las tesis de Gramsci, las de un marxismo que ha

¹³¹ Esta es la respuesta de Sacristán a la pregunta "¿Porqué siendo marxista le interesan las cuestiones ecologistas?" en 'Entrevista con *Naturaleza*' (2004: 180).

dejado de contemplar como posibilidad el asalto al Palacio de Invierno y apuesta por la estrategia de penetración cultural y política de las estructuras sociales presentes¹³². La fuerte cohesión oligárquica en torno a las formas de representación vigentes, nos empuja a una política de "marxistización" que actúe por diferentes cauces, a una "guerra de posiciones" —como la refiere Gramsci— y alianzas con las múltiples formas de contestación sociales, en busca de una nueva hegemonía cultural que subvierta las jerarquías sociales. Y aunque esta apertura "gramsciana" del marxismo a las corrientes intelectuales y de protesta haya sido vista por muchos como una novedad en la era de los nuevos movimientos sociales, lo cierto es que Sacristán, que estuvo en las tesis de Gramsci en su juventud —y probablemente nunca dejó de estarlo—, apostó desde pronto desde el PSUC por una inserción del partido en diferentes ámbitos de la cultura y la universidad catalanas. Desde su temprana implicación en proyectos editoriales, como '*Quaderns de Cultura Catalana*' o '*Nous Horizons*', y en iniciativas de contestación culturales o universitarias, Sacristán lo que trata es de movilizar "gramscianamente" a ciertos sectores de la sociedad, quizá no mayoritarios como el obrero, pero de los que puede surgir un socialismo no sometido a los imperativos orgánicos, un socialismo intelectual y científicamente informado y dispuesto por tanto a formular el horizonte de emancipación de acuerdo a las condiciones histórico-materiales del momento. Así en la esfera universitaria, lo que empieza como un pequeño nicho de estudiantes comunistas, terminará por convertirse en una organización de amplio espectro (SDEUB), desde la que se defiende no sólo la democratización de las instituciones universitarias¹³³, sino la extensa ruptura con todas las estructuras autoritarias sobre las que se ha construido la nación¹³⁴. El movimiento

¹³² "Gramsci realizó por los años 20 y 30 un análisis de la fase de gestación del socialismo que está siendo esencialmente confirmado por los acontecimientos de los años posteriores, y muy llamativamente por los de la década de 1960. Gramsci argumentaba que la misma toma del poder político en estados de esas características exige una previa penetración de la 'sociedad civil', una conquista de los fundamentos no inmediatamente político-estatales de esos poderes". '*La universidad y la división del trabajo*' (Sacristán 1983 v.III: 147).

¹³³ Sacristán abogaba por una Universidad que dejase de ser ese reflejo elitista de la sociedad burguesa, que estuviese abierta al mundo obrero y se superase esa escisión entre trabajo físico e intelectual. La democratización universitaria significa que esta debe dejar de ser un instrumento para la división de clases y se pusiera al servicio de la formación popular.

¹³⁴ "El nuevo movimiento lo hacía todo: desde las protestas por deficiencias particulares de la enseñanza, la difusión de consignas simplemente liberales o democráticas que estaban a la orden del día, hasta la propaganda marxista, pasando también por la presencia de la lengua catalana en la Universidad" (2004: 73).

de estudiantes catalanes por la democracia conseguirá traspasar los muros académicos, solidarizando en las protestas de la "Capuchinada" a intelectuales como Salvador Espriu, Joan Oliver, Antoni Tapies, Agustín García Calvo, José Goytisolo, Manuel Sacristán; pero sobre todo consigue trascender esos límites al alentar la convergencia entre comunistas, socialistas y nacionalistas en una movilización transversal —genuinamente catalán— por la democracia, y que significa por entonces: recuperación de las libertades, consecución de una amnistía y restablecimiento de la legalidad estatutaria republicana (Capella 2005).

Así pues, —y a modo de conclusión de este apartado— podemos afirmar que no existe tanta diferencia entre lo promulgado por Sacristán en su madurez respecto a la vertebración cultural y social del marxismo y lo defendido en sus trabajos y en la propia acción política en etapas pretéritas. Gramsci representaría en la biografía intelectual de Sacristán —como podría decirse de Spinoza en la de Tierno— ese hilo de continuidad entre la tesis cientifistas de primera hora y las contraculturales de la última. Y es que lejos de llegar nunca desdeirse de lo expresado sobre Heidegger en sus primeros trabajos o entregarse en algún momento a las tentaciones de la filosofía postmoderna, lo que lleva a Sacristán a inclinarse por una filosofía revolucionaria de sentido pluralista y abierto, es ese escenario de movilizaciones multicolor que le sobreviene en la última época, así como reconocer su pensamiento en una tradición "gramsciana", cuyas virtualidades críticas permiten pensar políticamente la diferencia y problematizar las relaciones de representación y representados. El pensamiento de Gramsci ofrece a Sacristán ciertas ventajas para pensar críticamente la contemporaneidad que no le ofrece el de Heidegger; primero, interpretando el devenir histórico políticamente en sus continuidades y rupturas, pero sin saltos entre una era y otra, concebidas de manera absoluta; y segundo, considerando la comprensión racional como una praxis colectiva, con criterios de decisión intersubjetivos, científicos pero también dialécticos-políticos, y no como una acción elitista y fundamentada en alguna mística subjetiva.

e) El 68 como forma de oposición al franquismo.

En los países occidentales las protestas del 68 supusieron una eclosión, la salida a la plaza pública, de una serie de inercias críticas hacia el modelo de modernización vigente, demandas que hasta ahora permanecían veladas o habían sido sólo enunciadas por elementos marginales. La fuerte campaña emprendida por los vencedores en la postguerra —los países anglosajones principalmente— para establecer como hegemónico su relato de lo sucedido, su explicación sobre cuáles son las causas que nos habían conducido al desastre, habría logrado sin duda en buena medida sus objetivos, la instauración de un orden de paz y estabilidad políticos en Occidente, de acuerdo a los parámetros de aquel aprendizaje. Esto no significa que para ciertas minorías, que se irán vertebrando en corrientes de protesta, el modelo de convivencia implantado deje de resultar discutible y sus carencias señaladas. Incluso podemos encontrar estas voces críticas de esta índole en países, que como España estaban todavía muy lejos de disfrutar de las prebendas del liberalismo de postguerra y en el mejor de los casos tendrían que contentarse con sus migajas. Así que cuando llegue el momento de la explosión de ese júbilo de protesta contestataria, habrá quien sentencie —como Tierno— que ya "desde la II Guerra Mundial estamos en un permanente 68"; pues esa modernidad que se nos promete desde Occidente, esa consecución de la historia que significaría el nuevo orden, moral y científicamente respaldado, no habría servido sino en demasiadas ocasiones para justificar otra clase de violencias y exclusiones políticas, para desarmarnos narrativa y políticamente de otras tramas de modernización que habrían quedado arrumbadas en el camino y que son imposibles recuperar a partir del relato hegemónico.

La contestación "sesentayochista" o sus anticipaciones *avant la letre* en diversas formas de discurso crítico en la postguerra habrían de reconocerse pues —a nuestro juicio— en un claro signo distintivo, la puesta en cuestión de ese relato histórico-político de la segunda mitad de siglo; aquel que atribuye las catástrofes en que había desembocado la primera, con dos conflictos mundiales, a un exceso de politización que invade todos los ámbitos de la vida, a haber convertido en nuevo credo confesional y totalizante a las ideologías, los nacionalismos, a las ensoñaciones de este u otro caudillo. Según ese relato hegemónico, instaurado por el modernismo liberal

vencedor, el problema residía en esa cultura política de la era de las vanguardias, culpable de haber querido ocupar un espacio más ambicioso del que le corresponde, de querer determinar con dictados ideológicos un sentido para la historia y la vida humanas, sin respetar los límites que al respecto nos imponen la ciencia y la moral universal. Auschwitz, y por analogía el Gulag, habría de convertirse en poco tiempo en una lección válida para todos los hombres, de lo que éstos llegan a ser capaces de hacer abandonados a sus deseos mesiánicos; o sea, al permitir a la política instrumentalizar sin más razón que sí misma todos los recursos de la sociedad y cultura humanas.

Sin embargo, en la relectura de la historia, que van a introducir los "neovanguardistas" con relación al siglo XX y sus catástrofes, va a situarse por contra el origen de los problemas no tanto en los puntuales excesos de la politización cultural, como en sus significativos déficits; es decir, en haber permitido que un discurso científico, cultural y moral determinado pudiese llegar a apropiarse de todo sentido de la historia y la política, impidiendo su contrastación con las demás razones y demandas de los adversarios. La era de la industria habría desembocado en la primera mitad del XX en maneras "tecnopolíticas" de concebir las relaciones humanas, en la irrupción de una confianza "neoplatónica" en que las complejidades de las sociedad y la historia pueden reducirse a una lógica universalmente válida. Y algo así —denuncia el modernismo crítico— es lo que se habría seguido imponiendo después de la guerra, o sea sin ningún aprendizaje sobre la misma, por parte de un occidentalismo globalizado que nos ha conducido a sus propias catástrofes: Hiroshima, conflicto de bloques, devastación ecológica, neocolonialismo, cultura de masas,...; erigiéndose ahora un tipo de "tecnopolítica" basada en la división disciplinaria de saberes, en esferas de autoridad estancas y universalmente válidas, inexpugnables a argumentos exteriores. La urgencia para todos los que hemos conseguido sobrevivir a toda esta fuerza devastadora que es el modernismo hegemónico —señala los "neovanguardistas"—, sería recuperar la conciencia de pluralidad histórica y política en las relaciones humanas, el restablecimiento de una ontología pluralista, "aristotélica", que nos mantenga alerta acercad de las deudas y limitaciones de nuestro modelo de convivencia, instándonos a declinar siempre nuevos discursos y fórmulas organizativas, que permitan expresar

nuestras deudas con la injusticia pasada y mantener abierto el intercambio de razones políticas.

No es de extrañar por tanto que una de las primeras reivindicaciones de esta racionalidad temporal y pluralista, una de esas anticipaciones de pensamiento crítico contra el modelo de modernización establecido, vaya a proceder de una escuela historiográfica emergente en la segunda mitad de siglo, la Escuela de los Annales; pues han de ser en muchos casos los historiadores los primeros en echar en falta la posibilidad de narrar el pasado de manera alternativa a la hegemónica y quienes reflexionen críticamente acerca de los prejuicios o limitaciones impuestas en su disciplina. La historiografía crítica cultivada por los Bloch, Febvre, Braudel, Le Goff, Nora,... rechazará esa historia oficialista y palaciega construida por los apologetas del orden presente, esa que sólo mira hacia atrás —como diría Nietzsche (1999: 101)— para reafirmar su espíritu histórico en un curso de progreso. Esa clase de relatos lineales y autocomplacientes, en los que se reduce todo tiempo y espacio histórico a unas coordenadas de sentido homogéneas, son las que estarían puestos en cuestión por la historiografía postmoderna. Porque tras esa lógica autoafirmativa y reduccionista del progreso estaría el origen de la inaudita violencia en que ha desembocado nuestra modernidad en el XX; pero de la que tampoco habríamos conseguido escapar —denuncia Nora— al situarnos por encima de ella, al concebirla como una forma de criminalidad que nos sería ajena a partir de los parámetros humanistas actuales. La historia habrá de ser comprendida más bien por sus discontinuidades y bifurcaciones críticas —defiende la nueva historiografía—, pues sería en base a esas pequeñas fisuras suscitadas por el permanente choque de fuerzas opuestas, que se irán adoptando direcciones políticas determinadas en la historia y produciéndose acontecimientos bisagra que conformen la modernidad instituida. La historiografía lineal no hace sino oscurecer esos itinerarios en pugna que intervienen en la historia de una sociedad y por tanto nos hacen perder de vista cuáles son las fuerzas histórico-políticas que resultan hegemónicas en ella. Los historiadores habrá de plantearse pues otros procedimientos, que los que nos proponen los positivistas, y someter a crítica cualquiera de sus relatos, también sus supuestos, sus métodos,... a la vista de la vertiente política del mismo en un contexto determinado. El historiador no

puede convertirse en mero poste repetidor de la historiografía oficial y sus mitos, — "lugares de la memoria" les llama Nora—, encontrará una respuesta en el testimonio biográfico de los que han quedado silenciados por el mismo, víctimas de los vencedores o minorías vencidas (Nora 1985 y 1998).

La historia social que se realice desde las premisas del pensamiento crítico, "sesentayochista", no va a dar lugar a una nueva tentativa de relato completo y definitivo, que sintetice en un mismo sentido todas las afrentas y victimaciones del pasado. No es posible seguir narrando la historia de la nación, por ejemplo, como si de un sujeto histórico impersonal y homogéneo se tratase, algo en lo que ha incurrido no sólo el romanticismo, sino también esas historiografías positivistas, la economicista sin ir más lejos, que toman unos referentes de desarrollo absolutos, sin considerar su sentido político ni la violencia histórica que lo acompaña¹³⁵ (esta violencia ocultada es la que denuncia Polanyi en su relato de la "gran transformación" capitalista). La historia nacional —que es la que nos ocupa— habrá de escribirse también desde los márgenes del poder, dándole voz a los desposeídos, los colonizados, las minorías nacionales, culturales y de género,...; sabiendo que la composición que realicemos sobre la misma habrá de tener el carácter de una ficción semántico-política, no positiva, y que debe por tanto tratar de enriquecernos acerca de la pluralidad de tradiciones narrativas, así como favorecer la dialéctica entre ellas. De modo que no bastaría para una historia que se pretenda científica, huir del esencialismo romántico-cultural, habrá de evitarse también otra clase de fetiches, esos que nos llevan a adoptar ciertas verdades del saber humanístico como universales y por tanto autodeterminadas, metahistóricas y metapolíticas. La historiografía no pertenece a un registro epistémico apartado, sino que al igual que otros estudios culturales (arte, literatura, género,...) ha de ponerse al servicio de la deconstrucción de la semántica e

¹³⁵ "Los historiadores somos quienes nombramos y elegimos hechos, procesos, victorias, fracasos, muertos y héroes e hitos, porque ¿quiénes sino nosotros somos los que impulsamos centenarios y conmemoraciones, y es nuestra profesión la que extrae mayores ganancias -ganancias económicas, curriculares, sociales...- de tales celebraciones? Baste recordar los dos 98 recién celebrados, el de la muerte de Felipe II y el de la «guerra de Cuba»: ¿cuántos historiadores hemos logrado «pagas extras» a cambio de los muertos de Cuba o de las señoras, también difuntas, de Felipe II? Y es que ni siquiera profesionalmente podemos mirar al pasado desprovistos de referencias, porque sería una experiencia turbadora. Tenemos que darle coherencia a ese pasado y buscar relaciones con el presente, escudriñar las señales que nos permitan reconocernos en aquellos sujetos históricos que somos capaces de singularizar y nombrar. Tal es nuestro poder social desde el siglo XIX y en ello seguimos, por más que nos renovemos en métodos y técnicas de investigación" (Pérez Garzón 1999 b).

iconografía del imaginario político heredado. Seguiría teniendo sentido historiográfico abordar los relatos de identidad nacional, así como otros más particularizadores o globalistas, pero desde un punto de vista problematizador; es decir, tratando de tomar conciencia sobre las diferentes narrativas que les han dado forma, de los supuestos de cada uno de ellos y los proyectos políticos que los inspiran. Seguiría teniendo sentido preguntarse acerca de las alternativas narrativas planteadas por otros actores, dónde situaban su horizonte y en qué circunstancias se produjo su derrota, y —sobre todo— por cuál es la actualidad de las mismas.

Esta clase de historiografía cultural o crítica no ha sido ni mucho menos la hegemónica en la Academia española, las razones —ya planteadas— tienen que ver con aquellas otras urgencias de modernización ("liberal" y "positivista"), que se imponen entre nuestros intelectuales, pero también con motivaciones políticas directas, que intervienen en el proceso de Transición dictando cuál es el modelo de modernidad preceptivo para los españoles. Sin embargo, esto quiere decir que la influencia del pensamiento crítico haya sido nula en las demandas democráticas españolas o —como pretenden algunos hacernos creer hoy— que ni siquiera habría alcanzado el más mínimo prestigio académico como para tener en consideración a esos críticos. Sin ir más lejos, en ese ámbito de la historiografía española habría existido un gran impulsor de este pensamiento cultural, el historiador francés Pierre Vilar, quien va a resultar entre otras cosas decisivo en la recuperación de la memoria histórica de Cataluña. Pero también podemos encontrar el poso de esa historiografía europea de vanguardia en historiadores del tardofranquismo, como es el caso de Tuñón de Lara; quien revisará la historia del XIX español no a la luz de un sendero de progreso liberal y la paulatina incorporación de nuestro país (de mano de Cánovas) —modelo R.Carr—, sino de la implantación de una oligarquía capitalista con intereses particulares y desde luego muy alejados de esa supuesto progreso democratizador, que acompañaría al orden burgués —según el modernismo liberal—. A esta clase de historiografía social se acercarán también los historiadores marxistas como Josep Fontana, para quien la historia debe reflejar la lucha de clases, prestar atención a los relatos de los excluidos; pues son los que nos permiten escapar a esa historia lineal y positivista, que imprime carácter de naturalidad a las injusticias, al tomarlas como algo dado, no susceptible de

intervención. No faltarán en la España tardofranquista, en definitiva, voces críticas hacia ese relato de progreso liberal, que en su versión actualizada de postguerra va a tratar de ser impuesto por aquellos poderes, que pretenden prolongar su hegemonía más allá del sistema político vigente. Ahora bien, el foco de discurso crítico en este sentido no va a poder encontrarse en las élites de los partidos opositores, sino precisamente en aquellos movimientos sociales y culturales, que no quieren dejarse excluir del proceso de modernización en curso y aspiran a imprimirle su propio sello a la democracia que está por construir. Serán —como veremos— historiadores sociales, literatos "tercermundistas", estudiantes contestatarios, ecologistas, curas laicos, nacionalistas periféricos, editores libertarios, feministas,... quienes representen ese espíritu del "sesentayocho" en el escenario hispano, quienes se esfuercen por hacer oír la palabra de los marginados, aunque al final del camino —si es que hemos llegado a tal— sólo habrán conseguido salir de los márgenes siquiera parcialmente.

El punto de partida de esta corriente de movilizaciones críticas en España habrá de remontarse, al menos, hasta las protestas universitarias del 65, que culminan con la expulsión de los profesores Tierno, Aranguren y García Calvo. En este caso la inspiración de las protestas tampoco habría que atribuirle en gran medida a la intervención de los partidos políticos, por cierto a estas alturas bastante fraccionados en facciones y corrientes atómicas, sino más bien a la acción de movimientos sociales diversos —como los mencionados—; "Agustín García Calvo representaba el sector de la joven contestación universitaria, Enrique Tierno al de la izquierda más tradicional y yo a lo que podríamos llamar la disidencia cristiana" (Aranguren 2010). A esta nueva intelectualidad, que surge a mediados de los '60 en España, sí que se le puede atribuir una herencia profundamente "orteguiana", pero no en el sentido entendido por la generación inmediatamente anterior (la del 56), de defensa de unos valores íntegra y diáfananamente seculares —como el Ortega joven—, sino en el sentido promover un pensamiento político instalado en el momento histórico presente —como el Ortega maduro—, realizan ya una crítica de la dictadura que se hace cargo de la inserción temporal de ésta en valores "modernos". Para esta nueva generación se percibe ya el peligro de que el discurso de progreso liberal y secularizador resulte complaciente con el franquismo, pues la dictadura en sus dos últimas décadas se sostiene sobre

estructuras tecnocráticas y el respaldo de un occidentalismo, que lo hace por tanto indeseable como solución democrática. Al mismo tiempo se va haciendo evidente a muchos de ellos las angosturas e inoperatividades asociadas al modelo comunista, apostando por otros esquemas de pensamiento más dinámicos, que permitan contemplar la realidad social en sus todos sus poliédricos y conflictuales matices. Se hace imprescindible —para ellos— poder pensar críticamente el franquismo, como una cultura política con diferentes pliegues y dimensiones autoritarias (confesionalismo, capitalismo, autoritarismo, tecnocracia, nepotismo, patriarcado,...) y es ahí donde reside el motivo de que sean estas mismas corrientes las primeras en mostrarse insatisfechas con la democracia formalista y sesgada que lo sustituye, pues apenas apunta en algunas direcciones de las múltiples emancipaciones pendientes. Esta nueva generación intelectual —dispersa pero generación en fin— que emerge en la España del tardofranquismo, es de la que forman parte jóvenes como Montalván, Goytisolo, Eugenio Trías, Josep Meliá, Isaac Montero, Terenci Moix,... pero también otros no tan jóvenes como Aranguren, Tierno, Josep Ventura, Sacristán o Castellet, que se sentirán igualmente preocupados por las inquietudes de la realidad que comparten. Lo que de ningún modo se le puede achacar a unos y otros es carencia de compromiso público — como se ha hecho a menudo por los apologetas de la Transición, de la transición consumada se entiende—; pues resulta más bien al contrario, a los que aspira esta "joven" generación es a dar cuenta de los diferentes desafíos sociales que se les presentan en ese ámbito público al que concurren. No es que caigan en el discurso "neovanguardista" por una especie de tentación hedonista o estetizante, o por haberse empapado a última hora del pensamiento de este u aquel autor (Wittgenstein o Sartre en el caso de Tierno, Heidegger o Gramsci en el de Sacristán, Bourdieu o Foucault en el de Aranguren); sino que es más bien al contrario, es la ebullición movilizadora de su época la que les empuja a los brazos del pensamiento crítico, es por responsabilidad con el nuevo escenario de contestación en el que viven, que harán el esfuerzo —sostiene el profesor Santesmases (2004)— por hablar el lenguaje filosófico y político contemporáneo.

La literatura representó durante buena parte del franquismo un campo fecundo en la lucha cultural contra la dictadura. Novelas, poesías y revistas, unas veces editadas

desde los propios órganos del régimen ('Alcalá', 'Acento cultural', 'Los trabajos y los días'), otras por grupos disidentes ('Cuadernos para el Diálogo', 'Revista Triunfo', 'Mundo Social'), proporcionarán desde temprano espacios de expresión que permiten se vaya haciendo visible la resistencia, hasta que llegado el momento deje de resultar silenciosa (Gracia 2004: 337). En este ámbito literario podemos apreciar un tránsito intelectual en algunos escritores del tardofranquismo, que sería similar al —ya señalado— de ciertos científicos sociales; si —decíamos— algunos científicos fueron desde el "positivismo" al "pensamiento crítico", también en la literatura hay un salto del "neorrealismo" a las influencias "sesentayochistas" o "tercermundistas" —tomada la expresión de Goytisolo—. El "realismo" se había identificado con esa generación de escritores como Luis Rosales, Vivanco, Ferlosio, Celaya, Valente, Aldecoa, Fernández Santos, incluso Cela, en cuyos trabajos aún desde diferentes motivaciones políticas, se trataba de dar reflejo a esa realidad española deprimida y triste, que quería ser ocultada por la propaganda de postguerra. La apelación realista —como la positivista en ciencias sociales— tendría aquí no sólo un sentido epistémico, sino sobre todo un sentido crítico, la deslegitimación de esa retórica triunfal y autocomplaciente, sobre la que se erigía la dictadura en su primera época. Pero existiría todavía una segunda generación de escritores, que vienen a ocupar la escena en los años '60, Martín Santos, Ana María Matute, Martín Gaité, Goytisolo, García Hortelano,..., y cuyo objetivo no es tanto retratar una realidad española, que está en plena transformación y por tanto sería irreproducible por una sola instantánea, como mostrar aquellos aspectos de la misma, los más oscuros que resulten reveladores sobre la dirección adoptada en dichos cambios. La nueva literatura social toma como tema el proceso de modernización vigente, pero no para celebrar ese desarrollo haciendo acopio del progreso reciente, sino tratando de hacer visibles los costes y efectos indeseables que acompañan muchas veces dicho proceso (el paro, la concentración oligárquica, la miseria masificada, la subcultura arrabalera,...). Un ejemplo para la diferenciación de estas dos literaturas generacionales lo tendríamos en la comparación la comparación de *La Colmena* con *Tiempo de Silencio*; mientras la primera nos proporciona el retrato de un grupo de personas física y moralmente derrotadas, que valdría como descripción de la sociedad española en la postguerra, alejándose de la prosperidad; en la segunda se nos presenta una España de contrastes, entre la vida de las clases acomodadas y las

deprimidas, que no puede ser una imagen completa, pero si suficientemente ilustrativa del tipo de modernización no redistributiva, que estaría en marcha en los '60. Este choque entre generaciones literarias dará incluso lugar a un debate, similar al que pudo vivirse a principios de siglo entre Ortega y Unamuno —si bien de círculos más restringidos dadas las circunstancias del país—, ahora entre un "europeísta" como Fernández Santos y un autoproclamado "tercermundista" como Goytisolo. La postura de éste último, recogida en el artículo 'L'Espagne et les Espagnols', consistirá en identificar el humanismo con la moral del pobre, para que éste pueda servir de freno a ese progreso industrializador y generador de injusticias (Díaz 1992). Por esa nueva corriente literaria se irán colando ideas críticas hacia el proceso de "modernización", tal y como es entendido por la cultura hegemónica tardofranquista, ideas compartidas con el marxismo cristiano, el pacifismo, anticolonialismo,..., con las que simpatizan los nuevos escritores.

Un segundo foco de contestación cultural y en este caso con un signo ya inequívocamente "sesentayochista" tiene lugar en los años '70 con publicaciones de revistas como 'Ajoblanco', 'Star' o 'El viejo Topo'. En éstas encontramos un enfoque de la cultura ya explícitamente problemático, como un ámbito prioritario en la lucha por la emancipación. Se ha empezado a hacer visible a estas alturas la estrategia del *Think Tank* contrarrevolucionario, los intentos por devolver a la política y la cultura a sus cauces institucionales respectivos, de manera que se antoja imprescindible plantarle cara al poder en esos espacios de movilización; como por cierto se ha venido haciendo —lo hemos visto— durante buena parte de la dictadura, sólo la irrupción de los partidos como agentes vehiculizadores de la política democrática, trataría de interrumpir esas inercias de politización cultural. La cultura autoritaria hace tiempo que se ha despojado del ropaje "neoescolástico" para envolverse de "neopositivismo", conservando en esta última forma su hegemonía casi intacta hasta la muerte del dictador; esto es lo que va a facilitar la continuidad de ciertos poderes en los ámbitos de la sociedad y la cultura (financiero e industrial, mediático y editorial, patriarcal y homófobo,...). En un contexto donde no había libertad de prensa —recordemos que se siguen secuestrando publicaciones hasta aprobarse la constitución—, estas revistas promueven una inversión revolucionaria de valores para la vida pública y privada,

cuyos efectos se dejarán notar en el periodo posterior, extensión de la contracultura en los '80. Estos movimientos también querrán anticiparse —no sé si con demasiado éxito visto a largo plazo— a los peligros de una nueva despolitización, que la contracultura devenga ella misma en mero esteticismo, en una moda como haberle pasado al movimiento hippie, cuando lo que se trata por contra es de crear una culturización politizante, dar lugar a modos de vida alternativos al hegemónico¹³⁶. Con esa voluntad de cargar de sentido político las corrientes contraculturales, algunos establecerán su conexión con los movimientos libertarios y anarquistas de las antiguas vanguardias, años '20 y '30; la defensa del medio ambiente, feminismo, anticapitalismo, insumisión, proamnistía, anti-Otan, libertad sexual,... serán entendidas como las formas concretas y diversas, además de actuales, de expresar esa vieja reivindicación libertaria por la autonomía y la emancipación de los cuerpos. Se trata de crear nuevos valores, una nueva cultura, nueva historia,... alternativa a la visión del mundo y las costumbres dominantes, de no dejarse absorber por el sistema y fomentar comunidades descentralizadas. "Conviene pensar en el desarrollo y la implantación de las ideas pacifistas, antimilitaristas, ecologistas o feministas en una sociedad que estaba lejos de compartir esos principios. Conviene pensar, también, en el papel que desempeñaron [las revistas] para que pudiera emerger públicamente un movimiento como el homosexual" (Mir 2011). No se habría conseguido derrocar al capitalismo, como muchos (o todos) pretendían, pero sí quizá su cultura, o al menos una forma de la misma, lo que le otorgaría a la contracultura su vigencia, siquiera en este sentido.

La democracia instaurada en el '78 y entendida como mera instancia procedimental para la participación cada cuatro años, quedaba muy lejos de satisfacer las expectativas de transformación social y cultural depositadas en esas corrientes críticas del tardofranquismo. Los "sesentayochistas" no verán motivos para aplacar sus demandas tras un proceso de Transición, en el que se garantizaba la continuidad de todos aquellos rastros autoritarios, lo que hacía indigna a la democracia de ser llamada

¹³⁶ "La contracultura es un invento de snobs americanizantes, incapaces de aceptar el reto de esfuerzo y dolor que plantea el verdadero pensamiento". Esto lo plantea por entonces Savater, no en el mismo sentido que lo diría ahora, sino para defender un pensamiento contestatario políticamente motivado. (Mir 2011).

con tal nombre. El caso es que la réplica a su expresión del desencanto transicional la van a recibir no tanto de la derecha, como de una izquierda política y mediática, que secundaba el proceso y propugnaba la estigmatización de esa otra izquierda subversiva e irresponsable. Una vez establecidas las fórmulas de representación ciudadana a través de los partidos, dejaría de tener sentido —dirá Pradera— esas formas de democracia ejercida en la calle, así como seguir alentando los fantasmas dictatoriales; "el franquismo pertenece ya a la historia" —afirma Tusell—, ha sido completamente superado y por eso nos podemos permitir amnistiarlo sin peligros, lo habríamos dejado definitivamente atrás. Frente a éstos muchas de aquellas corrientes contestatarias seguirán apostando pasados los años por mantener el pulso crítico contra esa democracia "nominal" y denunciar las trabazones que esta guarda con el franquismo. Pero el monopolio que formarán partidos y los medios mayoritarios en torno a esta clase de cuestiones —de orden— impedirá que reciban demasiado eco; así que quienes continúen hablando de "desencanto", tendrán que soportar que —renombradas figuras del oficialismo intelectual como Andrés de Blas, Félix Tezanos, Elías Díaz, Javier Pradera, Haro Tecglen o J.L. Abellán— les acusen de alimentar la reacción y el peligro involucionista (Muñoz Soro 2011 y García-Santesmases 2012). La victoria electoral del partido socialista, tras el golpe de Estado fallido del 23-F, van a confirmar la "ejemplaridad" de la Transición y convertirla en el centro, o más bien la culminación, del último gran relato de la nación española que hemos conocido, ahora ya "democrática". Habrán de pasar algunos años para que este discurso contestatario o crítico vuelva a tomar fuerza en la sociedad española, durante las dos siguientes décadas se va a imponer sin apenas réplica ese relato triunfante de la Transición; como se impondrá —junto a él— una cultura del europeísmo acrítico con el modernismo liberal de postguerra y se aplacarán en buena medida los ecos del 68. Sin embargo, esto no significa que durante todo este tiempo no vayan a seguir existiendo movilizaciones sociales de importancia, ni vayan a permanecer calladas las voces del "sesentayochismo" español; pero sí sucede para muchos de ellos que es vivido como un tiempo de derrota y nos recuerden con nostalgia —como hace Montalbán— que "contra Franco vivíamos mejor", pues tenían al enemigo mucho mejor identificado.

f) Aranguren y la filosofía crítica española.

La deriva "tomista" de la filosofía académica española durante el franquismo —lo hemos dicho— va a suponer una ruptura con el pensamiento orteguiano en más de un sentido. Quien fuera maestro y referente para tantos filósofos españoles en el primer tercio de siglo va a representar en este contexto un tipo de racionalidad secularizada, que será objeto de rechazo —dirán la neoescolástica— por las limitaciones que impone a la hora de pensar la metafísica y las razones últimas del mundo. Pero además —y esto es lo importante para el desarrollo de un pensamiento crítico español— esta nueva etapa que hace de la teología cristiana el tema central y casi exclusivo de reflexión filosófica, va a suponer la ruptura con ese otro gran legado "orteguiano", que sería su pensamiento "ensayístico" e "intelectual, con esa filosofía incardinada reflexivamente en la realidad histórica y política donde se inserta. El establecimiento de la doctrina cristiana como filosofía perenne va a relegar todo aquella tradición de pensamiento volcada en el "tema de nuestro tiempo" —como lo refirió el maestro—, en esbozar un diagnóstico de la realidad histórica a la que pertenecemos, lo suficientemente reflexivo como para proyectarnos hacia otra. Este ejercicio de la filosofía de la historia quedará apenas al cargo de unos cuantos discípulos de Zubiri, como Laín, Zambrano y Marías, que permanecen fuera de la Academia filosófica por diversos motivos, políticos en el caso de los dos últimos. Con el avance del tardofranquismo y la inminencia del cambio democrático se irá forjando una "red filosófica alternativa" —como la refiere Paco Vázquez (2009)— respecto a aquella "escolástica", que todavía dominará el profesorado universitario hasta los últimos años de la dictadura y todavía después en determinados ámbitos de estudio¹³⁷. Pero el tipo de pensamiento que aquí se recupera no va a tener demasiado que ver con ese legado "orteguiano" de la filosofía de la historia, no rebrotará entre nuestros filósofos ese interés permanente, de quien fuera el más célebre ensayista del primer tercio de siglo, por atender y participar activamente en las polémicas de su tiempo. La red filosófica

¹³⁷ "Este paradero hay que buscarlo en los herederos del Opus Dei, en los discípulos de Millán-Puelles, que enlazan con la posición neoconservadora que representa la llegada de K Wojtyla y de J Ratzinger. Estos discípulos tienen una presencia relevante en el ámbito de la filosofía política (Alejandro Llano), la filosofía del derecho (Andrés Ollero) y la filosofía de la educación (José Antonio Ibáñez Martín) y también en la interpretación de la historia de España. (...) Sería un error pensar que esa posición desapareció en el proceso de transición a la democracia." (García-Santesmases 2013)

alternativa gestada en el tardofranquismo hace por recuperar tan sólo —lo que es todavía de lamentar—, el hilo filosófico secularista en sus diferentes vertientes: analítica científica, ética y políticas "neokantianas", hermenéutica neoclasicista,...; fuentes filosóficas con suficiente recorrido y fuerza crítica como para desmontar las falacias del escolasticismo hegemónico, pero que sin embargo —como hemos visto con Sacristán y otros intelectuales— con escasa capacidad para hacer frente a los retos del "modernismo" conservador que nos acecha en la última etapa de la dictadura y sobre el cual se construye una democracia de mínimos¹³⁸. Sucederá así que una parte de los estudiantes, o españoles del común, que se acerquen a la filosofía en busca de respuestas críticas hacia los acontecimientos sociales que están viviendo en los '70, habrán de buscarlas más allá de esas facultades de filosofía, "renovadas" sólo en cierto sentido; y acercarse a aquellos otros intelectuales y filósofos, que —como Aranguren— han querido conectar con los movimientos disconformes del presente y las corrientes de contestación "sesentayochista" o incluso —lo que sería más contracultural en este contexto— con aquellas tradiciones del pensamiento español, que en el primer tercio de siglo, habían contribuido a gestar la experiencia democrática republicana.

El itinerario filosófico e intelectual de Aranguren va a dar lugar a una biografía con unos desplazamientos tanto o más pronunciados, que el de muchas de las figuras anteriores —aquí mencionadas—; le llevará de ejercer de intelectual católico durante la Guerra y los primeros años del franquismo, a convertirse un destacado miembro —el más destacado quizá— del pensamiento crítico español con la llegada de la democracia. Y sin embargo, podemos encontrar —al igual que en otros casos aquí expuestos— una cierta constante a lo largo de todo este recorrido, ese permanente interés tan "orteguiano" —en el sentido historicista antes descrito— por descifrar las claves intelectuales de la época en la que vive, eso sí, con las diferentes herramientas

¹³⁸ "El déficit de conexión con las tradiciones previas a la guerra civil y con el pensamiento español de los años veinte y treinta se va a pagar cuando haya que establecer una revisión del proceso de transición. Cuando los filósofos tengan que hacer frente a este problema se encontrarán, en la mayor parte de los casos, sin suelo (...) Intentar suplir los efectos de una ética sin mediaciones socio-históricas, sin preocupaciones estratégicas, sin implicación en los dilemas políticos, por la dedicación de los expertos en bioética o en ética empresarial no sólo no resolvía el problema sino que lo agudizaba (...), a la hora de pensar los problemas de la transición política, era más fecundo volver a leer a Ortega o a Azaña, a Araquistain o a Fernando de los Ríos, a María Zambrano o a Adolfo Sánchez Vázquez, que aplicar para el caso español formulas nacidas en otro contexto y deudoras de otra historia." (García-Santesmases 2013).

de las que dispone en cada momento. El primero de estos tránsitos en la filosofía de Aranguren se producirá dentro de la matriz del pensamiento católico; en atención a la crisis que estaría viviendo el catolicismo en nuestra era, va a defender su apertura hacia formas de fundamentación racionales y secularizadas. Esta advertencia de crisis no deja ya de resultar singularmente valiosa en un contexto como el del primer franquismo, donde las instituciones católicas aglutinan enorme poder, lo que aún así no estaría sirviendo para frenar —denuncia Aranguren— la pérdida de legitimidad social de esta confesión. Pero es que además la propuesta "aranguniana" de abrir el pensamiento católico hacia la racionalidad secular constituye todo un desafío hacia del discurso nacional dominante, que había apostado por la expatriación física y espiritual de ese humanismo racional e inmanentista, al ser fuente de heterodoxia y ateísmo. Aranguren defenderá en *'La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración'* —queriendo decir, en el exilio— la necesidad de recuperar una tradición de pensamiento secular, que había sido tachada salvajemente de "anti-española", pero que hoy representa una salida frente al fundamentalismo, que nos tiene aprisionados. Aquello que nos ha conducido a una crisis —dice Aranguren en los '50— es precisamente ese catolicismo con ínfulas de filosofía perenne y eternicista, ese que se dirige a nosotros desde el púlpito, que le proporciona la fundamentación metafísica, y que cree no necesitar justificarse en las razones históricas y existenciales humanas. Esa clase de presunciones, tan propias del "neoescolasticismo" —más que de la escolástica original, dicho sea de paso—, son las que habrían conducido ya desde el siglo XVI al enclaustramiento del pensamiento español respecto al europeo; prejuicios que creímos habían sido derrotadas en el 98, con el sucumbir del imperialismo catolicista español, pero que estarían todavía hoy emitiendo sus estertores bajo la protección del franquismo (López-Aranguren 1953).

El primer discipulado del profesor Aranguren en la Universidad Central, bajo el que caerán filósofos de tantísima importancia para la creación posterior de esa red alternativa a la escolástica, como Javier Muguerza, Pedro Cerezo, Gómez Llorente o Ignacio Sotelo, va a estar consagrado al desarrollo de una ética, que ha de servir para empujar al cristianismo a las razones de la modernidad. Mientras Zubiri, su predecesor en la Cátedra de Ética, defendía una fundamentación metafísica para ésta, Aranguren

va a querer desarrollar un tipo de fundamentación antropológica, basándose en los argumentos de las filosofías de la existencia y la fenomenología. La idea de partida es que la condición finita del ser humano lo convierte en un sujeto autónomo éticamente; es decir, sus decisiones y acciones serán éticas a partir de su condición de ser libre (no sobredeterminado ontológicamente) y por tanto impelido a una responsabilización moral sobre las mismas. Será la conciencia moral del sujeto la que debe funcionar como tribunal último en esta ética existencial, pues no hay determinación metafísica que nos obligue a actuar éticamente, habrán de buscarse las razones éticas en lo inmanente, en la realidad humana. Aranguren establece a este respecto una distinción, original de su pensamiento, entre —lo que llama— la 'ética de la alteridad' y la 'de la aliedad' y que resulta ilustrativa —a nuestro juicio— de esa inserción social e histórica de sus tesis filosóficas, incluso aquellas con un carácter más normativista, como es el caso. Por 'ética de la alteridad' se entiende esa apertura a la que estamos emplazados los sujetos morales hacia todo otro individuo concreto; idea que habría recogido Kant en su segundo imperativo categórico, de tomar a cada ser humano como un fin en sí mismo. Pero no sería suficiente con ello para resolver las situaciones humanas —piensa Aranguren—, será preciso dotarnos además de una obligación hacia el "otro", entendido ahora como ser indeterminado o individuo social. Se harían patentes en esta 'ética de la aliedad' de Aranguren las urgencias —ya expresadas en otro momento—, que tendríamos todos los que formamos parte de estas sociedades de la era moderna y liberal, por superar el individualismo que la ha venido caracterizando y por pensarnos a nosotros mismos en el contexto de nuestras responsabilidades público-sociales, desde la conciencia de nuestros límites constitutivos como sujetos. Esta última clase de ética es la que habría de ser invocada —para Aranguren— en cualquier proyecto conciliatorio, pretendidamente nacional, puesto que no bastaría para superar las afrentas, recuperar la visión de todo semejante como un ser valioso en sí mismo, sino que es preciso también construir un cierto sentido de responsabilidad social, colectiva, siendo justamente eso lo que habría echado en falta en el reciente pasado institucional español (López-Aranguren 1986 y 1998).

Aranguren, al igual que muchos otros miembros de su generación como Laín, Marías o Tierno, quedará marcado por los acontecimientos de los años '30, conservando toda su

vida el interés por los asuntos histórico-políticos y por la conciencia de fragilidad de las instituciones liberales modernas. Sin embargo, entiende que la realidad social española habría cambiado mucho desde aquella época y lo que entonces pudieron parecer soluciones políticas válidas (nacional-sindicalismo o comunismo), hoy se antojan indeseables para una gran masa de españoles, que manifiestan su desapego hacia los mismos ideales "revolucionarios" que habían hecho suyos en tiempos de guerra. La sociedad de su época —dice Aranguren en sus *Memorias y esperanzas españolas*— estaría "desmoralizada", en el sentido de haber perdido todo atisbo de moral pública a la que adherirse; y es que lo que se ha pretendido es confundir ésta con un proyecto político determinado, una doctrina, pues más bien la moral pública ha de funcionar como una instancia exterior, que incida crítica pero fecundamente sobre la política del presente. El elemento moralizante para la sociedad española no puede seguir procediendo de aquellas viejas doctrinas, ni de los actores que las representan, pues carecen de sentido histórico en sus planteamientos y se proponen como un orden eterno (contrarreformista o bolchevique) a fundar de una vez por todas. La fuerza moralizadora va a residir —para Aranguren— en la "juventud", pues son aquellos que sí están dispuestos a enfrentar reflexiva y rupturistamente la realidad en curso, a escudriñarla críticamente y darle la vuelta a las injusticias; esto es, a imprimirle moralidad al presente. Estas tesis sobre la "juventud" de Aranguren tienen mucho que ver con su experiencia universitaria en la Cátedra de Ética y Sociología —subrayando este segundo ámbito—; en los breves diez años que dura en el cargo asistirá a un interés creciente en el alumnado por temas de actualidad sociológica, política e histórica, y no tanto en aquellos trabajos de filosofía normativa, que le habían llevado al puesto (Santesmases 2013). Aquellos jóvenes que asisten fervorosamente a los seminarios organizados por la Cátedra, sobre el estructuralismo francés, teorías sociales contemporáneas o nueva novela, son los mismos que van a participar en esos años '60 en las asambleas estudiantiles por la democratización de las instituciones universitarias y las libertades políticas, o en las primeras protestas contra el imperialismo occidental en el norte de África o en Indochina. Aranguren identifica esta actitud "juvenil", de la que él mismo participa —con altos costes personales por cierto—, no obviamente con una edad biológica, sino con un tipo de inteligencia o disposición irónica. Por "jóvenes" se refiere a quienes estarían dispuestos a pensar

revolucionariamente la cultura política a la que pertenecen, a imaginar otro futuro posible y hacerlo a partir de la conciencia de las complejidades histórico-políticas presentes. Esta inteligencia "juvenil" la opone ilustrativamente a la "inteligencia orgánica", que sería aquella otra de la que han hecho gala los agentes políticos tradicionales, los de la cultura heredada, que no habrían sido capaces de pensarse más que idealistamente, al margen de la convulsa praxis donde están inmersos. Esa querencia por la complejidad que traen consigo los jóvenes va a empezar a verse satisfecha en el contacto con las vanguardias de sociología cultural, estudios literarios o teoría crítica, temas sobre los que versan los seminarios de la Cátedra de Aranguren y que va a traer a la universidad madrileña a filósofos como Bourdieu o Foucault. Ahora bien, dejando al margen la influencia que las tesis de estos autores puedan tener en la filosofía de Aranguren —por cierto más bien escasa—, lo que va a resultar decisivo para el desarrollo de un pensamiento crítico español es el diagnóstico compartido, en este caso por profesor y alumnos, sobre la necesidad de herramientas filosóficas —si se quiere "postmodernas"— que permitan pensar la versatilidad y heterogeneidad de la sociedad epocal.

Tras alinearse con sus alumnos y ser expulsado de la universidad Aranguren se convierte en un referente de la lucha anti-franquista. Al igual que otros exiliados como Américo Castro, Vicenç Navarro o Enrique Tierno, encuentra en Estados Unidos el acomodo académico que aquí se le niega, ofreciéndosele dar clases de literatura e historia española. Pero la experiencia norteamericana le va a proporcionar algo mucho más decisivo para forjar esa figura de intelectual contestatario a su retorno, la experiencia directa de las protestas estudiantiles de finales de los '60 y el contacto directo con algunos de los pensadores que las inspiran, como Marcuse¹³⁹. La corriente de protesta de la contracultura norteamericana situaba el debate político e intelectual en unos términos radicalmente diferentes a aquellos en los que estaba instalada la Universidad española. Si en ésta la vanguardia estaba representada por corriente de pensadores, que trataban de abrirse paso con sus teorías científicas

¹³⁹ "Es el Aranguren que sabe conectar con las reivindicaciones de los estudiantes norteamericanos (sesentayochista) y sabe vislumbrar una nueva forma de entender las relaciones entre la política, la cultura y la religión. Es éste el Aranguren que me parece más interesante y que creo tendrá más repercusión en el futuro." (García-Santesmases 2009).

modernas entre las estrecheces del fundamentalismo católico, en la universidad norteamericana lo que se estaba poniendo crecientemente en cuestión eran esas mismas teorías sociales modernas, por cuanto tenían de disipación de los conflictos inherentes a la sociedad contemporánea y otorgaban carta de naturaleza a unas jerarquías históricamente creadas. En dicho sentido, el debate español entre confesionalismo y secularismo, entre "neotomistas" y "neokantianos" —diríamos en términos filosóficos—, poseería en nuestra sociedad un recorrido analítico ya limitado, nos abocaría a un circunloquio entre dos formas de abstraccionismo o dos idealismos sin sentido de la historia ni de la pluralidad que le es propia. La polémica contemporánea habría de situarse más bien en el choque entre dos culturas, dos sensibilidades generacionales: entre aquellos que prefieren seguir instalados cómodamente en cierta ortodoxia, con la absurda idea de que ésta pueda dotar de significado a todas las cosas; y quienes por contra están dispuestos a subvertir sus esquemas previos o heredados, para tratar de dar cuenta de las diferentes formas de injusticia histórica que les salgan al paso. La primera —dirá Aranguren abundando en sus tesis más tempranas— sería una cultura muerta o "desmoralizada", mientras que la segunda es una cultura viva, abierta a la heterodoxia, atenta a la temporalidad y pluralidad de los hechos sociales. En este sentido, la confesión cristiana, entendida no como doctrina sino como instancia de responsabilidad solidaria con los que sufren, poseería todavía un cierto recorrido crítico —sostiene Aranguren—, hacia clase de modernización que se ha puesto en marcha en la España de los años '60. Así lo expresará en sus Seminarios de 'Fe y Secularidad' a su retorno, en sintonía con muchos movimientos cristianos de base y juveniles (en la JOC y HOAC), que vienen advirtiendo que el progreso social no puede realizarse a costa del progreso ético. Y sobre todo en oposición al cristianismo empoderado en aquellos momentos por el OPUS, que ha situado ("calvinistamente") las responsabilidades morales en el plano estrictamente individual, omitiendo las fatídicas consecuencias sociales del modelo de desarrollo político que promueven, o sea omitiendo su responsabilidad moral con el otro social — lo que en su ética había nombrado como "aliedad" —.

Vemos pues como Aranguren no necesita abrazar los conceptos de otros autores contemporáneos para hablar el lenguaje de la época, el de las diferentes corrientes de

contestación juvenil (marxistas cristianos, estudiantiles, contraculturales, *underground*,...), tan sólo precisa actualizar algunos de sus planteamientos éticos y sociológicos para tocar esas sensibilidades "sesentayochistas"; algo que —por cierto— no conseguirán hacer nunca muchos de sus primeros discípulos, enfrascados ya en los '70 en la batalla por sustituir a la vieja guardia filosófica por otra —representada por ellos mismos— autoproclamada "moderna" y que va a sintetizar su advenimiento hegemónico con la consecución de la democracia¹⁴⁰. Mientras tanto, será en esa etapa democrática cuando Aranguren alcance mayor reconocimiento por mantenerse "juvenilmente" en posiciones críticas y contrainstitucionales. Sus intervenciones mediáticas y ensayísticas en la segunda mitad de los '70 van a estar dirigidas al escrutinio el proceso transición democrática, tal y como se está llevando a cabo (López-Aranguren 1975 y 1979). A ese modelo de democracia entendida como procedimentalismo, Aranguren opondrá su teoría de la "democracia como moral"; las instituciones políticas modernas no deben ser tomadas como resultado de un progreso racional —como ha pretendido la filosofía idealista— y por tanto avaladas por esa conciencia autónoma y común a todos los hombres, más bien debemos entender las conquistas democráticas como un logro de actitudes disidentes y moralizantes en contextos históricos concretos. La "democracia como moral" no sería por tanto en ningún caso, susceptible de ser abstraída a un modelo de orden determinado, funcionaría más bien como un horizonte deseable y al mismo tiempo inalcanzable, al que podemos apelar críticamente en cualquier circunstancia histórica. Esa intervención moralizante, resistente, juvenil, propiamente "democrática" —le llama ahora Aranguren—, consistiría en imprimir nuevas esperanzas históricas, poner en marcha el motor utópico, para que esa sociedad reconduzca su sendero político en la medida en que esté teñido de injusticia; y es que "la política tiende en sus momentos más desafortunados a desentenderse de la moral y por eso hay que llamarla al orden moral" —dice—.

"Una sociedad construida como perfecta democracia, democracia no sólo en cuanto régimen político, sino también democracia como moral, en la cual,

¹⁴⁰ "1990 viene a simbolizar el final de un recorrido que pasa por los distintos momentos en los que la red alternativa va accediendo a los centros de poder ideológico-cultural: rectorado de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Raúl Morodo); revista Arbor (Miguel Ángel Quintanilla); creación del Instituto de Filosofía del CSIC (Javier Muguerza)." (García-Santesmases 2013)

*todos y cada uno de los ciudadanos asumieran, personal, participatoria y comunitariamente, su responsabilidad ético-política, no habría lugar para líderes, no se sentiría su necesidad. Pero la perfecta sociedad democrática existe sólo como utopía y como vía o camino por el que, hacia una meta probablemente inalcanzable, debemos, sin embargo, avanzar".*¹⁴¹

Al igual que no cabe seguir concibiendo la filosofía de manera asertórica, apodíctica, como otra ciencia más, tampoco cabe seguir concibiendo la política de manera formalista, como si de un saber institucional se tratase. La filosofía actual —sostiene Aranguren— procede interpeándose no sobre las cosas mismas, sino sobre la realidad representada, los símbolos y significados compartidos; y a esta intermediación simbólica no escapa tampoco la política, que habrá de interrogarse sobre los imaginarios e iconos hegemónicos en el presente¹⁴². La intervención democrática exige por tanto de nosotros una comprensión profunda de las relaciones de poder que están en juego en cada coyuntura histórica concreta. La democracia no va a poder ligarse a una solución de orden determinada, ni darse por establecida de una vez por todas, pues es siempre una tarea constituyente, nunca del todo constituida, debe tomarse como algo que está permanentemente por llegar. "El demócrata quiere una constitución escrita, más no para quedarse embobado en ella, sino como mero punto de partida o referencia para su realización" (2005: 29). Los múltiples órdenes de vida que entran en juego en la tarea constituyente española (económico, cultural, religioso, regional, sexual,...), nos exigen adoptar una actitud radicalmente crítica —piensa Aranguren—, pues sólo así podremos hacer extensiva la democratización a todos y cada uno de estas dimensiones. Y es que la cultura franquista se habría inoculado hasta el último rincón de nuestras relaciones sociales, nuestra vida doméstica y nuestras conciencias, preñándolas de diferentes criaturas autoritarias (nepotismo, caciquismo, fundamentalismo, centralismo, machismo,...); lo que no podríamos pretender —para Aranguren— es que un simple cambio de régimen vaya a conmutarse esta penosa realidad en una viva sociedad democrática. "La baja temperatura con que públicamente se está viviendo el proceso constitucional en contraste con la ebullición de aquellos meses vivimos la preparación de la Constitución

¹⁴¹ 'La estampa de los líderes', *El País* 24/10/82 (López-Aranguren 2005: 20).

¹⁴² "El mundo se nos aparece siempre como representación, rodeado, vestido, envuelto de significados. El hombre es el animal simbólico y así como sus predecesores habitaban en los bosques, él habita en el bosque de los símbolos, de las cosas siempre significantes y cargadas de significados". 'Sobre representaciones, banderas e imágenes', *El País*, 05/07/83 (2005: 49).

de la segunda República... en gran medida ha sido el resultado negativo de la vida bajo el franquismo" (1979: 144). La inyección "moralizante" o democratizante, que necesitaría la sociedad española en esta época, la encuentra de nuevo Aranguren ejemplarizada en las movilizaciones juveniles de diez años antes, Mayo del 68, cuya revolución política de entonces se proponía ser completa, extenderse a todos los ámbitos de la vida. Es preciso revertir esa cultura autoritaria, que nos ha dejado un legado de muerte, anti-político, negador de la emancipación para múltiples sujetos y en diversos sentidos históricos, un legado anti-democrático, que se nos terminará volviendo encima de no actuar contra él.

"La cultura viva demanda el cambio de la sociedad, y no meramente de su superestructura política y de sus subestructura económica. La revolución sexual parental y comunal, la ecológica y urbanística, la autonomista, la desacralizadora y laicizadora de la historia de España, el Kulturkampf frente a la voluntad de poder político de la Iglesia o Jerarquía eclesiástica, sin caer por el reverso en obsoleta obsesión anticlerical y morboso cultivo de la 'leyenda negra'. Y en fin la liberación de las mujeres y las minorías oprimidas".¹⁴³

La llegada de la izquierda al poder no va a significar precisamente un empujón para cambios estructurales en el sentido apuntado. Lejos de cualquier atisbo de revolución cultural, a lo que asistiremos durante esta primera etapa de gobierno socialista es a la promoción de una cultura oficial y adocenada por el nuevo régimen, cargada con sus propias dosis de realismo político. De manera que aquella voluntad juvenil por cambiar las cosas se verá obligada a desplazarse en los años '80 hacia movimientos de contestación organizados: anti-Otan, ecologismo, feminismo, pro-derechos humanos,... Pero estas otras movilizaciones actuales seguirían siendo herederas —a ojos de Aranguren— del viejo movimiento contestatario de los años '60, pues en ambas prevalece una misma preocupación simbólica¹⁴⁴; es decir, hoy se asumiría al igual que entonces, que la batalla por la democratización debe darse en el ámbito de la cultura, del lenguaje, de los símbolos, no en la política institucionalizada, cuyos márgenes son lo que queremos derrocar¹⁴⁵. "Hoy la oposición es mucho más socio-

¹⁴³ 'La cultura española frente a la nueva situación sociopolítica' 12/10/77 (López-Aranguren 1979: 111).

¹⁴⁴ "Lo que fueron los años sesenta: contestación del sistema, resistencia y rebeldía no violenta, protesta, objeción, disrupción, happenings, marchas, silencios, sentadas, encierros ayunos...; en suma, acciones simbólicas". 'La izquierda y el poder', El País 18/11/84 (2005: 65).

¹⁴⁵ "La realidad histórica de España ¿Cuál es, cómo se ha hecho y rehecho o contrahecho esta realidad no natural sino histórica? Es este un tema de estricta democracia, en el sentido cultural, tema que

cultural que socio-política. Los movimientos ecologista o verde, pro derechos humanos, por la paz o pacíficamente autodeterminacionistas van adquiriendo importancia pero se trata de un proceso espacialmente lento. La novedad más efectiva de nuestro tiempo es la democratización cultural, la sustitución paulatina del seño intelectual individual por el 'intelectual colectivo'" ¹⁴⁶. Sin embargo, algo separa ambos movilizaciones, y es que mientras para la contracultura política de los '60 todavía existía un afuera utópico, todavía se aspira a ofrecer positivamente un modelo de vida alternativo, en las protestas actuales esto ya no sucedería. "La diferencia estriba en que entonces se proponía una cultura contraria a la establecida pero positiva y aún utópica, en tanto que la contracultura actual es más literalmente contracultural" (2005: 121). La cuestión que se nos plantea actualmente sería por tanto tratar de identificar aquellos rastros culturales que puedan aportarnos mayor sentido y riqueza a nuestra existencia vital, la pregunta sería todavía acerca de dónde residen las fuerzas "moralizantes" (hoy). Y la propuesta de Aranguren al respecto también sería similar a la ofrecida por entonces; lo que seguiría diferenciando —para él— a las culturas progresistas de las reactivas, es que mientras estas últimas estarían guiadas por una voluntad de repetición de lo mismo, o sea, por un conservadurismo, las segundas van a proponer una resignificación histórica de lo viejo, comprenderlo sobre otros parámetros que resulten más incluyentes; esto es, que fomenten una mayor conciencia sobre la pluralidad de sentidos de lo real. Y Aranguren nos advierte en este punto una vez más, que existen culturas de apariencia "modernizante" o que vienen con la promesa de renovar nuestra conciencia histórica, pero que terminarán por hurtárnosla; "Hace años se decía que 'Dios ha muerto'. La preocupación actual es la de que ahora hay hombres —'endiosados tecnoburocráticos', les llama— que intentan, malamente, ocupar su puesto"¹⁴⁷. Contra ellos conviene tener presente la lección que dejaron con su ejemplo en la lucha antifranquista hombres como Aranguren, Tierno o

habremos de tratar en sus tres vertientes principales: la de la verdadera unidad estatal de España, uniforme, centrada y monolítica, o varia diferente, autónoma y compuesta de diferentes nacionalidades. La realidad histórica de la verdadera unidad religiosa de España, la del Estado católico, la Inquisición y la negación de la libertad de la fe, o por el contrario la de la unidad en cuanto a la humana búsqueda del sentido de la vida (...) Y en fin una tercera vertiente, la consecuencia histórica de un estilo de vida católico-puritano y contrarreformador, ha sido una concepción asimismo impuesta, la de la moral sexual, del matrimonio y de la familia, concepción que hoy está culturalmente puesta en cuestión" (Aranguren 1979: 27-9).

¹⁴⁶ 'El gobierno, espejo del país', *El País* 20/09/89 (2005: 121).

¹⁴⁷ 'Actualidad de Albert Camus', *El País* 04/02/85 (2005: 70).

Sacristán, y es que las rupturas en la historia no proceden de un discurso absolutamente nuevo, de una verdad que permanecía oculta pero que se nos viene a revelar por éste u otro mesías. La ruptura puede venir en todo caso desde muchas tradiciones de pensamiento, incluso —como es el caso de los intelectuales referentes en este trabajo— desde aquellas que en algún momento se han podido dejar tentar por el autoritarismo. Y es que cualquiera (o casi) de las tradiciones que nos llegan hasta el presente puede experimentar ese proceso crítico-reflexivo, esa pequeña desviación —"microfisura" le llama Foucault— que lo lleve a renegar de su injusticia consentida para con éste u otro colectivo, para con ésta o aquella otra tradición. La microfisura — tal y como la ejercieron nuestros protagonistas respecto al franquismo— es abrir un espacio para la pluralidad, pero no indeterminado, no carente de límites, sino hacia aquellas fuerzas críticas que vienen demandando ser oídas sin que se las quiera escuchar desde las instituciones vigentes.

IX TRANSICIÓN Y DEMOCRACIA

IX.i La consumación de la historia de España:

a) "El final de un siglo de pesimismo".

A partir de mediados de los '70 se abriría —según Samuel Huntington— una nueva era de democratización, que afectará al menos treinta países de América latina, Europa y Asia. Este fenómeno, bautizado como la 'Tercera Ola' democrática, va a significar el final para un conjunto de regímenes autoritarios, que desde diferente signo ideológico ensombrecieron el siglo XX; empezando por la caída de las dos últimas dictaduras con tintes fascistas que sobrevivían en Europa, las de la península ibérica, y culminando con el derrumbamiento del comunismo soviético en 1989. La llegada de la democracia a España habría de enmarcarse por tanto en el seno de un proceso de redención que opera a escala mundial e involucra a tantísimos otros países, que como ella habían experimentado sus titubeos en la incursión en la modernidad política. De haber alguna singularidad en nuestra tardía llegada a la democracia habría de buscarse en los factores particulares, que retrasaron el proceso español algo más de lo esperable; por una parte, en la longevidad de un dictador que se resistió a dejarnos a solas con nuestros asuntos públicos, pero sobre todo en los traumas que había dejado la guerra en todas y cada una de las familias españolas. Con la transición a la democracia vendríamos pues a finiquitar una larga etapa de errores y descaminos, que han lastrado nuestra incorporación definitiva al mundo moderno, pero habría de suturarse antes de nada —dice Santos Juliá (2004)— las heridas que ha dejado en los españoles un enfrentamiento que se remonta ya no a 1936 sino, al menos, hasta 1812. La democracia del 78 significaría así la apertura de un tiempo nuevo en nuestra historia, en el que se pueden por fin darse por zanjadas vetustas querellas, y la entrada para los españoles en el universo de normalidad política moderno, desde el que podemos mirar con distancia esos dos últimos siglos de progresos y atrasos, de enderezamientos y desviaciones, que nos han conducido hasta el presente.

La Transición vendría a suponer —a juicio de sus relatores oficiales— un punto de discontinuidad en nuestra deriva política, el acontecimiento que va a dividir en dos mitades cualquier relato que podamos construir sobre la historia reciente de España.

Aquello que se presentó inicialmente como una "reforma" de las instituciones dictatoriales —dice Elías Díaz— termina por convertirse en la ruptura definitiva con el pasado, porque el nuevo tiempo político que aquí comienza ha cortado todo tipo de lazos con el autoritarismo, imponiendo una fórmula de convivencia para el futuro, que involucra la participación de todos los ciudadanos. Lo más loable del proceso es que se haya logrado además pacíficamente, sin generar nuevas víctimas ni claudicaciones de ninguna clase, de manera que todos podamos instalarnos en el nuevo tiempo con nuestras posibilidades de promoción social intactas y con las garantías que ofrece el nuevo marco de derechos y libertades constitucional. Esa ausencia de violencia política o represalias es lo que convertiría a la transición española en modelo "ejemplar" —proclaman—, exportable a otros procesos democratizantes que están por caer en los próximos años, y que todavía podrá seguir invocada hoy en día ante una supuesta "cuarta ola" democrática, como la que se estaría viviendo en algunos países árabes. La mejor prueba del éxito de este proyecto español —defienden nuestros historiadores— es recordar que pudo haberse frustrado, haber sucedido una vez más en nuestra historia que triunfase la coacción y el voluntarismo sectario de unos pocos contra el conjunto; y sin embargo no es esto lo que habría ocurrido finalmente —se afirma—, se impone el entendimiento y la voluntad consensuada, para establecer un marco de convivencia acogedor para todos. Ningún sentido tendría por tanto seguir hablando de "transacciones" o de rastros de continuidad dictatoriales, cuando la democratización española está avalada no sólo por los reformistas del régimen, sino por los principales partidos opositores, que también suscriben los pactos (PSOE, PCE, PSP, Democracia Cristiana, nacionalistas democráticos,...), y por todas las instancias internacionales que lo van a adoptar como modelo. No debería perderse de vista, que quienes salen verdaderamente derrotados del proceso —se nos recuerda— serán aquellos que abogaban por un tipo de cambio meramente "aperturista"; esto es, por una pluralidad política en la que están excluidos comunistas y separatistas. Tendríamos que congratularnos —nos dicen los apologetas de la Transición— de que el modelo instituido haya sido otro, el defendido por el presidente Suárez y el rey Juan Carlos, a quienes corresponde pasar a la historia como iconos de ese franquismo redimido de última hora, que nos ha permitido transitar serenamente de la dictadura a la democracia.

El protagonismo de la Transición —de acuerdo a los preceptos de la metodología liberal— hace bien en focalizarse en esos individuos con responsabilidad ejecutiva, pues son ellos quienes adoptan en último término las decisiones y no inciertos sujetos colectivos. Cuando se le ha achacado a los relatos de la "España como problema" fiar sus explicaciones históricas a extrañas agencias metafísicas o a la fatalidad nacional, ahora que se trata de narrar el encauzamiento de España en la "normalidad" no se va a querer caer en los mismos vicios de la literatura licenciada y los pseudohistoriadores. La historia política española y la de la Transición en particular han de ser contadas sin rubor —defiende Víctor Pérez Díaz (1991)— como una historia de sus élites, sin que ello impida tomar en consideración los factores estructurales objetivos que las condicionen. Así, por ejemplo, en el relato liberal de la Transición se le podrá conceder un papel relevante a la sociedad civil española, pero no por su inclinación en favor de un proyecto político u otro, pues siempre tendrá un componente de *boutade* asignar este tipo opiniones o posicionamientos a un pueblo en general, sino en cuanto portadora de ciertos valores de carácter universal o civilizatorio, favorables al diálogo y a actitudes de pacto político, que resultarán ulteriormente plasmados en quienes portan esa responsabilidad decisoria en el proceso. Esta propensión al consenso de los transicionalistas se ha atribuido también muchas veces a las propias circunstancias de la negociación, en que cada uno de los protagonistas —subraya Juliá— era consciente de sus limitaciones para imponer a los demás sus deseos; sin embargo, nunca se ha dejado de apuntar —en estos relatos liberales— como un elemento determinante del proceso, el aprendizaje que en esta cultura conciliadora habían experimentado los españoles en las últimas décadas. En ocasiones explicado como un trabajo de recomposición de lazos afectivos dentro de las propias familias y vecindarios, en otras por su dimensión pública, en virtud de instituciones de diálogo y negociación (laborales, culturales, religiosas, jurídicas,...) desarrolladas en la sociedad tardofranquista. La "reconciliación" habría resultado ser así esa gran obra, ese gran paso adoptado por la sociedad española, entendida como un sujeto impersonal —en términos políticos—, en dirección a su "normalización" moderna, su instauración en el espacio de los valores y la cultura universales. Y en este aprendizaje cívico, humanista, moralizador —no político—, que es la "reconciliación", tendrá una importancia capital la memoria trágica y arrepentida sobre la Guerra Civil. Es el recuerdo del conflicto

como un episodio trágico para todos los españoles, sin espacio para las lecturas ideológicas o la heroización interesada, lo que va a ir desplazando aquellas otras mitologías belicistas erigidas por los contendientes y empujando al mismo tiempo nuestras conductas y actitudes hacia la moderación. Esta clase de transformación civilizatoria es la que habría experimentado la sociedad española en las últimas décadas y lo que nos permite referirnos a ella —dice Juliá— como de "demócratas antes de la democracia", que es lo que lo que se habría echado en falta en los años '30 (2010 a: 315). Esa disposición al reconocimiento mutuo es la que encontramos plasmada, primero, en los "hijos de vencedores y vencidos" del 56 o, más tarde, en el "encuentro de todos los no totalitarios" de Múnich o, finalmente, en la "coordinación de demócratas" de la Platajunta. Y será ese sentido de responsabilidad y vocación negociadora la que personalizan figuras como Suárez o el Rey, quien no está dispuesto tampoco a repetir los errores de sus antepasados y se compromete a restaurar un constitucionalismo monárquico, en el que puedan sentirse representados todos.

La instauración de esa cultura de reconciliación y tolerancia puede ser considerada —a juicio de Varela Ortega— una victoria postrera de la Tercera España, aquella de la que formaron parte quienes tuvieron que huir despavoridos de su país durante la guerra, porque ni un bando ni otro estaban dispuestos a respetar sus libertades más básicas. Lo que ahora se estaría recuperando es ese reducto de autonomía, que impide a cualquier conciencia liberal participar de proyectos políticos sectarios, en los que no se garantiza mínimamente su independencia. Los españoles del último tercio de siglo estarían ahora sí preparados para desprenderse de cualquier trabazón historicista de su discurso; esto es, a hacer la identidad nacionalista o de clase la razón de sus demandas. Y es que mientras los más jóvenes no estaban dispuestos a hacer suyas las afrentas que alimentaron a sus padres, los más mayores por su parte guardan un recuerdo demasiado vivo sobre la guerra y el sufrimiento causado como para tratar de evitar por todos los medios repetir aquellas dinámicas de odio que la suscitaron. Así pues, el proceso de Transición no estaría preñado de ningún velo de ignorancia u omisión sobre el pasado, más bien al contrario, es la presencia viva de aquellos recuerdos trágicos lo que empuja a los españoles a —en expresión de Santos Juliá (2003)— "echar al olvido" sus querellas y a fundar la discusión política sobre una base

de entendimiento nueva, descargada del lastre de la historia —así lo han defendido tanto los relatores (Javier Tusell, Andrés de Blas, F. Meinecke) como los protagonistas transicionales (Peces Barba, Herrero de Miñón, Martín Villa)—. Esta voluntad de zanjar políticamente cualquier clase de deuda o problematización traída del pasado es la que encontramos plasmada en la Ley de Amnistía, que puede y debe ser considerada el primordial de la serie de pactos fundamentales que hacen posible la democracia en España. No se puede presentar en ningún caso —defiende Santos Juliá— como una imposición exculpatoria del régimen que se cierra, cuando ha sido respaldada por los partidos de la oposición y sindicatos al completo¹⁴⁸. El compromiso asumido por el conjunto de los actores políticos españoles de no recurrir a la historia en las discusiones sobre el futuro que se quiere construir, sería correlativo al que han asumido en su día también los historiadores de no inmiscuirse en política, esto es, la renuncia a hacer de su disciplina una palestra para las discusiones ideológicas [VIII.i c]. La reinstauración de una pluralidad de partidos en un marco de legalidad y respeto mutuo era concebible precisamente en virtud de esa pacificación y disciplinamiento cultural previos, de que desde los diferentes ámbitos de la sociedad y su pensamiento se han sentado las bases para una discusión no sectaria e historicista, o sea, para un diálogo propiamente moderno, en términos de presente y universalidad (Elorza 1989).

A lo largo de estos años de democracia ese episodio de la "reconciliación nacional", con todas las dimensiones a las que alcanza y los sujetos a los implica, se ha ido convirtiendo en el centro del relato de la modernización histórica española. Las lecciones extraídas de aquel proceso servirán hoy de coordenadas morales para la participación en nuestra vida democrática, se habría ido erigiendo en una especie de "religión civil" con la que instruimos a las nuevas generaciones acerca de lo que es discutible en la vida pública y de lo que debe permanecer como sagrado a salvo de disputas. Tanto el principal partido de la izquierda como el de la derecha española

¹⁴⁸ "La retórica que acompañó y movió el largo proceso de reivindicación de amnistía general (...) extendió, entre los que defendieron el proyecto de Ley en la histórica sesión del 4 de octubre en el Congreso de los Diputados y en la opinión pública, la convicción de que con aquella amnistía se cerraba la guerra civil y se echaban los cimientos para una nueva era de concordia y de paz o, por decirlo con las palabras empleadas repetidas veces en aquel debate, de superación del pasado, de culminación del proceso de reconciliación de los españoles... Fue este acuerdo de clausurar un pasado que constantemente se traía a la memoria lo que dio lugar al primer pacto de la Transición, un pacto sobre el pasado que en definitiva, impedía utilizarlo como instrumento de las luchas políticas del presente" (Juliá 2011: 39).

habrían asumido este relato conciliatorio, cada uno a su manera: el PSOE de Felipe González al modo de un patriotismo sin reproches y el PP de J.M. Aznar, como el motivo para un nacionalismo sin complejos. De manera que cualquier intento de cuestionar los logros de esa "reconciliación" va a proceder casi siempre de quienes se encuentran en los márgenes del sistema democrático y responderá —según el relato de nuestros historiadores oficiales— a la pretensión de violentar el modelo de convivencia que nos hemos dado y los consensos que vertebran nuestra democracia. Las sospechas arrojadas hacia la legitimidad de la "democracia" española o sobre la pulcritud del proceso transicional donde tiene su origen, han procedido desde diversos focos críticos, pero cuyo ingrediente político común es el carácter sectario: primero, de moralistas desencantados —señala Juliá refiriéndose a Aranguren—, que confunden la realidad son deseos particulares; en seguida, por el eco-ruralismo demagógico —dice Mainer—, que servirá de germen a la gran falacia que es el nacionalismo periférico —denuncia Fusi—; y más tarde, por un republicanismo sobrevenido —dirá Varela Ortega—, cuya nostalgia de una arcadia nunca existente enlazará con las ensoñaciones de los anti-sistema hacia una realidad radicalmente otra. Todos ellos se habrían inspirado de un modo u otro en una especie de neocriticismo o neovanguardismo postmoderno —señala Juliá—, su finalidad es tratar de impugnar todos los progresos realizados por el pensamiento histórico y político moderno, desdibujando los preceptos metodológicos y los límites disciplinares; "su objetivo: borrar todas las barreras que separan la historia, la antropología, el arte, la política, la literatura y la economía, a la espera de liquidar también la diferencia entre historia y ficción (...) la sociedad quedó disuelta en la cultura; inmediatamente la cultura se redujo a lenguaje y la acción a comunicación" (2011: 84-85). El neomodernismo habrá empezado a hacer fortuna en España en el cambio de siglo, cuando ya estaba en recesión o desaparecido en el resto de Europa, de la mano de unos cuantos propagandistas, carentes de la más mínima responsabilidad política y, desde luego, de rigor histórico. Lo que estarían haciendo aquí y probablemente ignoran —afirman nuestros historiadores de cabecera— es resucitar las viejas tradiciones historicistas de la literatura nacional española, que tan nefastas resultaron para la modernización del país; estarán recuperando un género narrativo que nos tuvo demasiado tiempo entretenidos en peregrinas discusiones sobre el "color" (rosa o negro) de nuestro pasado (Fusi 2000).

Nada restaría en verdad por seguir problematizando en esa interminable querrela sobre la historia española, pues nada encontramos de especialmente singular o anormal en ese pasado, que nos haya impedido modernizarnos y sumarnos a la vanguardia de Europa. Es preciso por tanto —reclaman muchos historiadores de esos autoproclamados "liberales" (Santos Juliá, Carmen Iglesias, Fernández Álvarez, Varela Ortega, Andrés de Blas, Pablo Fusi, Seco Serrano, Álvarez Tardío, Álvarez Junco,...)—, hacer valer esa normalidad en el relato histórico de la nación española, fortalecer la conciencia de nuestra modernización consumada en la Constitución del 78 y ponderar debidamente los consensos entonces alcanzados, frente a todas esas invectivas amenazadoras (independentistas, memorialistas, regeneracionistas,...), que emergen con vehemencia en estos días en contra de la "reconciliación" española.

b) Memoria y republicanismo sobrevenido.

La irrupción en la esfera cultural y política españolas de una nueva generación, que no había vivido la Transición o simplemente era demasiado joven para valorar la importancia del momento, tiene como consecuencia hoy el desencadenamiento de un torrente de críticas hacia el proceso, que consisten básicamente —dice Juliá— en proyectar sobre aquél todas las insatisfacciones que nos proporciona la democracia del presente¹⁴⁹. La principal fuente de reproches, o por lo menos la que está llevando la iniciativa al respecto, es ese movimiento —que se ha llamado— "por la recuperación de la memoria", desde el cual se recriminará a los transicionalistas no haber planteado en ningún momento la clarificación y reparación de los crímenes cometidos por el franquismo durante la guerra y después de ella. Este intento por sacar a la luz 70 años más tarde el recuerdo de las víctimas de la represión franquista resulta —a ojos de nuestros historiadores— un forma de instrumentalización política de todo punto inaceptable, no sólo por el peligro de reavivar unos sentimientos de dolor que habían ser aplacados con el paso de los años, sino por rescatar además un tipo de argumentación política, en la que se mira con reproche hacia al pasado y que estaría

¹⁴⁹ "Me parece que tú acusas cierta falta de reconocimiento por parte de esta generación, la de los nietos de los protagonistas de la guerra civil, hacia tu generación, la de los hijos de los que hicieron la guerra";—responde Juliá— "¿Hubiéramos podido sacar adelante una Constitución si se abren los procedimientos penales sobre todo lo ocurrido desde julio de 1936?". 'Apéndice II. Fiel a más de uno', entrevista de Marisa González de Oleaga (Santos Juliá 2010 a).

justamente en el origen de aquella violencia. La recuperación de esa clase de discursos políticos —dice Juliá—, que no tienen reparo en usar el recuerdo de injusticias remotas como "instrumento de transformación de la realidad presente", viene a echar por tierra todo ese costoso proceso de aprendizaje, que nos supuso adoptar un lenguaje político moderno y universalizado; esto es, en el que buscamos legitimar nuestros proyectos en virtud de la justicia que deseamos para nuestros hijos y no de la injusticia que padecieron nuestros padres. No se estaría teniendo en consideración —por parte del memorialismo—, que esa renuncia a instrumentalizar el pasado es lo que diferencia a la democracia moderna de los sistemas totalitarios, puesto que son las dictaduras las que ponen todo el cuidado en manipular la historia desde su centros de poder político; mientras que en democracia el ejercicio revisionista está reservado a la esfera privada, o en todo caso incursiones artísticas y literarias, mas siempre como "un producto de consumo según la demanda" (sic) y nunca al dictado de las instituciones públicas, cuyo ámbito de legitimación habrá de considerarse separado de la historia (Juliá 2011: 133-4). Los ensayos de memorialización o de subversión cultural en democracia habrán de abstenerse de intentar imprimir en ella su sello o un sentido histórico determinado, puesto que es cabalmente uno de los fines fundacionales de dicho sistema democrático garantizar un espacio público suficientemente imparcial y laxo en términos históricos, para que cada uno de sus miembros pueda construir su propio relato. Por contra, a lo que nos ha conducido esta corriente de memorialismo contemporáneo, es no sólo a una emergencia del culto histórico y de textos biográficos, sino que en demasiadas ocasiones esas reconstrucciones narrativas trascenderán el ámbito privado, queriendo proyectar (sus autores o terceros) sobre la esfera pública un mensaje ideológico o identitario particular. Este fenómeno "neohistoricista" (y "neoorganicista"), en que ha devenido la ola de memorialismo actual, tendría —para Fukuyama, Juliá y tantos otros liberales— un sentido político nostálgico; a saber, se trata de llenar el hueco que ha dejado con su caída el Muro de Berlín en un sector de la izquierda, desproveyéndola de referentes alternativos respecto al modelo social occidentalista. Las denuncias de alienación material que tiempo atrás se dirigían al capitalismo, se trasladan ahora a la acusación de alienación simbólica o imaginaria sobre el mundo liberal; todo para no dar reconocer, al fin y al cabo, la importancia del liberalismo en el progreso de las competencias y derechos del

hombre y que dichos progresos se han logrado justamente por concebirnos en una relación de autonomía respecto a la realidad material y espiritual que nos rodea, y no como esclavos de un destino histórico o deudores de algún pasado.

Una prueba palpable del deterioro que puede causar este memorialismo ideologizado e irresponsable en las estructuras del orden democrático, la podemos encontrar en la joven democracia española, todavía vacilante sobre la importancia de sus logros y todavía demasiado insegura sobre su normalidad en Europa. La democracia no había llegado a España por casualidad —subrayan nuestros historiadores—, sino precisamente en virtud de habernos desprendido de esos anclajes en el pasado y de embarcarnos decididamente a la confluencia con la cultura europea. Pero esta conciencia permanecerá intacta apenas las dos primeras décadas de vida democrática y en cuanto se ha bajado la guardia, de nuevo hemos retornado a los errores de antaño, a tirarnos unos a otros el pasado a la cabeza. En contraste, cuando al gobierno "felipista", todavía bajo la influencia del espíritu de reconciliación, le corresponda conmemorar el 50 aniversario del conflicto, renunciará a cualquier clase de reproche sobre los victimarios, sabiendo que proceden de ambos bandos y que podría servir de comienzo para una espiral peligrosa. Los primeros ejecutivos socialistas apuestan decididamente por evitar la evocación del frentismo en sus políticas culturales y confían a nuestra integración europea la superación de todas las disputas históricas. La entrada en la Comunidad Europea en 1985 simbolizaría —para el gobierno de Felipe González— la culminación definitiva de nuestro camino hacia la modernidad, en el que habrán de desvanecerse las querellas nacionalistas de toda índole, tanto la de las dos Españas, si es que quedaba algo de ella, como la de los periféricos, una anomalía histórica en el contexto de convergencia europea. La reivindicación de la figura de Ortega se convierte en estos primeros años de democracia en motivo para la evocación de un patriotismo secular y europeísta, que contraponer al nacionalismo de confesionario y exaltación militar, al que nos habría consagrado la dictadura. Este patriotismo "orteguiano" estaría desprovisto, por su parte, de las estridencias de los viejos relatos de nación románticos e incluso permite —a los socialistas— invocar los valores sociales del filósofo en su juventud. El joven Ortega representa ese socialismo liberal o moderado, que contrasta con otros izquierdismos radicales, los mismos que

nos hubieron de conducir en su día al desastre —así lo advirtiera el maestro— y de los que debemos tomar distancia hoy, relegándolos sanamente a un lugar secundario en la nueva etapa democrática. En virtud del cambio generacional en la derecha española se producirá también el saludable giro de ésta hacia esos valores liberales y homologables al resto de las derechas europeas, embarcándose en la búsqueda de renovados precedentes históricos en los gobiernos conservadores de la Restauración. Desligada así de cualquier vinculación con la dictadura y la guerra, la nueva derecha española bajo el liderazgo de J.M. Aznar recuperará para la memoria conservadora española las figuras de Cánovas y de Maura —incluso de Azaña en un primer momento algo confuso—. Se trata de poder reivindicar una idea orgullosa de nación, sin los lastres que acarreaba el franquismo, y poner punto final así a un periodo de debilidades y complejos, que viene arrastrando en la democracia el unitarismo español, con el consiguiente provecho de los separatistas. Sería el momento, para auspiciar entre la izquierda y la derecha moderadas y nacionales un nuevo proceso de conciliación —bautizado por Aznar como "Segunda Transición"—, que sirva de freno a la expansión de los nacionalismos periféricos. Sin embargo, ante la inminencia de la pérdida del poder por los socialistas y el deterioro (por la corrupción y la crisis económica) de ese imaginario de modernización construido en torno a sí mismos, el PSOE resolverá irresponsablemente —lamentan hoy nuestros intelectuales más conspicuos— en la campaña electoral del 96 destapar de nuevo la caja de los truenos e intentar relacionar a la derecha española con una imagen (el famoso "doberman") de evocaciones predemocráticas. Se quebraban de este modo los consensos alcanzados en su día, durante la —llamada— "reconciliación", para no utilizar el pasado en debates partidistas, desvaneciéndose al tiempo la posibilidad de esa segunda conciliación nacional, pendiente, con la plantar cara a la amenaza separatista (Juliá 2011).

Una vez roto el tabú de la utilización política del pasado y como un modo de desacreditar la legitimidad democrática del PP, los partidos a la izquierda del arco parlamentario se alinearán contra el gobierno conservador, promoviendo la condena del levantamiento y la dictadura franquista, con la excusa del sesenta aniversario del exilio en 1999. De este modo, se pondrá en marcha un proceso de revisionismo

histórico y un cuestionamiento de los consensos de la Transición, que ya no procede solamente de los grupos nacionalistas o ajenos a las responsabilidades de Estado, sino de partidos como el PSOE llamados a ejercer otro tipo de oposición más responsable. Por retratar a la derecha española en sus orígenes franquistas, a la izquierda española no le importará volcar sobre nuestra democracia el estigma del olvido y la desconsideración hacia los exiliados del 39 o la víctima que se tercié. Un episodio similar volverá a tener lugar en 2002, cuando se insta de nuevo a la derecha en el gobierno a la condena del golpe militar de 1936 y los cuarenta años de dictadura posterior. A dicho envite va a resolver el PP instando a una condena generalizada de toda forma de "insurreccionismo", incluyendo los levantamientos anarquistas del 1932 y 1933, los del nacionalismo catalán y el comunismo asturiano en 1934 y los militares en 1932 y 1936. A la vista de lo que vendrá después estos episodios pueden parecer insignificantes, pero no lo son (Juliá 2011); y es que se está poniendo aquí la espita para una letanía de incursiones de la política en un terreno que no le es propio —denuncian los historiadores—, pues es competencia privativa de la historiografía realizar interpretaciones del pasado, mas nunca juicios y mucho menos condenas, como las que se pretenden promover. Esta retahíla de intrusiones políticas en el dominio de la historia tendrá su traca final en la promulgación por el gobierno de J.L. Rodríguez Zapatero, con el apoyo de los partidos de la izquierda y nacionalistas, de la Ley de Memoria Histórica. Pero habrá ser señalado —y así lo hace Santos Juliá— que esta política de memoria estatal tiene un precedente inmediato en la impulsada desde el gobierno tripartito de Cataluña, cuya influencia al respecto va a resultar decisiva. Aquellos partidos reunidos en el pacto del Tinell en 2003, que —recordemos— son los mismos que respaldan la investidura de Zapatero en Madrid, acuerdan excluir de cualquier entendimiento al Partido Popular en el parlamento y promover al mismo tiempo un proyecto memorial ('Memorial Democràtic') de carácter absolutamente sectario e identitarista —a juicio de Juliá—, un ejemplo grotesco de ese género de memoria "administrativa" y politizada del que se debe huir (2011: 133).

La Ley de la Memoria impulsada por el partido socialista a nivel del Estado se presenta como una respuesta a las demandas realizadas por las víctimas, para una rehabilitación simbólica de sus padecimientos y el patrocinio de la exhumación de los desaparecidos.

Sin embargo, en lugar de dar satisfacción a esas demandas, estableciendo una partida presupuestaria y los instrumentos legales que faciliten la labor, lo que se haría es introducir una revisión completa de nuestro relato democrático, buscando legitimar el orden político presente en los valores "resistenciales" de quienes lucharon contra el franquismo, durante la guerra y la dictadura posterior. Esta clase de revisionismo, además de incurrir en la presunción de valores democráticos en todas las víctimas del franquismo, por el mero hecho de ser sometidas por un poder dictatorial, estaría perturbando los términos en los que se forjó verdaderamente nuestra democracia, a partir de una "reconciliación" de todos los españoles con independencia del bando o la causa por la que cada uno luchó. Esta tergiversación es producto —denuncian nuestros liberales— de los pactos firmados por el partido socialista en 2004, ya no con quienes desde la derecha velan por la estabilidad de nuestra democracia, sino con actores como el Partido Comunista o los nacionalistas catalanes, que no guardan la más mínima lealtad hacia unos pacto transicionales, que —entienden— no les fueron propicios. Como resultado de ese tacticismo miope el PSOE de Zapatero —a juicio de baluartes de su propio partido como Leguina (2010)— habría debilitado a la nación española frente a sus enemigos; al basarse en una memoria absolutamente "maniquea y sesgada", habría pervertido el pacto original de nuestra democracia y debilitándola para hacer frente a retos como el estatutario catalán.

Ese giro en la política socialista será sancionado por los españoles —según Juliá—, primero en el derrumbe de las coaliciones con nacionalistas e izquierdas radicales en Cataluña y Galicia, más tarde con el estrepitoso fracaso electoral de las generales en 2011. Lo que pondrían de manifiesto esas derrotas sería el alejamiento del partido de las preocupaciones reales de los ciudadanos, que tienen que ver en realidad —a juicio de los liberales progresistas— con la disponibilidad material para realizar sus proyectos de vida. Esa otra clase de proyectos emancipatorios "postmodernos", en los que se sustituye la preocupación hacia la condiciones efectivas de existencia, por otras relativas al imaginario simbólico colectivo o a las formas de representación del pasado, no obedecen sino —como se ha dicho— a una cierta nostalgia de la era de los grandes relatos, que hoy debe darse por superada, como un conquista de nuestra civilización. "Lo que veo alrededor mío es una fuerte nostalgia de la época en que la historia

existía" —afirma Fukuyama (1989)—; mas el tiempo político de en el que vivimos (posthistoria) ya no le corresponde indagar en sentidos ocultos del pasado, debería ser simple y llanamente el tiempo de la aceptación del presente (y futuro) liberal. El memorialismo político español no sería sino un episodio más en ese espasmódico retorno de la historia, la vuelta permanente de un pasado se resiste a pasar; en este aspecto cierta tradición literaria española ha acumulado un amplio bagaje, para convertir reiteradamente el pasado en problema y reivindicar ante la más mínima crisis la apertura de un proceso de regeneración nacional. Mas *Hoy no es ayer* —afirma Juliá (2010 b)—, no es preciso poner en entredicho nuestros progresos, someter a un juicio completo nuestra historia o postrar a la nación en el diván. Si algo falla en nuestras instituciones políticas habrá que pensar en cambiar a los que las pilotan o preguntarse si están respondiendo en todo caso a sus objetivos originales; pero no debemos perder de vista que no nos es posible ya revisar su sentido histórico, no es preceptivo impulsar modernizaciones para redimir colectivamente lo que no encontró todavía redención. Porque la democracia liberal, al permitir la participación en la vida pública de todos los miembros de una sociedad, dispone ya de todas las potencialidades emancipatorias políticamente legítimas, nos dota a todos los individuos de las herramientas para vehiculizar nuestras demandas y escapar de la exclusión. Por eso es preciso en democracia mantener alejada a la política de la historia, como a la historia de la política, para que el debate histórico vuelva a estar dirigido a saber y no a ganar posiciones, y el debate político dirigido a mejorar nuestras condiciones de vida y no a tratar de inventarle un sentido a la misma. Esta es una tarea de la teología, la creación cultural y artística o la filosofía de la historia, que nada debe tener que ver con la tarea de la política o de la ciencia social.

IX.ii La democracia española y sus críticos:

a) Acerca del modelo de Transición consumada.

"Franco murió en la cama pero la dictadura muere en la calle". Esta afirmación se ha venido convirtiendo en recurrente entre los críticos del proceso de Transición y el modelo de democracia instalado en España. Con ella se querrá hacer vindicación de las

muchas corrientes —algunos de ellos aquí apuntadas—, que desde diferentes ámbitos de la cultura y la contestación social, lucharon contra la dictadura y por la instauración de una democracia. Quienes profieren esta sentencia u otras similares (entre ellos Vidal Beneyto, Fernández Buey, Jaime Pastor, Ferrán Gallego, Jordi Mir, Gregorio Morán, Juan Carlos Monedero,...) estarán impugnando esa otra idea de la Transición, la que se nos habría transmitido, según la cual se hizo lo que se debía o en todo caso lo que la realidad permitió; y es que no había mejores alternativas para una sociedad que había vivido cuarenta años complaciente con el franquismo y que una vez concluido el proceso habrá de estar masivamente satisfecha con las libertades que adquirió. La Transición española, tal y como habría sido "contada a nuestros padres" —tomando la expresión de Monedero (2011)—, nos deja la imagen de un proceso político inocuo, casi candoroso, carente en todo caso del "pecado original" que se le quiere achacar —defendía Tusell—. Mientras que la relectura crítica de la Transición lo que ha buscado es hacer visible la compleja trama política que subyace al fenómeno; mostrarnos por un lado a quiénes correspondió llevar la iniciativa, cuáles eran sus avales o fuerzas de apoyo y dónde estaban sentadas las bases de su ventaja estructural; y al mismo tiempo, se interesan también por rescatar para la memoria a los sacrificados del proceso, exponer el contenido de sus demandas y los imperativos que motivaron su frustración. Entre esos proyectos olvidados —defiende la historiografía crítica— es donde encontraremos al mismo tiempo la causa de que la dictadura no se perpetuase tras la muerte del dictador, pero a los que sin embargo nunca se les ha reconocido tal mérito (ni ningún otro), quedando para la memoria hegemónica —como hemos visto— un proceso tutelado por unos cuantos y una bendecido por la población, tomada como una masa informe y despolitizada. La reconstrucción actual de esa dialéctica de fuerzas de la Transición, que mantienen los anti-franquistas, los poderes hegemónicos y el resto de la sociedad, nos va a permitir considerar las opciones reales de entonces para que el proceso de hubiera resuelto de otra manera, o sea al gusto de (casi) todos; pero sobre todo nos va a permitir valorar —lo que es de mayor interés para nosotros hoy— en qué sentido (y en cuál no) debemos sentirnos deudores de aquel proceso, en qué medida podemos darnos por satisfechos y si es preceptiva su revisión. En todo caso, no puede ser confundida esta reflexión con la voluntad de cambiar el pasado —algo imposible por cierto—, ni siquiera con la de impugnarlo en

sus hechos y renegar de lo que sucedió. Se trata nada más (y nada menos) que de ir más allá de lo acontecido en efecto, interrogándose sobre lo que quiso ser posible y no pudo entonces; y que puede resultarnos hoy orientativo sobre lo que nos resta por hacer.

Una reconstrucción crítica de lo acontecido en la Transición ha de tener en cuenta dos factores de influencia política en la misma —aunque sólo analíticamente separados—: en primer lugar estarán los elementos de incidencia directa, la 'trama ejecutiva' —la llamaremos—, de la que forman parte todos aquellos actores que participan coactivamente en el proceso; nos referimos a ese conjunto de sujetos tantas veces señalados (Monarquía, partidos, militares, fuerzas internacionales,...), que determinan los pasos a dar en cada momento y a quienes corresponde la responsabilidad inmediata en el diseño de nuestro modelo democrático, de bajo perfil participativo y dócil gobernabilidad. Existe una segunda clase de factores, éstos indirectos o que inciden a través de la conciencia, pero que resultan tanto o más decisivos que los anteriores en el resultado final de nuestra democracia y a los que sólo excepcionalmente se ha venido prestando atención¹⁵⁰. Se trata de ese entramado cultural o narrativo, la 'trama heredada' —podemos llamarle—, que va a resultar de todo punto determinante en la configuración de las expectativas políticas de los españoles al llegar la transición, en la que va a priorizarse por parte de los propios ciudadanos el mantenimiento de la estabilidad y el orden social, por encima de las esperanzas de transformación¹⁵¹. Bajo el imperativo eufemístico de la "paz social" —veremos—, se supeditarán todas aquellas demandas que puedan generar controversia, inducido por el fantasma de la Guerra Civil conviven todos los españoles con el temor a

¹⁵⁰ "Es necesario explicar porqué triunfa en este contexto una concepción restrictiva de la participación política. Es decir, descubrir las causas por las que los partidos acaban por convertirse en los únicos actores políticos reconocidos y por las que la participación electoral (el voto) se presenta prácticamente como la única forma de participación reconocida. La hipótesis fundamental que guía esta exposición es que el triunfo de dicha estrategia no puede entenderse aludiendo sólo a tres tipos de factores: a) la concreta situación política y económica... b) dificultad de construcción de una nueva clase política... c)... tendencias de transformación general de la acción colectiva que afectaron al resto de países occidentales. El papel de estos factores es innegable, pero junto a ellos existen otros dos elementos cuya importancia es mucho mayor en el caso español: el peso de la memoria de la Segunda República y de la Guerra Civil y ciertos rasgos de la nueva cultura democrática de los españoles" (Cruz y Ledesma 1997: 361).

¹⁵¹ "Ciudadanos que participaban de ambas culturas políticas, al autoritaria y la democrática, habían interiorizado la necesidad de silencio (...) les impuso hasta tal punto la necesidad de pacto que este se convirtió en un fin en sí mismo" (Reig 2009).

su repetición, aunque especialmente en aquella parte que no dispone de respaldo de los militares (Colomer 1998).

Empezando por el análisis de la 'trama ejecutiva', será preciso ponderar el peso de cada uno de los actores en el proceso y resultado final de las negociaciones. Si bien es cierto que ninguno de esos actores está en disposición de salir como vencedor absoluto —de otro modo tampoco habría nada que negociar—, también lo es que el margen de maniobra de cada uno de los negociadores es muy diferente e incluso se mueven por distintos registros. Podría resumirse el asunto —como hace Julio Pérez Serrano— afirmando que "los aperturistas gestionan la legalidad del régimen para ir regulando a su conveniencia los márgenes de la negociación, mientras la oposición administra su legitimidad democrática para tratar de ensancharlos" (2004: 38). Cabe objetar que el debate es mucho más complejo y deberíamos —según Colomer— afinar la distinción entre: 'revolucionarios' (marxistas y nacionalistas radicales), 'rupturistas' (plataforma democrática de comunistas, socialistas, nacionalistas, liberales y democristianos), 'reformistas' (UCD), 'aperturistas' (AP), 'continuistas' (cúpulas funcional y militar) y 'reaccionarios' (falange y sindicato vertical). Pero seguiría siendo cierto que quienes accedan a la negociación desde el régimen tendrán más posibilidades de éxito que quienes lo hacen desde la oposición. La explicación convencional del proceso es que tanto la situación interna del país, una sociedad con expectativas de cambio tranquilo, como la externa, los poderes internacionales, impiden cualquier solución maximalista, o sea, que los extremos (revolucionarios de un lado y reaccionarios de otro) pudieran salirse con la suya. Ahora bien, puestos a hacer más sutil el cedazo —y ello se han propuesto los análisis críticos de la Transición—, es preciso considerar también la influencia de otros agentes *a priori* externos al proceso, pero cuyas intervenciones muchas veces convergentes y taxativas, van a desequilibrar la balanza en favor de posiciones moderadas, tanto en lo que respecta al gobierno como en la oposición con posibilidades de acceder a él.

La primera ventaja de los reformistas la obtendrán de la intervención de la monarquía. El nuevo Rey, puesto en su lugar por Franco con la misión de dar continuidad a la obra del dictador, habrá de procurarse una legitimidad democrática para no correr (antes o después) el mismo destino que su abuelo ni perder ante su padre los derechos

dinásticos que le usurpó. En esta empresa por otorgar autoridad democrática a la institución, Juan Carlos I encarga a Suárez la presidencia del gobierno; con la previsible manejabilidad de éste —que luego no es tanta— y la intermediación de Torcuato Fernández Miranda se garantiza el pilotaje del proceso desde un puñado de instancias, todas bajo el control más o menos directo del monarca (Morán 1979). Si bien una transformación política de estas dimensiones no se puede diseñar en una pizarra, sí se conseguirán imponer ciertas restricciones al debate que pongan a salvo, en primer lugar, la propia institución monárquica, y luego otros elementos concomitantes a ésta, como la unidad territorial y la inmunidad de quienes tuvieron responsabilidades en el régimen. Para los partidos de oposición —así lo reconocen ellos mismos—, las alternativas sobre el modelo de Estado, la heterogeneidad nacional o la solicitud de cuentas sobre los crímenes del franquismo estaban simplemente y llanamente vetadas, fuera de las expectativas de negociación¹⁵², ni siquiera como elemento de intercambio (recuérdese que para el PCE la opción fue aceptarlas o quedarse fuera). La monarquía habría de ser en cualquier horizonte político, el centro del imaginario nacional que está por construir. El "consenso" y la "conciliación nacional" se convertirán en muchas ocasiones no en un punto de llegada, sino en una forma de reconocimiento por parte de las fuerzas opositoras de su inferioridad estratégica (Morán 1991). El 23-F vendrá a dejar bien atados los aspectos que queden abiertos en el debate constituyente, significará la clausura definitiva de todo resquicio para la negociación sobre el modelo de democracia —dirá Jaime Pastor (2009)—, el orden institucional habrá de quedar perfilado (OTAN, LOAPA, CEE,...) y el monarca reforzado en su puesto.

Entre los actores silenciosos de la Transición sin duda alguna el más poderoso y al que todo relato crítico le ha de conceder protagonismo es EEUU (Garcés 2012). Para tomar cuenta de los parámetros que rigen el proceso transicional español es necesario remitirse —nos dice el profesor Capella (2003)— a los informes de la '*Trilateral Commission*' (firmados por Michel J. Crozier, Joji Watanuki y Samuel P. Huntington), en la que politólogos y representantes políticos de las tres grandes potencias del

¹⁵² Es preciso recordar el ostracismo padecido por Tierno en el debate constituyente, cuando en relación a la recuperación de una memoria anti-franquista afirma: "merecen que se haga una referencia a este pasado, pues gracias a sus padecimientos estamos venciendo ahora" (Balfour y Quiroga 2007: 89).

capitalismo mundial, establecen una serie de requisitos para la gobernabilidad de las democracias contemporáneas y dictan cómo debe llevarse a cabo el tránsito hacia las mismas. De acuerdo a las instrucciones de estos teóricos habrá de estar restringido en primer lugar el número de actores que participen en el proceso, de otro modo se abre paso a la dispersión y a la proliferación de dinámicas de conflicto; así mismo debe procurarse un diseño de los sistemas de elección en el que se refuerce el bipartidismo para las cámaras legislativas y se garantice al ejecutivo una amplia capacidad de decisión. Estarían funcionando aquí de fondo los mismos criterios de gobernabilidad —denuncia Vidal-Beneyto—, que sirvieron en tiempos recientes a politólogos "liberales" para justificar el "autoritarismo" (por oposición a regímenes "totalitarios", como distingue entre nosotros Juan Linz¹⁵³); principios que en tiempos de cambio recomiendan depositar todo el peso en ciertas élites o personalidades egregias¹⁵⁴ (J. Carlos I, V. Havel, L. Walesa,...) y crear marcos de competencia para los ejecutivos, que les permitan contraer compromisos internacionales aún cuando contravengan la soberanía económica nacional¹⁵⁵ —como nos hemos cansado de ver en este tiempo—. La Transición española habría seguido con tanta fidelidad este modelo, que acabará por representarlo en sí misma; es decir, por ser tomada por ejemplar para aquellas potencias occidentales que lo habían promovido, aplicándolo en las transiciones de los países de la esfera soviética.

¹⁵³ Juan Linz, quien fuera por entonces profesor de Columbia y lo será más tarde de Yale, además de baluarte del Centro de Estudios Políticos del franquismo, distinguirá entre aquellos regímenes "totalitarios", en los que el poder está restringido a un grupo previamente constituido y que hace un uso exclusivo del mismo, de los regímenes "autoritarios", resultado de un equilibrio de poder entre élites, más susceptibles de derivar por tanto en fórmulas democráticas no orgánicas o plurales.

¹⁵⁴ Entre las consecuencias indeseables de este personalismo y elitismo político —denuncia Vidal-Beneyto—, estaría la tendencia casi cultural en la política española a formular las reprobaciones políticas en términos morales, una prueba más del vaciamiento semántico de nuestra vida pública, donde la lucha por las libertades se ha disociado del fenómeno colectivo, que en realidad es (2007).

¹⁵⁵ "En los años 50 y 60, las necesidades de la estrategia exterior de los EEUU empujan a su *establishment* politológico a distinguir entre totalitarios intrínsecamente perversos -los de la izquierda- y evolucionables -los de la derecha- y para ello se lanza una nueva categoría política: los regímenes autoritarios. Se trata, esencialmente, de establecer una discriminación ideológica entre unos y otros, que permita recuperar al franquismo y al salazarismo, así como a las dictaduras militares latinoamericanas y del sudeste asiático, regímenes que se quiere alistar en el mundo occidental, al mismo tiempo que se condena sin apelación posible, a los hostiles e irredimibles autocratismos comunistas que hay que combatir hasta su extinción. De igual manera en los 70 y 80 se quiso evitar que con el deshielo dictatorial, algunos países escapasen a la influencia norteamericana, fisurasen el bloque atlántico y debilitasen la estructura de su dominación mundial" (Vidal-Beneyto 2007: 156).

El resultado de este diseño de control y orden va a ser un sistema de partidos, que se erige en la nueva forma de elitismo para tiempos democráticos, un nuevo sujeto social con intereses propios y no estrictamente representativos de la sociedad. El modelo de negociación restringida e intrigante, que se había aplicado con "éxito" en el periodo constituyente, habrá de establecerse como norma en el periodo democrático, en el que los modos de decisión —concluye Rafael del Águila— no difieren demasiado en su transparencia y pluralidad respecto a la dictadura (del Águila y Montoro 1984). "partitocrático" y "turnista", el nuevo sistema democrático va a minimizar los sistemas de control no sólo del ciudadano en relación a sus representantes, sino de un parlamento respecto a su gobierno e incluso de un diputado en relación a su propio partido. La carencia de mecanismos de democracia directa o el modelo legislativo bicameral estarían en consonancia a ese modo conspiracionista de entender la democracia, como el pacto de una élite consigo misma o con la de al lado, en el mejor de los casos. A este respecto va a tener una importancia decisiva el papel de los partidos opositores durante la Transición, al plegarse a una negociación silenciosa y aislar a los movimientos sociales, estarán sentando las bases para una democracia sin tejido asociativo y condenada a esclerotizarse. Son los propios partidos de izquierda quienes promocionan la desconfianza hacia la sociedad, como elemento desestabilizador del proceso; "la transición se convirtió en un tratado de cómo escamotear la política a la sociedad" (Morán 1991: 13). Cabe hacer memoria en este sentido —reclama Vidal Beneyto— de que a la 'Junta Democrática' participaban más de 500 colectivos junto a los partidos de oposición de la 'Mesa Democrática' y que sería la fusión con la 'Plataforma' lo que habría dado lugar a su exclusión¹⁵⁶; esto es, a que en la 'Platajunta' sólo se reconociera a los partidos como agentes de negociación legítimos frente a los poderes franquistas¹⁵⁷. Para los dos partidos principales de la izquierda, en lucha por la hegemonía, se impone la idea de que el acceso al poder, les obliga a aceptar ciertas herencias del franquismo, relegando de su horizonte un itinerario democrático más ambicioso, quizá más traumático, quizá más largo, pero en

¹⁵⁶ "Para la plataforma era imprescindible que la pertenencia al nuevo organismo se limitase a los partidos y a las formaciones sindicales, con exclusión absoluta de cualquier otro colectivo social y de cuantas personas no militaran en ningún partido político" (Vidal-Beneyto 2007: 116).

¹⁵⁷ "En menos de seis meses pasaron de insultar a una monarquía desprestigiada a apalearse a quien osara aparecer en un mitin con una bandera republicana. Esto, amén de patético, habría de dejar huellas" (Morán 1991: 190)

todo caso más fructífero a la postre¹⁵⁸. "No porque no tuviéramos todavía la fuerza suficiente para imponer la ruptura, había que haber aceptado el contenido fundamental y las formas opacas de un pacto que llegó a presentarse, interesada y exageradamente, como el único camino posible frente al retorno a la guerra civil" (Pastor 1995).

Por otro lado, —como es sabido— ese otro agente, que va a inmiscuirse en la negociación en defensa de sus intereses, será el que forman en conjunto el Ejército y las Fuerzas de Seguridad. Se ha publicitado abundantemente el malestar suscitado entre esos sectores a raíz de la legalización del PCE y las concesiones al nacionalismo periférico, presentándolo —en los relatos oficiales de la Transición— como una traición del presidente Suárez contra los "bunkerizados" y en favor de la democracia. Sin embargo, lo que se ha tardado algo más en reconocer es el coacción que ejerce en muchos de los sujetos negociadores la amenaza involucionista, pero sobre todo en aquellos que tenían mayores expectativas de transformación. Esa amenaza represiva se torna realidad en las calles españolas, donde múltiples movimientos de protesta o de manifestación sindical van a ser víctimas de la violencia política directa, ejercida en términos físicos. Entre 1975 y 1978 mueren 27 personas asesinadas a manos de las fuerzas de seguridad o grupos paramilitares cercanos, sin que se hubieran esclarecido los hechos ni depurado responsabilidad la mayor parte de las veces. Ahora bien, si quieren rastrearse los efectos coactivos de esos agentes en la democracia, no hay más que observar el sello dejado por éstos en el texto constitucional; en el Artículo 2º, donde se fundamenta el orden constitucional en la indisoluble unidad de la nación¹⁵⁹, y en el Artículo 8.1, que asigna al ejército el cometido de defenderlo¹⁶⁰. Si la primera de las redacciones se reconoce a la nación como una entidad sustantiva, anterior a cualquier proceso constitutivo o expresión histórica de soberanía, en el segundo se

¹⁵⁸ "El periodo constituyente no consistía sólo ni principalmente en ejercitar/acostumbrar a los españoles en el uso de sus derechos como demócratas sino en conseguir que su democratizaran efectivamente las estructuras del poder político y que se acelerase el proceso de democratización de la sociedad" (Vidal-Beneyto 2007: 126).

¹⁵⁹ Artículo 2. "La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas".

¹⁶⁰ Artículo 8.1. "Las Fuerzas Armadas, constituidas por el Ejército de Tierra, la Armada y el Ejército del Aire, tienen como misión garantizar la soberanía e independencia de España, defender su integridad territorial y el ordenamiento constitucional".

completa la aberración democrática depositando en el ejército unas competencias anteriores a las que pueda designar el Parlamento en un momento determinado (por cierto la misma que le asignaba el Art. 38 de la LOE). Se hace efectiva por tanto en ambos artículos el influjo de —eso que algunas veces se llamado— "el partido militar", para establecer unas cotas al debate, en cuestiones relativas al modelo de Estado y territorial.

La última de las fuentes de influencia —aquí considerada—, que contribuye a determinar de manera más o menos directa el resultado de la Transición, será esa que forman de manera casi conjunta, o al menos sinérgica, la intelectualidad orgánica del nuevo régimen y sus principales medios de comunicación. Respecto a los primeros —a los que ya hemos dedicado atención específica [VIII.i c]— cabe destacar a esa comunidad universitaria de las Ciencias Sociales, que después de un largo periodo de renovación metodológica, ve llegada su ocasión de apuntalar el nuevo modelo democrático, presentándolo como la quintaesencia de la modernización. Los politólogos (como Pérez Díaz, Julián Santamaría, José María Maravall o Félix Tezanos) acuden a explicar que no hay otra tradición democrática española que la que está siendo inventada en aquel momento por parte de las élites, los sociólogos (como Amando de Miguel, Emilio Lamo, López Pintor, Juan José Toharia) a resaltar que no hay tampoco una gran movilización social que la reclamase en los años previos, los historiadores (como Javier Tusell, Seco Serrano, Álvarez Junco, Carmen Iglesias, Santos Juliá) a proclamar la consumación de la modernidad y "normalidad" española en el proceso de constitucionalización que se está llevando a cabo y los economistas (como José Luis García Delgado, Fuentes Quintana, Gabriel Tortella) a demostrar que el verdadero impulsor de la democracia es la liberalización económica que la precedió¹⁶¹. Los grandes oligopolios de la comunicación gestados en esas fechas serán los encargados por su parte de consolidar ese proyecto democrático, en el que verán crecer exponencialmente su hacienda y su poder. Este puede haber sido quizá uno de los peores legados que nos dejará la Transición —como afirma Vincenç Navarro—;

¹⁶¹ "La gran ventaja de 1977 respecto de la situación de 1931 es que en 1943 se había creado una Facultad de Económicas de la que salieron muchos economistas. Y como dice M.Friedman, yo no creo que los economistas sean de derechas o de izquierdas sino que son buenos o malos. Los economistas de la izquierda eran buenos" —palabras de E. Fuentes Quintana, ministro de UCD— (VVAA 2012: 80).

"una limitada diversidad de medios de información... No existe en tales medios en España la riqueza y diversidad de opiniones y valores existentes en la población española" (Aguilar 2002). La monopolización en unas pocas manos de la producción editorial y mediática, especialmente acuciante en la cultura de izquierdas, va a tener como consecuencia más inmediata el desplazamiento de todas aquellos proyectos editoriales alternativos, revistas contraculturales y cómics *underground*, en favor de productos culturales desactivados de contenido crítico o —si se quiere— más integrados en la cultura política y mercantil hegemónica. En este sentido el grupo mediático Prisa y su periódico *El País* van a constituir un respaldo decisivo al proyecto político de Felipe González para acercar a la izquierda a posiciones moderadas, respaldo que se pondrá de manifiesto desde al momento de la renuncia al "marxismo" hasta el conflicto con los sindicatos una década más tarde, pasando por supuesto por el apoyo al referéndum de la OTAN y la entrada en la CEE¹⁶².

Sin embargo, —como anticipábamos hace un momento— estos factores de incidencia política directa en el proceso transicional habrán de combinarse con otros elementos en juego que tienen que ver con la herencia simbólica, la 'trama heredada' —le hemos llamado—; esto es, con aquellos prejuicios político-culturales que estaban ya instalados en el común de los españoles a la llegada de la democracia. Y es que no podrá entenderse la estrategia adoptada por cada uno de esos actores —anteriormente citados—, sin hacer consideración del suelo social en donde pisan y hacia qué público se dirigen. La decisión favorable a aparcar una parte importante de nuestra herencia democrática (la republicana, sin ir más lejos) y la renuncia de muchos opositores a hacer valer la legitimidad conquistada en su lucha contra la dictadura, van a estar estrechamente relacionadas con la asunción de de ciertos tópicos de la cultura franquista, que representan durante todo el proceso una barrera infranqueable para cualquier proyecto contrahegemónico. Cuando el PCE y el PSOE resuelvan, primero, desactivar toda forma de agitación política en la calles y, luego, desvincular su discurso de aquellas proclamas que puedan suscitar rechazo (el "leninismo" en el caso de los

¹⁶² "*El País* representó el punto de engarce entre un liberalismo que involucionaba hacia el neo-liberalismo y un socialismo de origen marxista que involucionaba hacia el social-liberalismo" (Fernández Buey 2010: 5).

comunistas y el "marxismo" en el de los socialistas), estarán aceptando que para tener algún día acceso a la hegemonía deben adaptar su mensaje a los oídos de una sociedad española imbuida de los mantras dictatoriales, hasta el punto si es preciso de llegar a asumir como propios los prejuicios históricos acerca de otras tentativas de democratización en el pasado y su estrepitoso fracaso¹⁶³. Socialistas y comunistas se verán compelidos a orientar en estos momentos sus proyectos de manera totalmente desvinculada tanto de la experiencia republicana de los años '30, como de la batalla contra el franquismo en las décadas siguientes; los socialistas porque conservan una memoria fragmentada al respecto y una nueva generación dirigente que sitúa ya su horizonte en la actual socialdemocracia europea; los comunistas porque sentirán el peso del estigma sobre muchas de sus actuaciones durante la guerra, lo que les lleva al paroxismo de abjurar de buena parte de su historia y proclamar lealtad al monarca y su bandera. Se va a imponer finalmente para todos una idea de "reconciliación" nacional, que poco tiene que ver con la que defendieron los antifranquistas en otras épocas [VIII.ii b]; va a ser esta una reconciliación pasada por el tamiz de la cultura hegemónica del momento, en la que se va a repartir equidistantemente las culpabilidades de la guerra y situar en el haber del tardofranquismo el restablecimiento de las condiciones de orden y prosperidad, que son las que hoy nos permitirían construir la democracia.

Para tomar consideración de cuál es el modelo "reconciliatorio", que finalmente opera en la transición, o lo que es lo mismo, de cuál es el tipo de relato sobre el que se edifica nuestra democracia, hemos de remontarnos —proponen Paloma Aguilar (2008) o Lacasta-Zabalza (1998)— hasta la cultura política del tardofranquismo. Pues es ahí donde empezará a hacerse extensivo ese relato trágico sobre una época y un conflicto, que sería preciso dejar atrás para abrir paso a los nuevos tiempos, los de una nación estable y próspera como pretende ser la España oficial de los años '60. Será a raíz de la crisis de legitimidad del primer franquismo, sobre todo de cara al exterior, que se irá operando un giro en las políticas de memoria de la dictadura —explica Paloma Aguilar— hacia un tipo de celebraciones del aniversario de la guerra, en la que se

¹⁶³ "En estos años la mayoría de los intelectuales conocidos por sus compromiso antifranquista, quedaron en minoría en cada una de las corrientes ideológicas que representaban (Manuel Sacristán en el PCE-PSUC; Tierno Galván en el PSOE; Ruiz Giménez en la Democracia Cristiana; e incluso García Calvo en el libertarismo de la época de las I Jornadas libertarias)" (Fernández Buey 2010: 4).

enfaticen ya no tanto la victoria militar sobre la Anti-España, como la restauración de una paz social destruida por la República. La conmemoración de los "25 años de paz" habrá de suponer pues un giro, que sin llegar a ser radical, dirija el conmemoracionismo franquista hacia un modo de legitimación basada más en su obra o el ejercicio (el orden y bienestar logrados en los últimos años) y no tanto en el origen (una victoria militar algo ya remota), a la que en todo caso nunca se llega a renunciar. Este viraje en las políticas hacia el pasado de la dictadura se plasmará en un significativo reforzamiento de los festejos del fin de la guerra, en detrimento del Alzamiento; el 1 de Abril pasa a convertirse además en el día de la consecución pacífica y no tanto el de la victoria. Pero sobre todo, el nuevo memorialismo se va a oficializar en la sustitución de la mera narrativa de heroización de los vencedores, por otro tipo de relato en el que se tome recalque el sufrimiento colectivo causado por ella; es a partir de aquí —dice Aguilar— cuando empezará e popularizarse la expresión "Guerra Civil", hasta el momento marginada en el discurso de la dictadura. Es fácilmente advertible pues como desde las nuevas instancias gubernativas del régimen se intenta poner fin, también en el ámbito de la cultura, al periodo del franquismo de postguerra y adaptar sutilmente las políticas simbólicas, y no sólo económicas, a los parámetros del occidentalismo de la segunda mitad del XX. Así pues se puede colegir, que frente a ese mensaje exterior liberalizante, que había calado en las nuevas generaciones instándolas a superar las viejas querellas totalitarias, el franquismo no se mantiene ni mucho menos inerte, proponiéndonos su propia fórmula de "conciliación" y relato de la guerra, en la que sólo a los leales a la República les va a corresponder hacer examen de conciencia¹⁶⁴. La guerra tiene un contenido trágico e indeseable para todos, pero su responsabilidad no corresponde a los levantados, sino a un régimen republicano, que se había entregado al más ominoso de los desordenes y al albur de invectivas revolucionarias, hasta que hubo de ser derrocado. El radicalismo político había encontrado entre los españoles —completa su explicación el franquismo— el caldo de

¹⁶⁴ "Nunca se admitieron los errores y atrocidades propios, ni se pensó en pedir perdón, ni se encuentran síntomas de arrepentimiento por la brutal represión llevada a cabo durante la postguerra. Todo esto habría significado admitir que la actitud mantenida en los años anteriores había sido bárbara y vengativa, y que la guerra, que era la razón de ser del régimen podría haberse evitado y la convivencia social haberse sostenido de otra manera. Ello habría significado además la admisión de cierto pluralismo, ya que reintegrar realmente a los vencidos supondría darles voz, comprometerse a escuchar sus demandas, y desde luego equiparar sus derechos a los de los vencedores" (Aguilar 2008: 231).

cultivo adecuado, pues nuestro pueblo había demostrado repetidas veces en su historia la incapacidad para autogobernarse y su tendencia al fratricidio ante cualquier margen para la disputa política¹⁶⁵. Esta es la manera en la que el nuevo relato contribuye a presentarnos el autoritarismo "tecnócrata", no sólo como un régimen pos-totalitario, dada su ruptura con el fascismo y la política de los '30, sino como la solución política adecuada y específica para una realidad antropológica española caracterizada por su "cainismo".

No podemos afirmar que el relato "reconciliatorio" operante en la Transición vaya a ser simplemente una réplica del construido por el tardofranquismo, pues —como venimos defendiendo en este trabajo— no existe en ningún caso un relato político que pueda permanecer idéntico en el tiempo y ajeno a la interlocución con los otros, y menos aún en momentos de incertidumbre política como es un cambio de régimen. Ahora bien, creo que sí podemos sostener —al igual que hacíamos respecto a la negociación transicional—, que funcionan una instancias hegemónicas —en este caso— narrativas y que proceden en buena medida de aquel "relato de pacificación" sobre el que han sido socializados los españoles en la última etapa de la dictadura. Basta hacer mención del recuerdo que en la Transición se impone sobre la República, asociada no a las expectativas de emancipación que generó sino a su desenlace fatídico, para dar cuenta de los efectos que sobre la memoria colectiva de los españoles tiene esa "lluvia fina" del memorialismo franquista¹⁶⁶. Resulta casi un atrevimiento afirmar —como hace Juliá— que tras cuarenta años de control unilateral de las instituciones, vaya a existir en España un mayor porcentaje de demócratas de los que había antes de iniciarse la dictadura. Existirá en todo caso en los '70 una aversión al maximalismo político, que no puede ser considerada sin más como producto de la irrupción de la inocencia, ya sea las jóvenes generaciones que no vivieron la guerra o de la 'Tercera España' que consiguió escapar de ella, ni tampoco como un resultado de la reflexión sosegada de unos españoles y otros para aceptarse

¹⁶⁵ "El discurso oficial franquista insistía *ad nauseam* en la idea de que los españoles eran intrínsecamente incapaces de vivir bajo un régimen democrático sin recurrir a la violencia" (Aróstegui 2006: 366).

¹⁶⁶ "La imagen de la República nos trae la imagen inmediata y ominosa de su final trágico, de la Guerra Civil. (...) La República difícilmente podía ser considerada así una experiencia luminosa, porque concluyó en la más absoluta oscuridad" (Aróstegui 2006: 365)

mutuamente. Habrá de entenderse más bien, que en esas precauciones políticas características de la sociedad tardofranquista ejerce un peso importante esa cultura del miedo, hacia lo político mismo, inculcada por la dictadura desde el primer hasta el último día¹⁶⁷. Esa aversión de los españoles al riesgo político, confundida demasiadas veces con tolerancia, no se puede a su vez desligar de las cuatro décadas de narración de las fatalidades de la República, donde el ejercicio popular del poder se sitúa como la antesala propiciatoria de la guerra¹⁶⁸. "Creo que uno de los grandes logros del régimen franquista, en términos culturales, es que consiguió permear la cultura política de la conciencia de un miedo atroz a la libertad" —afirmará Paloma Aguilar (2006)—. Si bien la Transición había conseguido vencer ese fatalismo "cultural" en la medida suficiente como para instaurar un régimen de pluralidad política e instituciones de representación electivas, seguiríamos arrastrando desde entonces ciertas formas de autoritarismo y desconfianza a la democracia íntimamente ligadas a aquella memoria trágica tardofranquista, en la que serán denostados los ensayos históricos de autogobierno y muy en particular la II República¹⁶⁹. Así que muchas de las demandas de emancipación que concurrieron en la proclamación republicana en los años '30 y que hubieron de ser subyugadas por el franquismo, podrán encontrar en la democracia el marco de legalidad para su expresión pública, pero no así una sociedad española receptiva a reconocerlas y vehiculizarlas políticamente. Se encontrarán en demasiadas ocasiones con ese techo de cristal reivindicativo que supone el relato de

¹⁶⁷ Este miedo se convertirá en un lastre para nuestra democracia del que en ocasiones se llegará a lamentar la propia derecha. Así Calvo Sotelo llega a afirmar con objeto de responder a las acusaciones de debilidad a su gobierno; "parece como si todavía no nos hubiéramos acostumbrado a este ruido propio de la democracia, normal en cualquier democracia. Ruido que no es preciso confundir con el desorden ni la debilidad" (del Águila y Montoro 1984: 140).

¹⁶⁸ "La clave aquí no está en saber si la II República fue o no causa de la guerra civil, sino simplemente en establecer que, después de tres décadas y media de socialización franquista, la mayoría de los españoles, incluidos los políticos de la Transición, la percibían como la causa principal" Carsten Humlebaek 'Memoria de la Segunda República durante la transición a la democracia' (Aróstegui 2006: 159).

¹⁶⁹ "En la España actual (...) no se ha reflexionado públicamente sobre el comportamiento brutal de tantos españoles durante la guerra (ni sobre las razones de la aquiescencia, más allá de la represión de un sector importante de la sociedad española durante la dictadura); tan sólo ha trascendido una memoria vaga y despersonalizada, basada en el reconocimiento de las barbaridades de ambos bandos y en la voluntad obsesiva de soslayar ese pasado traumático para mejor construir un futuro de convivencia democrático y pacífico; más allá de la diversidad de memorias compartidas que siempre existen en toda sociedad, la que aquí recogemos parece haber sido hegemónica durante muchos años" (Aguilar 2008: 216).

"reconciliación nacional" transicionalista, en donde serán tachadas de improcedentes, disgregantes o conflictivas¹⁷⁰.

El relato de "reconciliación nacional" sobre el que se construye la Transición va a integrar entonces ciertos tópicos, cuya genealogía debemos remontar a la memoria antirrepublicana del último franquismo. La novedad que introducen los transicionalistas respecto a sus inmediatos precursores será la —nada despreciable— impugnación del autoritarismo como una salida aceptable para la historia española, por turbulenta que ésta haya podido ser. El que no hayamos sabido autogobernarnos en otro tiempo no significa que no podamos empezar hacerlo ahora, pues no hay determinación antropológica u de otra clase, que nos impida sincronizar nuestro reloj político con el de las naciones europeas más avanzadas. Ahora bien, si hoy estamos en disposición de escapar de esa historia trágica y adoptar instituciones democráticas será en buena medida —nos recuerda el relato transicional hegemónico— gracias a cierta dosis de orden y disciplinamiento autoritario, al menos en cuanto éste crea las condiciones de estabilidad necesarias para el desarrollo de la actividad económica y otras libertades sociales básicas. Vemos pues, como en el relato de "reconciliación nacional", que habrá de servir de marco interpretativo para nuestra democracia, no se atribuye la fundación de la misma, como pueda hacer la narrativa francesa o la italiana, a una victoria postrera de quienes se resistieron a la dictadura. Y es que —es preciso subrayar— que este relato democrático español ya no está establecido como aquéllos sobre los parámetros del liberalismo de la inmediata postguerra mundial y que había inspirado también en su día los proyectos de reconciliación de exiliados y opositores españoles [VIII.ii b]. El modelo democrático que inspira la Transición española tendría sus orígenes —como hemos anticipado— en un tipo de liberalismo más propio del último tercio de siglo, donde la democracia ya no se representa tanto como una ruptura, sino más bien como una feliz evolución a partir del autoritarismo¹⁷¹. Es por

¹⁷⁰ "Los representantes de la República, el gobierno vasco en el exilio, de Cataluña, de todas las fuerzas detentoras de la legitimidad democrática, tienen que ser negadas no ya en el presente, del que obviamente están ausentes, sino en su existencia pasada. Sólo existió lo que hoy existe. La memoria de la Transición es sólo la memoria de los vencedores de la guerra civil, que lo fueron también de la Transición misma" (Vidal-Beneyto 2007: 148).

¹⁷¹ "Según ella [la politología americana], la democratización de un país es función de su crecimiento socioeconómico, afirmación que completa y desarrolla con el supuesto de que los regímenes autoritarios, en condiciones favorables, evolucionan, naturalmente, hacia la democracia. Pero no hacia

esto, que el tránsito de tantos españoles a la cultura democrática no les va a exigir, como a sus vecinos europeos de veinte años atrás, un ejercicio de apostasía respecto a su consentimiento con la dictadura. Pues la recuperación de la democracia no va a ser nunca contada entre nosotros como se narraba en los viejos relatos liberales, como la conquista protagonizada por un grupo resistente a la autocracia, que consigue finalmente derrocar ese poder y proyectarlo en una forma de soberanía popularmente compartida. En nuestro relato de "reconciliación nacional" no encontraremos el más mínimo atisbo de esa mitología resistencialista, al aceptarse desde un principio que la democracia se ha logrado no porque haya quien ha plantado cara a la dictadura de la forma que sea, sino en virtud de ciertas inercias socioeconómicas, creadas por el propio régimen pero que se vuelven en su contra, o en todo caso, al impulso silencioso y apolítico de los españoles por ampliar su autonomía, frente a ese aparato intrusivo y dirigista de la vida de las personas como era la dictadura. La modernización política española —según el relato oficial— habría sido entonces una conquista del propio "franquismo sociológico", pero no en cuanto decide desplazar del poder a los usurpadores y promocionar en él a las clases populares, sino en cuanto resolvería conciliatoriamente privatizar sus viejas querellas y establecer unas instituciones neutrales para resolverlas¹⁷². Es hoy evidente —como lo fue para algunos entonces— que esta mitología tardoliberal, es al menos tan ficticia como la primera, la soberanista-revolucionaria; teniendo además la desventaja respecto a ésta, que nos traslada una idea empobrecida y sesgada de la "democracia", en la que no se reconoce otro elemento de contrastación que el totalitarismo de primera mitad de siglo, permitiéndonos conservar una memoria complaciente de experiencias autoritarias más recientes.

El proceso español de transición "reformista", que permite transitar sin conflicto de la dictadura a la democracia, se va a convertir en modelo de historia "normal", o de una

cualquier democracia sino hacia la mencionada concepción consensualista de la democracia control que deben guiar y vigilar los partidos" (Vidal-Beneyto 2007: 156).

¹⁷² La democracia sería resultado de un programa que genera consenso entre las clases medias del tardofranquismo, de adoptar sólo aquellas medidas que generan concordia entre ellas, como es lo que tiene que ver con la ampliación calmada de sus libertades. Es —según este relato— haber evitado excesos de politización, es decir, convertir las demandas de este u otro grupo en las protagonistas de la nueva democracia, lo que habría permitido mantenernos en el centro y evitar que la transición deviniese en desastre, como otras experiencias pasadas.

modernización no traumática, para esa nueva filosofía de la historia liberal, que se impone en el último tercio del XX. Y es que el neoliberalismo traerá consigo su propio esquema escatológico, en la que se identifica la consumación de la historia política con la adopción de ciertos procedimientos de representación institucionales, que serían demandados de manera natural por la sociedad una vez alcanzado cierto grado de madurez económica. La modernización política española puede darse así por concluida en la Transición, pues la democracia naciente vendría a dotarnos de las instancias suficientes y necesarias para vehiculizar cualquier vindicación legítima, dejando atrás como un mal sueño del pasado toda aquella violencia política, que hubo de ensombrecer nuestra historia. La Constitución de 1978 se nos va a presentar de este modo —por parte de la escatología liberal hegemónica—, como la entronización de un tipo de orden postautoritario, en el que ya no existen vencedores ni vencidos, sino la imposición de una razón social universal (moral y científicamente respaldada), sobre las viejas tentativas de imposición política particularizada. En base a esa comprensión apolítica y monológica de la historia, que trae consigo el tardoliberalismo y que está instalada en las entrañas de nuestro relato conciliatorio, se nos van a ocultar múltiples demandas emancipatorias del pasado, habiendo por tanto de permanecer insatisfechas también en el orden "democrático" presente. Se trata de aquellas luchas democráticas: obreras, ecologistas, feministas, soberanistas, marginales,... que habrán de quedar pendientes en 1978, por no encontrar acomodo en ese itinerario de redención de las clases medias, que se ha propuesto como relato hegemónico. Habrán de buscarse por tanto reconocimiento en otros relatos de modernización alternativa o insatisfecha; y en una democracia todavía por llegar, la de quienes se manifiestan "desencantados" con ésta.

La expresión más grotesca de ese irenismo postautoritario la podemos encontrar en la segunda Ley de Amnistía¹⁷³, en la que se concede impunidad a todos los delitos de sangre acaecidos durante la dictadura, ya fueran cometidos por terroristas o por

¹⁷³ La primera de 1976 respondía a la demanda de los opositores al régimen para la excarcelación de los presos políticos, que se produce todavía en un contexto represivo, para tratar de subsanar la injusticia que desde éste se genera. Pero la segunda de 1977 se produce transcurridos varios meses después de las elecciones (Octubre), sin que exista demanda social de por medio ni debate parlamentario, con el objeto de dar cobertura a los órganos institucionales o informales, que se habían ocupado de administrar el "terror institucionalizado" —como lo refiere Aranguren— durante la dictadura y la transición.

fuerzas de seguridad del estado y grupos adyacentes, dando así por subsanadas de manera definitiva todas las deudas que pudieran guardarse del pasado. Se le estaría aquí otorgando a la violencia un sentido puramente individualizado; es decir, se consideraría que todos estos delitos dejan de tener una repercusión pública —por eso pueden ser perdonados—, desde el momento en que abrimos la etapa democrática, en la que sería imposible que continúen acaeciendo, pues se supone habríamos ya amortizado el aprendizaje histórico-político de estos sucesos, otorgando derechos universales a todos los individuos. Sin embargo, lo que nos dice la experiencia de otras democracias europeas (y estamos viendo también la española) respecto a estas pretensiones escatológicas es que nunca se puede dar por amortizado un pasado de violencia política, porque esta clase de traumas siempre retornan, continúan teniendo ecos una vez instaurada la democracia, que impide que los demos por cerrados. Puede ser posible amnistiar al responsable individual de un crimen, en virtud de un proceso de perdón hacia las víctimas, pero no así las motivaciones políticas que pudieron inspirarlo, que no deben caer en el olvido, a riesgo de que ignorar la amenaza que representan. La "culpa política" —nos dice Helmut Dubiel— no puede ser amnistiada sin más, no puede ser enviada al olvido con la presunción de haber subsanado los errores que la inspiraron, que nos llevaron antaño al consentimiento o a la comisión directa de aquellos crímenes¹⁷⁴. La amnistía de 1977 debe dejar de ser considerada por tanto para nosotros como la orgullosa prueba de un "consenso", que permitió a los españoles dejar atrás los dos bandos que los separaban. Pues lo que ha venido suscitando es la penosa impunidad de quienes nunca hicieron lo más mínimo por merecer el perdón concedido, no tan siquiera solicitarlo. Pero, sobre todo, porque supone una derrota para la cultura democrática española, y para la izquierda en particular, que en la debilidad del momento, cedió en la batalla de la narración de los hechos, dando por bueno un relato de "reconciliación" nacional que nos obligaba a renunciar a buena parte —a lo mejor, dirían algunos— de nuestro pasado¹⁷⁵. Sin ir más

¹⁷⁴ Así lo expresaba hace no mucho el canciller Schröder al afirmar que estado en el siglo XXI, "la gran mayoría de los alemanes de hoy no tienen ninguna responsabilidad en el Holocausto, pero llevan una responsabilidad especial, el recuerdo de la guerra y del genocidio forma parte de nuestra vida,... ese recuerdo es parte de nuestra identidad".

¹⁷⁵ "La victoria moral de la clase política procedente del franquismo fue conseguir la amnistía sobre su pasado a cambio de facilitar la incorporación de la oposición a la vida política real. La primera derrota

lejos, nos ha llevado a aceptar como canon histórico para la democracia, una memoria de la República que la simetrizaba a quienes se habían levantado contra ella o una memoria de la dictadura en la que se le reprochan simplemente ciertos dejes autoritarios, reconociéndole su contribución a la paz social.

El "desencanto" va a representar una forma de contestación inmediata, que va a surgirle a la transición y a esa democracia tan decepcionante para muchos españoles. Sus principales exponentes van a preceder de aquellos movimientos culturales e intelectuales antifranquistas, que habían sido desplazados por los actores principales, cuando quisieron establecer una negociación privada entre élites, sin intrusiones de ninguna clase. La reivindicación de los "desencantados" va a estar basada también en un ejercicio crítico hacia ese relato oficial sobre el que se viene construyendo la democracia; instándonos contestariamente a en una rememoración de aquellas otras causas que llevaron a muchos españoles al rechazo de la dictadura franquista (por capitalista, machista, antiecológica, homogeneizante,...), pero de las que no encontraremos ningún rastro en ese relato tardoliberal oficializado, en el que la dictadura es simplemente prohibición de partidos y de libertad de culto. La recuperación de ciertas vindicaciones antiautoritarias, muchas de las cuales inspiraron la oposición al franquismo, demuestra poseer en este momento un importante recorrido crítico, para enriquecer una idea de democracia, cuyas fuentes de interpretación histórica se han visto disminuidas desde la escatología liberal contemporánea. La apelación a viejos y nuevos movimientos de denuncia (obrerista, ecologista, feminista, nacionalista, republicano,...) viene a reintroducir en el debate público aquellas formas de emancipación que habían resultado frustradas y a poner en evidencia los déficits de una democracia, que ha permitido la continuidad simbólica y material de diversas formas de jerarquía dictatoriales. En este sentido, —hemos tratado de defender— la renuncia de los partidos opositores a concertar un relato nacional alternativo al heredado, en el que se visualice a los autócratas como los usurpadores de una soberanía que ahora se recupera y a la lucha de los antifranquistas (algunos al menos) como una fuente de legitimidad para el presente —siendo esto lo

ética de la oposición democrática fue considerar que la única forma de integrarse en la vida política real consistía en garantizar la impunidad sobre el pasado de la otra parte" (Morán 1991: 186).

que hubieron de intentar algunos de los discursos de "reconciliación" precursores [VIII.ii]—, supondrá la causa principal del "desencanto" que produce en muchos la Transición y del envejecimiento tan penoso que han sufrido esos "consensos" fundacionales en nuestra democracia.

A pesar de los esfuerzos realizados por aquella entente intelectual y mediática —de las que hablamos hace un momento—, que ejerce el dominio cultural en el país durante las dos primeras décadas de democracia, para una parte de la izquierda no dejará de producir cierto bochorno la admisión de aquellos consensos transicionales y del relato nacional sobre el que se erigieron. Mientras las élites a quienes correspondió liderar el proceso, no se han cansado de hacer causa patriótica de la reconciliación consumada, "de aquellos días todos somos deudores en cierta medida" —afirma Mújica—; otros nunca se han podido identificar del todo con aquellos elementos de continuismo simbólico (como la bandera, el monarca,...), perviviendo en ellos un sentimiento de decepción sobre la ruptura democrática, que pudo haber sido y no fue¹⁷⁶. La "cultura transicional" —así bautizada recientemente (VVAA 2012)— se ha ido presentado cada vez con más fuerza a ojos de muchos españoles como una instancia política ligada al conservadurismo, una barrera con la que topan más tarde o más temprano toda iniciativa crítica o regeneradora de nuestra democracia. Y estas limitaciones políticas tendrían su causa última —a nuestro juicio— en el tipo de relato democrático que se propone ser nuestra "reconciliación nacional", donde no existe rastro de elementos narrativos resistencialistas que inviten a la reconstrucción del discurso emancipatorio, ni nos proporciona un patrimonio democrático lo suficientemente rico como para enfrentar las diversas formas de dominación, que podamos arrastrar o encontrar a nuestro paso. Nuestro relato de "reconciliación" se ha ocupado más bien de presentar de manera desproblematizada todo vestigio autoritario, instigando sobre cualquier intento de rememoración la sospecha de despertar viejos fantasmas y abrir antiguas querellas, que carecerían de sentido hoy, que ya vivimos en democracia. Sin embargo, habría emergido una corriente político-cultural en el cambio de siglo, que no se siente constreñida por tal clase de acusaciones y defiende como primera urgencia de

¹⁷⁶ "Hay una generación con dificultades insuperables para la adhesión institucional. Los signos, los símbolos de las instituciones, no están vinculados a una tradición democrática, sino exactamente a aquella otra que asumió la dictadura" (Morán 1991: 138).

regeneración democrática el desmontaje de ese constructo de desmovilización, en que se han convertido el consenso de la transición y la narrativa reconciliatoria. Este movimiento habría venido a desempolvar del armario de la izquierda todos aquellos elementos de reivindicación (el republicanismo de los '20-30, el antifranquismo de los '50-60, el desencanto de los '70-80), que evocan momentos de movilización democrática fracasada. Pero en cuyo objetivo —insisto— no está en convertir en victoria lo que antes fue derrota, sino en recuperar el sentido de ciertos debates, que nos permiten hoy repensar enriquecedoramente nuestra democracia, visualizar históricamente sus carencias y recuperar los "cabos sueltos" —que diría Tierno— de la contestación al autoritarismo.

b) Las políticas públicas hacia el pasado y el memorialismo democrático.

"El nacionalismo español no ha logrado construir un nuevo imaginario democrático que pueda proporcionar un proyecto político común y un sentimiento de cultura compartida, porque los nacionalistas españoles de izquierda y de derecha han hecho gala de una actitud demasiado temerosa o simplemente cómplice con respecto al franquismo o han estado voluntariamente y excesivamente absortos en su propio imaginario de modernización y europeización como para enfrentarse al pasado" (Balfour y Quiroga 2007: 352).

Aunque es una idea bastante extendida esa de que las preocupaciones nacionalistas o e interés por construir un relato oficial sobre el pasado pertenecen de manera privativa a los regímenes totalitarios y organicistas, basta echar una ojeada a la política cultural de cualquier gobierno democrático o rastrear las referencias históricas de sus discursos para darse cuenta de que se trata de una gran falacia. Si bien en el Estado liberal contemporáneo se ha otorgado la autoridad sobre la historia a especialistas *a priori* desvinculados del ámbito político, no deja de ser cierto que existen ciertas pautas administrativas que determinan (a través del currículo educativo, de premios, becas y subvenciones de toda clase) lo que debe ser enseñado acerca de nuestra historia y sobre todo cómo debemos interpretarla. Se exige en definitiva que se nos explique cómo hemos llegado a ser lo que somos, pero la definición de ese ("somos") presente no dejará de estar predeterminada por una decisión política; de manera que la historia no puede escapar de la política, ni tampoco a la inversa. La llegada de la democracia no supone por tanto, tampoco en España, un desentendimiento del memorialismo y las políticas hacia el pasado; en el caso español pautadas por la

definición transicionalista acerca de cómo se han adquirido las libertades y por un relato de "reconciliación" que habrá de permanecer en el centro de esas políticas memoriales. La política memorialista de los gobiernos españoles en el periodo democrático contemporáneo se habría caracterizado por mantener —al menos hasta hace poco— intactos los tabúes transicionalistas acerca de lo que es escrutable en nuestro pasado y han evitado en todo momento realizar un examen mínimamente exhaustivo sobre los crímenes cometidos por el franquismo durante la guerra y después de ella. El motivo de estos déficits —insisto sobre lo ya apuntado— tiene que ver no tanto con la juventud y debilidad de nuestras instituciones democráticas, que se verían expuestas al peligro involucionista de haber intentado pedir cuentas al pasado, sino con la propia idea de democracia que se nos ha transmitido y por el relato de modernización liberal que la ha acompañado, en el que se dan por saldadas todas las cuentas una vez restablecidas ciertas libertades. Socialistas y populares, los dos partidos que han ocupado tareas de gobierno en la esfera del Estado, no harán otra cosa que llevar a efecto sus propios proyectos modernizantes, variantes a su vez del canon democrático tardoliberal, en el que no hay espacio para reconocer deuda alguna a los represaliados de la dictadura, sencillamente porque las causas que aquellos defendieron ya habrían sido reparadas con la instauración democrática, y si de algún modo no se sienten satisfechas no es por los déficits de esta sino por los excesos totalitarios que aquellas contendrían.

La estrategia política de los socialistas en su primera etapa de gobierno en democracia (1982-1996) va a estar dirigida a ampliar la base social del partido por su derecha, en la idea de que la identificación de comunistas y conservadores con lo más oscuro de nuestro pasado dejaba expedita la hegemonía electoral a quien supiese mostrarse más moderado¹⁷⁷. Esta idea casi obsesiva por transmitir una imagen del PSOE como el partido integrador de las diferentes sensibilidades sociales, que oscilarían entre los deseos de cambio y los de orden —según el retrato comúnmente admitido—, es la que inspirará también sus políticas hacia el pasado; las que conducen a la nueva ejecutiva ya desde su ascenso en Suresnes '74 a desmarcarse por completo de la vieja guardia

¹⁷⁷ "Los intereses del PSOE —afirmará Felipe González— son los intereses de la clase que trabaja, lo cual no significa que no se pueda hablar de que hay un componente interclasista dentro del partido" (del Águila y Montoro 1984: 204).

republicana y de casi todo vínculo con el exilio o a transmutar en el Congreso extraordinario de 1979 la tradición marxista por la socialdemócrata¹⁷⁸. Dicha estrategia no se ve sino reafirmada en la victoria electoral de 1982 y las que le suceden, que confirman a los socialistas como la única agrupación capaz de ejercer realmente ese papel de *catch-all-party*, al que estarían destinados las instituciones de representación contemporáneas (Colom 1992 y 1993). Durante esas primeras legislaturas al frente del gobierno el partido socialista va a tratar de evitar en lo posible, que se remueva la memoria de aquella violencia ejercida desde los órganos dictatoriales, ya no digamos durante la guerra, disuadiendo o haciendo caso omiso a quienes desde la esfera civil reivindicuen políticas reparativas. El horizonte político-cultural de los españoles debía orientarse a juicio de los nuevos dirigentes no hacia los ecos que puedan llegarnos del pasado, sino hacia nuestra integración plena y definitiva en la modernidad europea¹⁷⁹. Se pensaba que de este modo la cultura española quedaría por fin bajo el amparo de un contexto científico e intelectual universalista, que es lo que habría representado secularmente Europa para los liberales españoles, permitiéndonos pasar la página definitiva a esa novela introspectiva y romántica en la que habrían sido educados y permanecían muchos espíritus nacionales. El "europeísmo" representaba para los socialistas de hoy día, como lo habría sido tantos intelectuales heterodoxos de antaño, una receta —casi mágica— con la que exorcizar ese viejo patriotismo particularista y encerrado en sí mismo, que encarnaría no sólo la derecha española sino también los nacionalismos vasco y catalán; sin que reste demasiada conciencia acerca de las dimensiones históricas de ese ideal cultural europeo que se ha canonizado. La problematización sobre los particularismos que pueda contener ese relato europeísta o el cuestionamiento sobre si existen otros sentidos históricos que hayan sido relegados, quedará en la España postransicional como un ejercicio de completa extravagancia, un atrevimiento sólo al alcance de quienes perviven en la nostalgia del

¹⁷⁸ "Es un error —sostiene F. González al respecto— declararse marxista para un partido socialista, ya que este término ha sido peyorativamente utilizado por la derecha... Si queremos llegar a transformar la sociedad, hemos de llegar al poder, y para ello necesitamos ocho millones de votos. No tenemos más remedio que ampliar nuestra base hacia la derecha" (del Águila y Montoro 1984: 101).

¹⁷⁹ "Yo quería que España fuera un país europeo, yo quería que hubiera una educación para todos, quería que no hubiera viejos sin pensión, quería que el país saliera de un atasco histórico, que tuviera un sistema sanitario único y para todos" —'Entrevista de Felipe González' por Sol Alameda— (Juliá, Pradera y Prieto 1996).

nacionalcatolicismo, como esa derecha reaccionaria, por quienes anhelan enclaustrarnos a todos en un orientalismo desfasado, como la izquierda comunista.

Este europeísmo acrítico promulgado por los gobiernos "felipistas" encontrará sus referentes nacionales en figuras como la de Ortega, quien en su juventud defendía esa combinación de liberalismo y socialismo, procurada hoy por el también joven ejecutivo socialista. Se representa a Ortega en el imaginario intelectual progresista como un precursor del pensamiento secularizado y humanista español, representante de esa generación de españoles que recogieron el legado de la Institución Libre de Enseñanza y terminaron de forjarse intelectualmente en las mejores universidades europeas. Ahora bien, se habrán de pasar por alto sutilmente de Ortega sus críticas hacia el devenir de esa civilización europea en el periodo de entreguerras, así como sus reflexiones de madurez sobre filosofía de la historia, donde se cuestiona la univocidad del pensamiento humanista y de la senda modernizante. Y es que nuestra intelectualidad liberal contemporánea aspira a reivindicarse como única y legítima heredera de esa razón universal en su expansión por España; y al mismo tiempo sus representantes gubernamentales erigen estatuas a Carlos III o entronizan en la memoria oficial a quien pueda encarnar esa tradición humanista o ilustrada en nuestro pasado¹⁸⁰. Siguiendo la esquizofrénica pauta transicionalista de separar presente y pasado, se busca la legitimación de la democracia actual en un razón formalista o históricamente etérea; de manera que cuando se haga reivindicación de ciertas figuras históricas, se hará evitando la reflexión sobre las circunstancias políticas de su tiempo (remontando así a Carlos III o incluso a Cristóbal Colón si es preciso el hilo progresista de la historia). De haber buscado legitimación para la democracia en episodios históricos más recientes y popularmente cercanas (como la resistencia anti-franquista, la experiencia de la guerra y República o incluso las luchas liberales del XIX) se hubiera suscitado una reflexión política sobre los significados históricos de libertad, democracia o progreso, que resultan indeseables para el orden social hegemónico. Se impone en todo momento la máxima en las dos primeras décadas de democracia de

¹⁸⁰ "Durante el bicentenario de Carlos III, celebrado en 1988, a quien de modo anacrónico, en plena democracia, se le hizo una estatua ecuestre en la Puerta del Sol de Madrid, se enaltecíó a un personaje que no dejaba de ser un déspota, como todos los reyes absolutos, por otra parte, pero además se afianzó esa burda propaganda que mezclaba 'despotismo' con 'Ilustración', cuando ya los coetáneos habían refutado tal identificación por ser radicalmente incompatibles" (Pérez Garzón 2003: 18).

no trastocar la narrativa de modernización vigente, aquella sobre la que se habría construido "reconciliación" y posterior transición democrática, pero que no soportaba fácilmente el espejo con otros proyectos modernizantes que hubiesen quedado por el camino. El itinerario de "europeización" establecido por el tardoliberalismo para España, habría de permanecer incólume e indiscutible entre nosotros, pues todavía no estaba asentada la democracia —se nos dice— y era imperativo mantener ciertos compromisos, hacia el Mercado Europeo y el Tratado Atlántico principalmente, que nos presentase exteriormente como una nación fiable y normalizada.

La presunción por parte de los nuevos socialistas, de que encaminada la nación española por el sendero democrático y acercando sus *estándares* de bienestar a los de otras naciones europeas, podemos dar por finiquitado cualquier vestigio autoritario, les va a llevar a desconsiderar la necesidad de políticas simbólicas y culturales, que acompañen al cambio de régimen. Sin embargo, aún con la palpable mejora del nivel de vida que experimenta la democracia española en sus dos primeras décadas, resulta evidente —al menos a día de hoy— que no se han abandonado muchos de los dejes autoritarios, impregnados en nuestros modos de vida (nepotismo y paternalismo políticos, diferencias sociales y de clase abisales, jerarquías domésticas y discriminaciones sexuales, abusos de poder e inseguridad ciudadana,...). El partido socialista optará en este sentido por mantener intactos (o casi) ciertos pilares del orden cultural y narrativo del antiguo régimen, así como ciertos compromisos políticos clientelares hacia determinados poderes: por ejemplo ratifica el pacto "atlantista", crea conciertos educativos con colegios religiosos, da total amparo a la monarquía y sus símbolos, promueve una política lingüística centralista o castellanista, mantiene el festejo nacional del 12 de Octubre y celebra el V Centenario del "descubrimiento" omitiendo el genocidio americano y la expulsión de los judíos, promulga un currículo de historia y literatura cargado de vestigios "pidalianos",... Pero sobre todo, al defender con tanto celo el legado transicionalista, el PSOE estará dando amparo a una cultura política "democrática", que nada tiene que ver con la de una concepción históricamente fértil y prolífica de la misma; una cultura política donde se sanciona exageradamente el disenso y se insta al ciudadano a un papel distante y no

participativo respecto a sus instituciones públicas¹⁸¹. El partido socialista escoge en muchos sentidos adaptarse al imaginario heredado en lugar de transformarlo; con la excusa de acceder más rápidamente al gobierno, primero, y para mantenerse duraderamente en él, más tarde, se muestra dispuesto a ir podando todas aquellas ramas de su discurso, todos aquellos lazos con su propio pasado, que puedan resultar incómodos al principal objetivo marcado, el poder¹⁸². No se les plantea, al menos mientras nadie les disputa la hegemonía, la necesidad de problematizar aquel constructo simbólico erigido por el tardofranquismo y sancionado en buena medida por la transición democrática; hasta que llegados los años '90 —como digo— el liberalismo conservador consiga reescribir a su favor ese relato nacional modernizante, hasta el punto de patrimonializarlo.

Con la llegada de José María Aznar a la presidencia del PP se consuma en la derecha española el rejuvenecimiento que ya habían vivido antes otras formaciones políticas, desvinculando a sus dirigentes de una dependencias con el pasado que lo lastraban electoralmente. La imagen del fundador del partido Manuel Fraga estaba indefectiblemente ligada a la dictadura franquista, en la que había ocupado diversos cargos (incluido el de Ministro de Información y Turismo), por lo que debía ser borrada de un modo u otro, junto a la genealogía histórica del partido. Aznar se esfuerza por asociar el partido de los conservadores con referentes históricos lejanos a la dictadura, como pueda ser Cánovas y los restauracionistas liberales de principios de siglo, pues de ello depende en buena medida que puedan arrebatarse a los socialistas la firme hegemonía, que éstos vienen detentando durante todo el periodo democrático. Era preciso —entiende Aznar— recuperar para el conservadurismo una idea liberal de la nación española, que había sido descuida en manos de los progresistas; pues éstos no la habría sabido defender correctamente, cediendo en el exterior frente a otras naciones europeas y, sobre todo, interiormente ante los nacionalismos periféricos. Contra esa desidia manifestada —supuestamente— por los socialistas en el amparo de

¹⁸¹ "El nuevo espacio comunicativo se ha construido alrededor del diálogo sin conflictos... sin embargo los límites en que ese diálogo se ha visto obligado a mantenerse afectaron bien pronto a su propio contenido y a su capacidad tanto explicativa como transformadora" (del Águila y Montoro 1984: 254).

¹⁸² "Nosotros estamos en contra de la idea del Frente Popular porque queremos consolidar una alternativa socialista del poder... Sin embargo no descartamos el pacto a medio plazo con los comunistas si nos encontramos con que es el único medio que tenemos para conseguir el poder. Ningún partido puede renunciar a conseguir el poder" (del Águila y Montoro 1984: 90).

la nación española, fiándola a un "europeísmo" inane, apostarán por situar de nuevo el asunto de la nación en el centro de la agenda política, pero en ningún caso para problematizarla o someter a crítica los olvidos del relato vigente, sino para reforzarlo y recomponer en torno a sus certezas una narrativa orgullosa de la historia de España, que nos haga sentir satisfechos de los logros conseguidos en conjunto y nos libere de esos "complejos" que tanto tiempo nos han acompañado y todavía acarrea la izquierda.

Los conservadores encontrarán respaldo para esta tarea de recomposición del orgullo patriótico en diversas instituciones, como la Real Academia de la Historia, la Fundación Ortega-Marañón o el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Todos ellos compartirían más o menos el diagnóstico sobre las debilidades de un nacionalismo español, que habría permitido el empoderamiento de sus nacionalismos adversarios en la península, pues éstos se afirmarían negando a aquella. La presencia de un periodo dictatorial tan longevo en nuestra historia reciente no debe ser motivo —piensan nuestros historiadores— para seguir alimentando nuestros complejos como nación, pues muchos otros pueblos de la Europa continental padecieron episodios totalitarios en el siglo XX, que en nuestro caso vino acompañado de una guerra civil enormemente cruenta y que exigió luego una tarea de pacificación más lenta. Pero habríamos conseguido finalmente cerrar las heridas y salir exitosamente reconciliados de aquellas afrentas, por lo que tendríamos motivos suficientes para sentirnos complacidos de la democracia construida, que en nada tendría que envidiar a las de nuestro entorno. Debemos tomar conciencia —nos dice la historiografía conservadora— de que mientras sigamos arrojando dudas sobre nuestro progreso histórico e interiorizando aquellos complejos de la "leyenda negra", estaremos haciendo el juego a los enemigos de la nación española, los más cercanos los separatistas, quienes se han venido aprovechando de estas debilidades en nuestro orgullo nacional, para avanzar en su proyecto de descomposición de España. Es preciso por tanto —concuerdan los conservadores— reforzar entre los españoles la idea de nuestra historia nacional como un camino de éxito; pues no deja de ser la de España una historia "normal", similar a la de otras naciones europeas, que habiendo experimentado sus altibajos, se conduce de manera firme por el camino de la

modernidad y la plenitud en libertades. Es ese compromiso con la libertad lo que precisamente habría de caracterizar al nacionalismo español frente a los usurpadores periféricos —dicta el relato oficial "aznarista"—; porque mientras aquellos abogan por unas comunidades cerradas y la mistificación de ciertas particularidades étnicas, la nación española es una nación políticamente modernizada, que ha manifestado numerosas veces en su historia su voluntad de vivir conjunto y respetuosa con la autonomía básica de las personas. España poseería la historia más vetusta de Europa, una historia que podríamos remontar a los visigodos y singularizada por un cariz integrador y abierto, del que es manifestación la propia pluralidad cultural que ha llegado hasta nuestros días y que hoy algunos quieren volver contra ella (VVAA 1998). Urge contrarrestar cuanto antes esas "mistificaciones" regionales, que estarían alimentando el monstruo de un nacionalismo étnico y disgregador; la Academia de la Historia insta al nuevo gobierno conservador a adoptar medidas en el ámbito educativo, mediante un currículo homogéneo en todo el Estado que promuevan esa idea unitaria y liberal de la nación; el gobierno conservador responde con un Decreto de las Humanidades, que satisfaría esos compromisos, pero que no llega a entrar en vigor por la oposición generalizada que suscita entre las izquierdas y los nacionalistas¹⁸³.

A pesar de no contar con el apoyo de la izquierda parlamentaria, el Partido Popular no cesará en su primera etapa de gobierno en su empeño por "nacionalizar" a los españoles de todas las regiones en una misma identidad simbólica. Introduce así iniciativas de ceremonialismo patriótico, como los homenajes mensuales a la bandera en Plaza de Colón, que habrá de verse luego rebajada, también por las reservas de los socialistas, a cuatro fechas anuales (12 Octubre, San Isidro, 6 Diciembre, Cumpleaños Rey). Los conservadores han argumentado en reiteradas ocasiones, que si no han logrado mayores éxitos en esa empresa por la integración nacional de los españoles, se debe principalmente a no haber podido contar desde la izquierda con un aliado leal. Se habría echado en falta algún Sagasta —manifiestan—, esto es, unos progresismo

¹⁸³ Tras el discurso de la Real Academia de la Historia el 9 de Octubre de 1996 por Esperanza Aguirre, Ministra de Educación, se promueve el decreto de reforma de las humanidades pensado para el curso siguiente. Aunque no llega a aprobarse, lejos de cejar en su empeño, la Academia volverá sobre el asunto en el informe del 27 de Junio de 2000, suscitando las protestas de historiadores catalanes, entre otros.

español con mayor compromiso patriótico, que acompañase a los conservadores en ese frente común contra los separatistas. En lugar de ello, la izquierda española se habría dejado arrastrar por el sectarismo ideológico o por el mero oportunismo electoral, para establecer pactos contra la derecha institucionalista (como el del Tinell) y con quienes tienen en su proyecto la destrucción de nuestra democracia (como nacionalistas y comunistas). Esa figuración del Partido Popular como un solitario baluarte de las libertades y el orden constitucional, expuesto a la permanente deslealtad de una izquierda radicalizada y un separatismo feroz, no vendrá sino a reforzar —afirma Núñez Seixas— la iconografía "canovista" promulgada por sus presidente; pues quien fuera también gran valedor de la integración y modernización nacional, habrá de caer finalmente asesinado en un atentado anarquista, asimilable a la violencia terrorista que golpea hoy a quienes defienden la unidad de los españoles. Lejos en todo caso de amedrentarse en su soledad política, la segunda legislatura del gobierno conservador, reforzado por una mayoría absoluta, le lleva a incidir en esa empresa por la relegitimación nacionalista, figurada ahora como una lucha contra el terror. La acusación de terrorismo, o la convergencia de fines y complicidad con el mismo, será utilizada indiscriminadamente contra toda clase de nacionalismo no estatal, aunque éste tenga una larga trayectoria de colaborador parlamentario —hasta casi el día anterior como PNV y CIU—. Pero el terrorismo proporciona además una proyección exterior para ese nacionalismo conservador de nuevo cuño, como veremos en la guerra de Irak, que habrá de "sacar a España del rincón de la historia" (sic), para devolverla a su lugar natural —se presume—. "Los españoles tienen que entender —defiende *a posteriori* el presidente Aznar¹⁸⁴— que su libertad depende de la capacidad de influencia en el mundo". Afirmación que resulta bastante ilustrativa de dónde está situado el horizonte nacional de nuestros conservadores en esta hora, que ya no tendría demasiado que ver con el "nacionalcatolicismo" promulgado tiempo atrás, a pesar del respaldo mutuo que se vienen prestando el PP y la Conferencia Episcopal; sino más bien con un "liberalismo" atlantista, para el que la afirmación de soberanía nacional habrá de expresarse en términos de supremacía económica y tecnológica, y ya tanto no en una autoridad o singularidad moral. Así pues —concluimos—, el discurso nacionalista de nuestros conservadores en la etapa democrática se habrá ido

¹⁸⁴ 'Ocho años de gobierno', José María Aznar (Balfour y Quiroga 2007: 319).

desplazando hacia ese modelo de relato canónico tardoliberal, el establecido por ese occidentalismo reaccionario en el último tercio del siglo, alcanzando finalmente un nivel de identificación que escapaba al alcance de quienes fueran sus anteriores inquilinos, los tecnócratas en la dictadura y los social-liberales en la democracia. El Partido Popular se ha terminado convirtiendo —de manos de Aznar— en el más genuino representante entre nosotros de esa narrativa tardoliberal y, por tanto, también en principal baluarte del relato transicional español, basado en buena medida en los dictados de aquél —recordemos—. De manera que cualquier intento de pensar el liberalismo en otros términos, republicanos por ejemplo, de reflexionar sobre nuestros consensos transicionales o interpelar críticamente el modelo de reconciliación —tal y cómo se ha hecho efectivo—, el intento de reivindicar para la memoria democrática la lucha del anti-franquismo o la renuncia a hacer un gesto genuflexo al paso de las banderas de la OTAN, van a ser interpretados indefectiblemente por parte de nuestros "liberales" como un quebrantamiento de los acuerdos fundamentales que han vertebrado nuestra convivencia, una ofensa hacia aquellos símbolos históricos que dan sentido a nuestra nación. En este sentido, el nacionalismo conservador español no guarda tantas disimilitudes, aun con particularidades no despreciables, con otros patriotismos reaccionarios de dominio anglosajón; como tampoco es demasiado original —señala el maestro Ruíz Torres (2002)— nuestro conservadurismo historiográfico, cuando al igual que hicieran en su día "thatcheristas" (con el *National Curriculum for History*) o republicanos estadounidenses (con *The End of History and the Last Man*), salga en embestida ante cualquier atisbo de crítica o rememoración, que pueda poner en entredicho el relato de modernización nacional establecido.

El mayor reto que va a tener que enfrentar nuestro relato hegemónico liberal, procede de la ola de memorialismo que ha irrumpido entre nosotros con la entrada del nuevo siglo. Serán familiares y víctimas directas de los crímenes del franquismo, quienes quieran aprovechar quizá la última oportunidad que les reste, para solicitar reparación por unos crímenes de la dictadura, que hubieron de permanecer impunes durante todo ese periodo democrático —al que acabamos de referirnos—. Ahora bien, aquello

que hace posible que empiecen a atenderse ahora esas demandas de rememoración, cuando no lo habían sido antes, es —dice Julio Aróstegui (2006)— un cambio de sensibilidad al respecto producido entre los más jóvenes; es la emergencia de una nueva generación que no ha conocido ya otra cosa que la democracia, lo que empieza a hacer ver como incompatibles los valores inculcado por ésta con la aceptación indiferente hacia aquella violencia política del franquismo. A diferencia de lo experimentado por sus padres estos jóvenes españoles no se habrán visto obligados — explica Aróstegui— a tragar con el sapo de la amnistía como tributo para una democracia concedida, de manera que podrán solidarizarse con los padecimientos de sus abuelos, sin la mala conciencia de estar quebrantando los compromisos transicionales, que les resultarán ya bastante lejanos. Más cercano les llegaba a resultar incluso lo que estaba sucediendo en ese momento en las naciones hispanas de ultramar, donde se habían puesto en marcha comisiones de la verdad y medidas de reparación, que impugnaban el modelo de transición de "punto final" importado desde España (Aguilar 2008 a: 413). Siguiendo en este caso la ejemplificación una dirección inversa, se importará de Hispanoamérica un proceso por la recuperación de la memoria, que arroje luz sobre los crímenes y represalias cometidos por el franquismo no aclarados hasta el momento, que son la inmensa mayoría (se estima permanecen 1157 fosas escavar) y ofrezca algún tipo de reparación a unas víctimas, que llevan demasiado tiempo esperándola.

Ahora bien, salta a la vista que hay otra dimensión en esta demanda por la memoria, que no tiene estrictamente que ver con el aspecto reparativo hacia las víctimas y sus familiares. Y es que más allá de la necesidad de satisfacer los requerimientos de dichos sujetos, por sí solos ya justificables, cuando se ha empezado a abogar por la rememoración de una manera colectiva y socialmente extensa, se han invocado también las beneficiosas repercusiones, que tendría dicha rememoración para la sociedad en su conjunto¹⁸⁵. Una manera de tomar en consideración la dimensión política que tiene este fenómeno de rememoracionismo reciente, es atender al hecho

¹⁸⁵ "Nos encontramos ante dos dimensiones cualitativamente distintas de la memoria: la política y la terapéutica. La primera trasciende el ámbito de la memoria privada y de ella depende que los ciudadanos lleguen a asumir críticamente la historia de su propio país y puedan reconocerse en las instituciones políticas del presente. La segunda concibe la posibilidad de redimir el daño moral a través anamnético y atañe a la elaboración del duelo personal y la voluntad del perdón" (Colom 2010).

de que si bien durante el periodo que va desde el año 1975 al 2002, se han venido adoptando medidas —puntuales y tímidas pero medidas al fin y al cabo— de carácter reparativo a demanda de las víctimas del franquismo, no llegará a generarse en ningún momento previo una popularización del movimiento memorialista, precisamente porque dichas demandas carecen todavía de esa proyección pública, o sea de una apelación a los beneficios colectivos que suscitarían. Esta dimensión pública de la memoria no debe ser nunca desconsiderada, así se lo reprocha Habermas a los primeros filósofos de la Escuela de Frankfurt; el rememoracionismo no habría de tener tan sólo una justificación estrictamente moral, en la reparación de la víctima, como pensaron aquellos teólogos judíos, sino que habrá de tomarse en cuenta la dimensión pública del relato que acompaña a dicha intervención reparativa o —con palabras de Habermas— cuál es el sentido que esta adquiere "entre nosotros" (2006). Habermas —recordemos [VII.ii a]— estaba en la tarea por recomponer el "proyecto ilustrado" de una razón normativa o de fundamentación pública de nuestras decisiones morales y aboga así por la superación de toda forma de justificación subjetivista, en la que cae buena parte de la filosofía tardomoderna incluidos sus predecesores "frankfurtianos". La propuesta de Habermas —ya conocida— es la fundamentación de nuestros preceptos en sus condiciones de una acción comunicativa objetivante (1989); y pone como ejemplo los derechos del ciudadano en una sociedad democrática, cuya validez está justificada por las condiciones intersubjetivas de imparcialidad en las que se sancionan y ya no en parciales razones comunitarias o religiosas (1991). De manera que más adelante, cuando —el mal llamado "segundo Habermas"— considere las razones públicas que han de justificar la asunción institucional de una memoria o relato colectivo, defiende que éste ha de estar basado en aquellos preceptos abstractamente sancionados y no a la inversa (1998 a). Es decir, frente a la vieja filosofía historicista que permitía hacer de las razones particulares o subjetivas razón política, Habermas propone que el memorialismo democrático ha de ser un 'Patriotismo Constitucional', en el que la narrativa histórica ejerce un papel subsidiario respecto a la justificación formal de nuestros preceptos normativos. El sentido de un relato público en democracia —defiende Habermas— ha de ser revestir de un ropaje histórico o proporcionar cierto "encantamiento" en los valores políticos constitucionales, cuya justificación abstracta en último término puede generar

extrañamiento en muchos ciudadanos (particularmente a los "nuevos" —nos dice—). La labor de ese relato "constitucionalista" ha de consistir por tanto en la reproducción del proceso de aprendizaje histórico que nos ha llevado a abandonar los prejuicios particularistas para adoptar la razón política moderna (los derechos universales). Habermas realizará estas consideraciones al hilo de un debate con la historiografía nacionalista alemana, para sostener que el "patriotismo" democrático ha de estar basado no en una remota mitología sobre el origen cultural de la nación, sino precisamente en ese aprendizaje moral, que tras la derrota en la II Guerra Mundial y la evidenciación de los horrores del Holocausto, lleva a los alemanes a aquel identitarismo excluyente, que está en el origen de la catástrofe (1999). Y pone como ejemplo de esa otra clase de identidad "democrática" o propiamente moderna, la que podría ser forjada en torno al proyecto de construcción europea, un tipo de identidad "post-nacional" o cosmopolita, basada precisamente en la asunción por parte de cada una de las naciones de los errores y egoísmos que han conducido a los dos conflictos europeos (2000 y 2001). A este respecto, la suscitación de esta ola rememorativa que ha afecta a muchos países europeos con la llegada del fin de siglo, entre ellos España, debería ser interpretada —según Habermas— como un modo de completar esa actualización de la narrativa nacional que habría quedado incompleta tras las dos guerras. No sólo de reparar a las víctimas que han permanecido olvidadas se trata —entiende Habermas—, sino también en dotarnos públicamente de un relato nacional "moralmente informado"; esto es, consagrado a fortalecer nuestro compromiso no hacia tradiciones particulares, sino con los valores del humanismo y la democracia sobre las que pretende forjarse la comunidad europea de ciudadanos. Así pues este memorialismo "democrático" al que estaríamos asistiendo, no sería sino un correlato del proceso de europeización que se viene impulsando en la segunda mitad del XX y que ulteriormente responde —para Habermas— a esa tarea todavía pendiente por completar el proyecto ilustrado.

Sin embargo, una observación mínimamente particularizada de los procesos de efervescencia memorial que sacuden nuestra época, lo que nos va a mostrar no es tanto —como piensa Habermas— un enfrentamiento entre quienes quieren reforzar los valores constitucionales y quienes los cuestionan; sino cómo en cada uno de esos

países se articula un debate propio en torno a la narrativa nacional hegemónica, en el que suelen concurrir diferentes interpretaciones sobre los valores constitucionales, que ésta incorpora. Lejos de servir por tanto al mero proselitismo de las instituciones liberales vigentes, lo que hace el memorialismo "democrático" es promover la reflexión crítica sobre sentido histórico los mismas e incluso abogar en muchas ocasiones por transformarlas. Con independencia de si esos países disfrutaban de una tradición democrática largamente asentada, como pueda ser Francia, o si ha sido adquirida en un tiempo más reciente tras titubeos totalitarios, como Italia o Alemania, siempre habrá la necesidad de polemizar históricamente sobre ella. No terminará de dárseos nunca de una vez para siempre el sentido de la emancipación o la democracia, por lo que la historia debe hacer algún más que "informarnos moralmente" a quienes nos falte oído para lo abstracto, la historia debe permitirnos reflexionar sobre las formas del autoritarismo y evaluar en qué medida nuestro orden presente y nuestro relato del pasado —que irán de la mano— les están haciendo justicia.

El caso francés puede resultar paradigmático en este sentido, pues a pesar de haber fundado el republicanismo de postguerra en base a un vigoroso relato de resistencia y presentarla como una reedición del insurreccionismo originario, no han dejado de surgir en los últimos tiempos diferentes evocaciones rememorativas, que lejos de reforzar vienen a acusar de autocomplacencia a esas figuraciones democráticas. Desde las vísperas de la celebración del bicentenario de 1789 vamos a asistir a una retahíla de denuncias históricas, que contribuyen a desdibujar en un sentido u otro aquellos mitos fundacionales de la República: por un lado está la sombra de la represión jacobina, que resurge periódicamente de la historia republicana; salen en este momento a la luz fotografías del presidente Mitterrand de joven participando en un mitin antisemita; o las novedades historiográficas en torno a los delatores de Jean Moulin; episodios que empujan a reflexionar sobre las diferentes formas en que los franceses convivieron con el nazismo, sobre los motivos que llevaron a muchos a colaborar con el gobierno de Vichy y en qué medida nos debemos sentir hoy deudores del silenciamiento

"gaullista"¹⁸⁶. Otras demandas de rememoración más recientes han surgido por parte de la inmigración procedente de excolonias francesas (como Argelia), solicitando que se den a conocer los abusos de la colonización y se ofrezca alguna reparación al respecto. Singular interés puede tener en este aspecto —por conectar los dos memorialismos anteriores— el caso de las milicias norteafricanas (Harcas) que lucharon en Argelia contra los nazis, porque tras colaborar en la liberación del protectorado y haber recibido trato de traidores por el FLN argelino, no reciben tampoco reconocimiento por parte de la República francesa.

La polémica en torno a la memoria nacional italiana ofrece también motivos para una reflexión particularizada, puesto que el mito fundacional de la democracia transalpina va a recibir diferentes sentidos en ese debate de fin de siglo, como no ha dejado de recibir diversas lecturas durante toda la segunda parte del XX. A lo que estaríamos asistiendo en las últimas décadas, como en muchos otros países —siendo también el caso de España—, es a una invectiva por parte del liberalismo conservador, por reinterpretar el relato de la guerra europea en Italia, como una guerra civil en la que debe ser equiparada la posición de los fascistas y los partisanos. En el caso italiano esta tentativa revisionista, que no es tampoco demasiado nueva, va a chocar con una memoria resistencial del movimiento obrero, que se ha rebelado desde los mismos años del conflicto, no sólo contra esta tesis del choque entre totalitarismos, sino también contra la lectura que impone sobre la misma el materialismo histórico soviético, que la presenta como un triunfo de la dictadura proletaria. De manera que, no se va a dejar asimilar por ningún tipo de conmemoración imperialista, ya sea "atlantista" o "stalinista", llamando de manera impenitente a hacer justicia con esa lucha obrera partisana, en tanto ha contribuido a la emancipación soberana de su pueblo.

Ni siquiera la mirada hacia el pasado en Alemania —me atrevo a decir— se acoge al esquema que nos propone Habermas, en el que se opondría una memoria nítida y

¹⁸⁶ El llamado por Henry Rousso 'Síndrome de Vichy' revela cifras de 170.000 judíos deportados desde el país galo, 160.000 colaboracionistas detenidos y/o juzgados, 7.000 de ellos condenados y 1.500 ejecutados. Entre los grupos colaboracionistas o pasivos con el exterminio judío se ha implicado recientemente al partido comunista francés, a tenor del pacto germano-soviético de 1933. Esto ha sido conectado con el caso Moulin y la nebulosa sobre quién pudo haberlo denunciado a la Gestapo.

unívocamente democrática, correspondiente a la civilización occidental, contra los diferentes derivados de memorialismo historicista, para los que la idea de lo moderno puede ser estrujada para satisfacer intereses particulares. El relato que Ernst Nolte y otros historiadores conservadores —protagonistas junto a los izquierdistas de la *Historikerstreit*— intenta introducir sobre el periodo de entreguerras, en el que la sociedad alemana sería el campo de batalla entre los dos totalitarismos en auge (fascista y comunista), no deja de ser sino una variante particularizada de ese relato tardoliberal, que pretende imponerse en diversas naciones de Europa —entre nosotros con éxito por cierto—. Luego, no es que se esté rehabilitando aquí una nostalgia nacionalista anti-democrático, o en todo caso este sería un aspecto secundario, lo que estaría operando en esta memoria conservadora es el intento de reducir el relato democrático a la mera superación del totalitarismo anti-liberal (en sus dos formas paradigmáticas). Este ensayo de relato por tanto entroncaría mucho más con el modelo narrativo impuesto por Adenauer en los primeros años de postguerra, en el que la sociedad alemana es exonerada de responsabilidades con el pasado inmediato, una vez se habían asumido las instituciones democráticas occidentales (posttotalitarias). Y éste es precisamente —conviene recordarlo— el tipo de relato "democrático", esto es, respetuoso con los preceptos de la democracia liberal de la época, que será objeto denuncia por parte de los primeros "frankfurtianos", al sostener que no es suficiente la implantación constitucional para dar por saldados los peligros de la violencia política. Ese testigo será el recogido en los años '60 por los estudiantes de la Universidad de Berlín, quienes invocan la necesidad de celebrar la derrota del nazismo, no para reforzar el modelo democrático heredado de sus padres, sino para reflexionar críticamente sobre el mismo; tanto en lo que respecta a los vestigios de intolerancia y al soslayo social del Holocausto, como en su construcción en oposición directa a la otra mitad de alemanes de la RDA. En este sentido, incluso el relato construido para la *Aufarbeitung* —puesto de ejemplo por Habermas de memorialismo democrático—, que ha sido promovido tras la unificación del Estado alemán con el objeto de persuadir a los antiguos habitantes del Este de las bondades de la civilización occidental, será también susceptible de cierto reproche crítico, en cuanto permite por ejemplo olvidarnos de que el fascismo es un fenómeno genuinamente burgués; aspecto que ocupa la centralidad del viejo relato comunista, a

su vez carente de mala conciencia en ningún otro sentido. Andreas Huyssen va a defender así —contra Habermas— la posibilidad de seguir narrando sin descanso la historia alemana, con la vocación no de someterse al relato democrático instituido, sino de indagar en sus carencias. Pone como ejemplo a Gustav Heinemann, quien abogó en su día por reconstruir el relato nacional alemán sobre raíces populares o democráticas propias, aquellas en las que se rompe la continuidad del relato hitleriano entre el Arminius y el Tercer Reich, pasando por Federico II y Bismark. Heinemann dirige el recuerdo nacional hacia los levantamientos campesinos de 1848 (en los que participara el propio Engels) o la refundación republicana en Weimar 1919, a la memoria de Auschwitz y a la de Stalingrado o Dresde; un relato en el que no cabe el victimismo ni las exaltaciones complacientes, pero en el que puedan mirarse al espejo los alemanes y reconocerse en sus logros y fracasos, así como en lo que queda por hacer (Huyssen 2010).

"¿Porqué hay que trabajar sobre la memoria? Porque es necesario abrir un futuro al pasado. Lo que con mayor ahínco se deben expurgar del pasado, es aquello que no se ha verificado, las promesas no cumplidas... Aunque quizá lo que habría que expurgar sea el futuro de nuestro propio pasado, a fin de engrandecer nuestro pasado" (Ricoeur 2002).

Si resulta impropio reducir el memorialismo actual a mero proselitismo "constitucionalista", en el caso de aquellas naciones europeas cuyo relato democrático ha sido fundado en la derrota del fascismo, cuanto más lo será en el caso español, cuyo relato de "reconciliación" —como hemos visto— está basado en un consenso liberal mucho menos autoexigido que el de los años '50 y en una idea de democracia que puede concebirse sin conflicto como una derivado reformista del autoritarismo. Concluiremos que, lejos de venir a reforzar o a "informar moralmente" —por utilizar la expresión de Habermas— ese modelo de democracia vigente, la corriente de memorialismo contemporáneo lo que viene es a impugnar ese relato establecido en la Transición. No se trata de negar el pacto democrático o la reconciliación en sí misma, sino los términos falaces en que esta ha sido realizada, en los que no se hace justicia a las demandas del antifranquismo, pues termina por exonerarse cualquier clase de culpas y responsabilidades después de cuarenta años de sometimientos. Buena parte de la insatisfacción suscitada por la Ley de Memoria Histórica entre los colectivos

reivindicantes de la misma, tiene que ver precisamente con su timidez a la hora de recuperar ese otro legado memorial democrático, el que no encontró expresión en la Transición ni en las décadas de democracia posteriores. Si bien la LMH sí responde a ese imperativo "habermasiano" de reforzar los valores constitucionales y romper los lazos simbólicos con el totalitarismo (prohibiendo por ejemplo toda clase de monumento de exaltación dictatorial), evitará por otro lado realizar autocrítica respecto a otros déficits de justicia en el relato "democrático" vigente; manteniendo así, por ejemplo, esa representación equidistante entre la causa franquista y la republicana o la omisión de la multiplicidad de rasgos autoritarios con los que se configuró la dictadura (de clase, género, cultos, lenguas, sexos,...) y que nuestra democracia habrá de heredar. La consideración actual de las demandas de las víctimas y de su vertiente pública, lo que nos impide cabalmente es aceptar esa forma de "reconciliación" que queda plasmada en el '78; en la que se concede la redención a todos los crímenes de la dictadura y a las causas políticas que los inspiraron, pues en buena medida estas quedan impunes a la crítica; o en la que se sitúa como valedores de la democracia a una "tercera España", que había sido claudicante en muchas ocasiones y oportunista en otras, y se relega a la insignificancia los sacrificios de tantos opositores al régimen por restaurar las libertades. No se va a conformar el memorialismo contemporáneo con la simple exaltación de la democracia consumada, pues sería dar por bueno como "fin de nuestra historia" esa pobre idea de modernización política, que nos ha legado la Transición.

"Necesitamos un justo que como Karl Jaspers en la Alemania de 1945 enarbole nuestra responsabilidad colectiva y nos exorcice definitivamente del franquismo, de sus modos y de sus ritos (...) Pues si no acabamos simbólicamente con el franquismo, el franquismo acabará, post mortem, con la democracia" (Vidal Beneyto 2007: 180).

El movimiento por la recuperación de la memoria ha de entenderse como una respuesta en esta dirección, la de responsabilizarnos colectivamente de un pasado cargado de violencia y los diferentes rastros que aquella ha podido dejar entre nosotros. El sentido político de estas demandas encabezadas por las víctimas y sus descendientes será —entre otros— protestar contra el relato democrático que se nos ha legado, contra el canon político en el que han sido socializados los ciudadanos de

esta sociedad. El punto de partida para dichas protestas habrá de ser en todo caso no la queja de un individuo o grupo, sino una cierta conciencia de fracaso del proyecto nacional en vigor y de la urgencia de una reflexión política sobre los orígenes de tal descalabro. El memorialismo "democrático", entendido en este sentido crítico y no como mero proselitismo constitucional, habrá de hacer por recuperar la memoria de aquellos proyectos de emancipación, que hubieron de resultar aparcados en el camino; se trata —dice Huyssen— de rastrear en las huellas del pasado *En busca del futuro perdido*, pues "sin leer las huellas del pasado no puede haber reconocimiento de la diferencia, ni tolerancia de la rica complejidad de las identidades personales y culturales, políticas y nacionales" (2002: 150). La ola de memoria a la que asistimos hoy es un fenómeno global, que afecta a un gran número de memorias locales y nacionales, tengan éstas una tradición democrática arraigada o se encuentran en la periferia de Occidente y su modernidad —contra lo defendido por Habermas—. Cada episodio memorial responde —como es fácilmente advertible— a motivaciones políticas diferentes y pone en juego tramas narrativas generalizadas, como pueda ser el Holocausto, con otras de carácter más particular, no se trata —desde luego— de una simple replica de la experiencia de exorcización alemana tras la II Guerra Mundial. Aunque el término Holocausto o genocidio ejerzan hoy día entre nosotros elementos iconográficos de carácter transversal, puede apreciarse a poco que se escarbe en sus usos e invocaciones contextuales, que el significado de tales símbolos cambia de un lugar a otro; su sentido político difiere cuando lo referimos al colonialismo francés, a la matanza de los armenios por los turcos o a la persecución de la anti-España por el "bando nacional". Así que, expresiones como la de "holocausto" van a ser utilizadas normalmente como un modo de imprimir fuerza moral o énfasis acusativo a sucesos de victimación en todo el mundo, en el intento de trasladar a esos ámbitos una autoridad moral ya reconocida a las víctimas del nazismo. Pero ha llegado a ser una expresión que en muchas ocasiones ha podido dar lugar a malentendidos políticos — como le sucede a Habermas y a tantos otros—, contribuyendo a borrar esas huellas histórico-políticas que se esconden bajo cada querella de memoria en particular, las complejidades semánticas que subyacen a cada episodio de violencia política.

Ese ansia de memoria que ha invadido nuestra era se habría venido a plasmar en múltiples formas de recuperación y conservación de nuestro pasado: museo, archivo, monumento, patrimonio, biografías, literatura histórica, conservación arquitectónica, videocámaras,... llegando al extremo de que "todo parece ser susceptible de ser archivado y convertido en lugar de memoria" —dice Rousso—. Pero no todas estas reservas y manifestaciones de memoria poseen similar valor o recorrido crítico para nosotros; es decir, no todas nuestras conmemoraciones poseen la capacidad para irrumpir iluminativamente en el marco simbólico en los que se inscriben, no todos tienen esa maravillosa virtud de "hacer lugar a la novedad" —que diría Nietzsche (1999)—. Lo que habría de determinar la legitimidad pública de una evocación a la memoria, no es —como pensaba Habermas— su adecuación a los preceptos *a priori* sancionados por la sociedad democrática, sino más bien su potencialidad para recrear el sentido histórico-político establecido en ella y abrir la puerta al acontecimiento, esto es, a nuevos espacios para un intercambio político igualitario y en libertad. La memoria política habría de ejercer a este respecto más como un instrumento de producción de sentido que de su conservación. Valga como ejemplo el caso español, donde el memorialismo se ha puesto en seguida al servicio de un proyecto de actualización del relato democrático vigente, el cual no se puede decir que tuviese un anclaje social poco asentado o débilmente construido, más bien al contrario; "el mayor éxito en todos estos años de la 'Cultura de la Transición', ha sido construir el monopolio del sentido común" —dice Amador Fez. Savater (VVAA 2012)—. Lo que lleva al memorialismo a convertirse en un elemento de convergencia, para buena parte de los actores descontentos en nuestro contexto político, es la conciencia creciente de que ese imaginario común está dando síntomas de decadencia y que para abrir paso a un futuro mejor es preciso recurrir a la memoria como una herramienta de hermenéutica política, para indagar sobre lo que pudo ser, no fue y todavía sería deseable que llegase a ser.

La historia, entendida en este sentido crítico —dice Ricoeur (2003)—, proporciona a la reflexión política los elementos que ésta precisa para identificar el origen y las particularidades de nuestros conflictos; y a partir de ahí, enjuiciar en qué medida son satisfactorios los relatos que se proponen como explicación completa, de acuerdo a la

capacidad de cada uno para expresar positivamente dichos disensos¹⁸⁷. En esta tarea por hacer justicia a las diferentes dimensiones de un conflicto, el "memorialismo crítico" ha venido a conceder al testimonio de las víctimas un valor inusitado en el pensamiento político moderno; dicho testimonio nos proporcionaría un estímulo, una fuente inagotable de reserva moral, para evitar caer en el irenismo y la complacencia, al que nos empujará la razón política hegemónica. El rostro de la víctima va a suponer un freno, un límite moral para la política —dice Lobinas— que "librada a sí misma lleva a la tiranía" (2002). Ahora bien, esto no debería significar —como pretende la teología judeo-cristiana— que la víctima haya de figurar en nuestra reflexión histórica como un exterior negativo; es decir, a la que es preciso desvestir de toda adscripción ideológica o contextual concreta, a riesgo de que quedase absorbida por una nueva forma de violencia política. Me temo —así lo advierte Derrida a su maestro Lévinas—, que una reflexión inmanentista no se puede conformar con incitarnos a una conmiseración de las víctimas y confiar la redención a la acción pacificadora de Dios al final de la historia (1989). Es preciso para el hombre en la historia realizar algún aprendizaje positivo de la violencia sobre las víctimas, determinar qué es lo que se debe redimir, por parte de quién y a quién; pues de otro modo no obtendremos más que una visión sentimentalizada de aquellos padecimientos, pero vacía de contenido normativo. La imposibilidad de determinar lo políticamente justo (e injusto) para todo espacio y todo tiempo, no nos condena a buscar refugio en instancias morales exteriores a la historia, puesto que ésta nos proporciona elementos de juicio para discriminar entre los diferentes proyectos de orden y sobre el grado de victimación que cada uno de ellos trae consigo.

La tradición republicana que arranca de Aristóteles, nos invita a buscar esos elementos de decisión no en un imperativo moral exterior a la historia, ni en un límite negativo para todo juicio político, sino en las virtualidades mostradas por cada uno de esos discursos para formular positivamente las diferentes demandas, para hacer compatible en una *politeia* aquellas vindicaciones históricas que vienen siendo motivo de

¹⁸⁷ "En el plano práctico el ejercicio público de uno y otro juicio [dialéctica y hermenéutica] es la ocasión para subrayar la función terapéutica y pedagógica del *dissensus cívico* suscitado por las controversias que animan el espacio público de discusión en los puntos de interferencia de la historia dentro del campo de la memoria colectiva" (Ricoeur 2003: 393).

discusión. El valor de la memoria para esta reflexión política republicana tiene que ver con esa necesidad permanente por intensificar los sentidos de la democracia, contra el intento de los poderes hegemónicos por reducirla a su mínima expresión, ocultando las tensiones que concurren en su seno. Nuestras intervenciones memoriales han de ser capaces por tanto, o al menos eso se espera de ellas, de reunir en una nueva narración todas aquellas injusticias que han quedado sin narrar en el relato presente, una reinterpretación de la historia en la que encuentre respuestas aquellos que no la encontraron hasta el momento¹⁸⁸. Luego, lejos de contentarse con otorgar cierta notoriedad a aquella u esta denuncias, de conseguir una dádiva o cierta ventaja moral para un sujeto negociador, la "memoria crítica" comprometería a todos los concurrentes al debate político a una reestructuración de las condiciones de partida del mismo, que permitan incorporarse a quien venga sufriendo marginación. Estas virtualidades politizantes o "nacionalizantes" —podríamos decir con Colom¹⁸⁹— no están al alcance, o al menos no en la misma medida, de cualquiera de las denuncias de las víctimas, por el mero hecho de que éstas lo sean, sino de aquellas en concreto con la capacidad para expresar los síntomas de la injusticia que late en nuestro modelo político y cuya revelación desencadena un horizonte emancipatorio que permanecía invisible. El memorialismo español —para situar lo ahora dicho— habría encontrado esa veta crítica y políticamente fructífera, no en cualquiera de los episodios de victimación que se han perdido para el recuerdo, sino en aquellos que ejemplifican mejor las limitaciones históricas de nuestro relato colectivo; esto es, que muestran quiénes han resultado vencidos en el proceso "reconciliatorio" y quiénes no han dejado de vencer.

Todo relato pretendidamente democrático ha de ser fiel a ese compromiso "nacional", tratando de suturar las diferentes demandas emancipatorias en curso y evitando que cualquiera que cualquiera de ellas por minoritaria que sea se pueda quedar atrás. Ahora bien, no ha de perderse de vista que la vocación crítica del memorialismo

¹⁸⁸ "El problema radica en el error de creer que la memoria actúa como una cámara fotográfica que recoge en un momento una imagen de la realidad y la guarda después en algún rincón del cerebro... donde acudimos para recobrarla. Sin embargo, nuestros recuerdos no son restos de una imagen sino una construcción que hicimos a partir de fragmentos de conocimiento que ya eran en origen interpretaciones, y que al reunirlos interpretamos de nuevo" Josep Fontana (Guixé e Iniesta 2009).

¹⁸⁹ "La conciencia nacional, a diferencia del folklorismo o de cualquier otra forma de expresión identitaria, se asocia siempre con la aspiración a alguna fórmula de autogobierno" (Colom 2003).

democrático resulta incompatible con la presunción escatológica de haber alcanzado el fin de la historia o haber extraído todo el sentido político posible que se pueda sacar de ésta; dicho de otra manera, no podemos perder de vista —nos lo recuerda Laclau y Mouffe— la diferencia entre la totalidad óptica, a la que debe aspirar la política, y la ontológica, imposible de agotar (2006). Es preciso que nuestra mirada hacia el pasado evite en todo caso el supuesto de univocidad y mantenga intacta la conciencia del tiempo vivido como un palimpsesto, refractario a cualquier intento de esencialización, que nos impida seguir narrándolo. Frente a ese modo de historizar "museístico", dedicado a la consagración de un tiempo eterno, la memoria crítica ha de conservar intacta la vocación modernista, por conquistar el tiempo nuevo, siempre huidizo. Ni siquiera la tradición política liberal, después de sus grandes logros en términos de emancipación y democratización de la vida en la sociedad moderna y de haber asistido al derrumbamiento de la última expectativa de revolución que fue el comunismo, —ni siquiera entonces digo— estaría autorizada a pensarse a sí misma como un más allá de todo conflicto histórico, a salvo de cualquier acusación de estar amparando la violencia política en alguna de sus formas. La memoria nos ofrece un refugio resistencial contra esa autocomplacencia histórica, permitiéndonos recuperar sentidos no contemplados desde nuestro presente, desarrollos pendientes para esa idea de democracia liberal. Por eso la del memorialista va a resultar siempre una tarea en el abismo —dice Huyssen—, nos emplaza a un ejercicio de reconocimiento ecuménico entre los múltiples relatos que nunca podemos terminar de satisfacer, a riesgo de volver a ocultar ciertos conflictos latentes en nuestro pasado y la conflictividad histórica misma¹⁹⁰. El reconocimiento habrá de ser forjado, o narrado en todo caso, desde la conciencia de esta conflictividad originaria, que pertenece propiamente a la historia y no sólo a una limitación de la condición humana —como pretende la filosofía judeocristiana—. Luego, podríamos tomar la desgracia como punto de partida en nuestras narraciones —nos propone Ricoeur (1982)—, como hace la Tragedia griega,

¹⁹⁰ "El deseo de Peter Weiss es despertar de esa pesadilla del vanguardismo para ahuyentar y vencer el terror de los monstruos. Peligrosamente ubicado al borde del abismo que describe, se resguarda tanto de caer en el silencio como de la tentación autodestructiva. Pero su reconocimiento posmoderno de la pesadilla de la historia revolucionaria y de la implicación de la vanguardia en esa historia no lleva a una elegante *posthistoire*, ni estuvo jamás en peligro de abandonarse al cinismo. Y es aquí donde su estética de la resistencia de vuelve persuasiva como obra de arte. Weiss renuncia a la ilusión persuasiva de la vanguardia revolucionaria de reconciliar el arte con la vida y descarta, por peligrosas, sus pretensiones totalizadoras, del 'hombre nuevo' y del 'arte nuevo'" (Huyssen 2006: 237-8).

renunciando a esa expectativa de la conciliación total, de un afuera histórico propio de la concepción monoteísta del tiempo, que comparten tanto las religiones semitas como nuestro humanismo secular. Sin embargo, nuestro emplazamiento histórico nos obliga a intervenir decisoria e inexorablemente en la misma, a no refugiarnos en el destino trágico que nos depara el conflicto de los dioses y a tomar partido por una forma de comprensión en detrimento de otras. Para asumir nuestra responsabilidad histórica hemos de abandonar de una vez por todas la perspectiva del espectador "desinteresado y distante", la de una idea que nos permite prescindir del mito y situarnos más allá de toda narración de lo acontecido¹⁹¹. Pues no hay tal punto cero — defiende Ricoeur— para la filosofía ni para la política, debemos subirnos en marcha a la historia y apropiarnos de los símbolos que se nos ofrece en cada situación, para intentar construir una interpretación creativa de éstos, que nos permita reconducir nuestros conflictos mediante el lenguaje y evitar otras vías de solución violentas (1982: 485-6). El memorialismo contemporáneo vendría a ejercer así en nuestra tradición política un papel similar al de la hermenéutica crítica en el pensamiento moderno; de lo que se trata con la rememoración del pasado no es de reforzar los consensos ya adquiridos, utilizándola como instrumento de asimilación, sino de fomentar aquellos disensos con capacidad para gestar nuevos relatos, recuperar acontecimientos ocultados que nos permiten reconstruir el hilo de comprensión presente¹⁹².

Si por algo se ha venido caracterizando el pensamiento político e historiográfico liberal español en el tiempo reciente —hasta donde hemos podido ver—, es precisamente por tratar no de fomentar una memoria rica y fecunda acerca de las vertientes democratizantes que habrían asomado a nuestra historia, sino un tipo de relato sobre el devenir a la democracia unívoco, en el que sólo encuentran reconocimiento aquellas iniciativas susceptibles de ser presentadas como precursoras de las instituciones

¹⁹¹ "El mundo del símbolo no es un reino tranquilo, pacífico y bien avenido; todo símbolo tiene a destruir a los demás, lo mismo que todo símbolo abandonado a sí mismo tiende a condensarse, consolidarse hasta cuajar en idolatría. Es pues preciso tomar parte en esta lucha, ... No hay más remedio que participar en esta dinámica si se quiere que la comprensión alcance la dimensión propiamente crítica de la exégesis y se convierta en verdadera hermenéutica; pero para eso hace falta abandonar el puesto de mero espectador, o mejor dicho, el destierro del espectador distante y desinteresado, para apropiarse en cada momento del simbolismo particular de que se trate" (Ricoeur 1982: 495-6).

¹⁹² "Comprender consiste en poner de manifiesto las múltiples e inagotables significaciones de cada símbolo, descubrir las analogías intencionales entre los mitos y los ritos, y revivir los distintos niveles de experiencia y representación unificados por los símbolos" (Ricoeur 1982: 494).

políticas presentes y no cualquier otra que cuestione el sentido hegemónico de las mismas. Se trata de eludir cualquier manifestación histórica que disienta sobre el modelo de "reconciliación" establecido y vetar así el más mínimo atisbo de conflicto acerca de si la transición ha seguido el camino adecuado o podía haber tomado otros; para nuestros historiadores no hay más cera histórica que la que arde en el 78, no podemos encontrar en nuestro pasado otra cosa que expresiones del prejuicio o anticipaciones de la conciencia diáfana y autoidéntica del presente. Sin embargo, de un tiempo a esta parte no habrían dejado de aparecerle vetas críticas a ese gran relato nacional de la "reconciliación", no han dejado de tejerse nuevos hilos narrativos, con los que pretenden abrirse paso nuevas vías de sentido para la acción política. Podemos reconocer al menos tres de estos hilos de memoria crítica, que cualquier análisis de nuestra historia democrática reciente no puede pasar por alto, pues habrían tenido la suficiente potencia discursiva, el suficiente recorrido crítico como para dejar ya sus efectos "democratizantes" —me atrevo a calificarlos— en la vida política española. Relatos que en todo caso —recordemos— deberán ser reformulados por los actores actuales y los que vayan apareciendo, puesto que ellos mismos no son sino reformulaciones de de retales narrativos previos y heterogéneos, algunos de estos retales serán aprovechables en el discurso inmediato, otros condenados al olvido.

El primero de estos tres hilos narrativos —aquí sólo apuntados—, sería el que forja la alianza entre los partidos de izquierda catalanistas en el 'Pacto del Tinell' en 2003. Los firmantes de este pacto habrán reconocerse mutuamente —dice Xavier Domènech— en la tradición del republicanismo federalista, que habría sido arrinconada en la Transición. A raíz de este encuentro, que termina cuajando en una coalición de gobierno tripartito de izquierdas, se pone en marcha una revisión histórica del soberanismo catalán, que choca tanto con la visión de Cataluña que se promueve desde el Estado de las autonomías, como con la difundida por la Generalitat en los años precedentes de gobierno conservador (Vinyes 2009). El nuevo proyecto de memorialismo democrático catalán, apunta a una concepción federal de la nación española, cuyos orígenes se remontarían a la Corona de Aragón, desde la que se defendía una unificación de España a partir de reinos iguales, contra la integración homogeneizante y centralizada que se pretende imponer desde Castilla. Esta

comprensión federalista de la nación es la que se ve derrotada con la unificación despótica a partir de la guerra de sucesión, pero que encontrará más tarde expresión liberal en cierto republicanismo del XIX. El federalismo republicano de Pi y Margall, que inspira la experiencia de la primera República, se presenta como la alternativa tanto al centralismo y como al cantonalismo intransigentes. Pero donde los federalistas de hoy día podrán encontrar una fuente de reconocimiento histórico con sugerentes paralelismos hacia el presente, es en el gobierno catalán de 1934, que reúne por primera vez a socialistas, republicanos y nacionalistas (antecedente del Frente Popular) y que habrá de plantar cara a los retrocesos democráticos que pone en marcha el gobierno "lerrouxista" apoyado por la CEDA. La coalición de izquierdas catalanistas contemporánea se encuentra también ahora con la necesidad de hacer frente a la invectiva recentralizadora y reaccionaria del gobierno Aznar en su segunda legislatura; pero al mismo tiempo, de visualizar una ruptura con la herencia del "pujolismo", que habría significado un modelo de nacionalismo etnicista y escasamente democratizante, en el que la soberanía queda desvirtuada en una forma de cohesión orgánica en torno a una identidad cultural y un conjunto de creencias homogéneas, dejando atrás cualquier voluntad de transformar las jerarquías sociales (Scagliola 2008). Ese nacionalismo conservador se había erigido sobre un relato histórico, el recogido por el Museu d'Història de Catalunya, en el que la dictadura franquista es representada como la mera negación de esa identidad catalana, que sólo quedará restablecida con la llegada de CIU al gobierno de la Generalitat. Esta clase de relato —como hemos visto con otras narrativas transicionales— nos ofrece una visión sesgada y políticamente muy pobre de lo que significó la dictadura en Cataluña, no sólo porque se olvida de que existe un catalanismo perfectamente acomodado en el régimen (representado por figuras como la de D'Ors), sino principalmente porque se olvida de quienes lucharon contra el franquismo desde otros ámbitos de la política catalana (republicanos, anarquistas, POUM, socialistas, PSUC,...). Al presentar la recuperación de la autonomía catalana y el retorno de los nacionalistas al poder, como una consumación de la transición democrática catalana, el nacionalismo conservador estará fomentando la invisibilización de otras demandas "soberanistas" que han quedado por el camino y la continuidad por tanto de privilegios y herencias autoritarias. El memorial "democrático" para Cataluña que promueve el gobierno tripartito a la llegada al poder,

defiende por contra que existen deudas de soberanía todavía pendientes de ser solucionadas, no sólo en lo relativo al encaje de la nación catalana respecto al Estado, sino también internamente con relación a las divisiones sociales del país, entre la Cataluña rica y la pobre, por ejemplo. El nuevo pacto que se propone entre las izquierdas catalanas estaría por tanto rompiendo la lógica establecida por la Transición al respecto del conflicto, que abogaba por una conllevancia "orteguiana" entre los dos nacionalismos extraños (español y catalán), que permitiese la negociación y el reparto de prebendas, pero que no problematizase las vertientes de la querrela y el encaje político entre las voluntades nacionales. Al mismo tiempo —aspecto no despreciable— el tripartito también impugnaba explícitamente esa dinámica transicional, que llevó a socialistas y comunistas a darse la espalda, es el reconocimiento de que el recelo hegemónico había venido siendo un lastre para pactos anteriores, algo de lo se había aprovechado la derecha. La nueva narrativa catalanista introduce pues una expectativa democrática, que choca directamente con el bipartidismo de los '80-90, conectando a la nueva coalición izquierdista con una tradición política denostada por la Transición; a saber, el federalismo republicano.

Conectado en ciertos aspectos con este hilo catalán, encontramos una segunda trama memorialista de izquierdas proyectada ahora al conjunto de España. La llegada de Zapatero al poder va a suponer un impulso para ciertas demandas de gran tradición en la izquierda española, pero que habían permanecido relegadas durante la primera etapa de gobierno socialista en democracia. El nuevo presidente del gobierno mostrará una disposición singularmente abierta al debate con agentes políticos y sociales ajenos al núcleo de su partido, sobre aspectos que afectan a la propia concepción del España como nación (como el conflicto nacionalista, la aconfesionalidad estatal, el memorialismo oficial, el posicionamiento externo,...) y que sus predecesores habían considerado vetados o, en todo caso, obligados por la aritmética parlamentaria, solventadas mediante concesiones puntuales (VVAA 2004: 133). Siguiendo en este punto las recomendaciones de cierta doctrina republicana de nuevo cuño, Zapatero se avendrá a la discusión y promoción pública de muchas iniciativas políticas, que en mayor o menor grado una impugnación del imaginario canonizado en nuestra democracia: la salida de las tropas de Irak o el proyecto de la Alianza de Civilizaciones

suponían una apuesta por el multilateralismo que chocaba con la fidelidad "atlantista" mantenida por todos los gobiernos anteriores, incluidos los pre-democráticos; el traslado de los papeles de Salamanca a Cataluña o la Ley de Memoria Histórica contravenían el pacto por el olvido de los años transicionales; el compromiso con los sindicatos por mantener abierta la mesa del diálogo social y no cambiar la legislación laboral sin el acuerdo con los trabajadores, como habían hecho Felipe González y J.M. Aznar; las políticas de paridad feministas y de igualación de derechos a los homosexuales significan el reconocimiento de una herencia cultural bochornosa, que había sido en gran medida obviada por los gobiernos predecesores; la negociación con ETA y la promoción de nuevos estatutos de autonomía suponen otorgarle al conflicto territorial español el carácter político, que se le venía negando. Sobre este punto es donde las diferencias con sus antecesores se han manifestado más notables, puesto que aquellos mantuvieron la diferencia clara —a mi juicio contraria al propio espíritu del pacto transicional— entre un nacionalismo de carácter político, que sería el que da lugar al Estado, y otros nacionalismos de carácter etnicista, cuyas demandas representan un afrenta carente de legitimidad democrática. Zapatero promueve por contra una interpretación de la 'Nación de naciones', en la que se le reconoce a ambas un significado político —como tenía en su día la expresión "nacionalidad histórica"—, siendo una responsabilidad de la nación incluyente hacer compatibles las voluntades soberanas que conviven en ella. Este proyecto de las naciones complementarias naufragaría en la sentencia del Tribunal Constitucional sobre el *Estatut* de Cataluña, donde se retorna a una concepción unitarista y excluyente de la soberanía española, conduciéndonos así al choque actual entre dos nacionalismos con pretensiones de Estado independiente y homogéneo, el de Mariano Rajoy y el de Artur Mas, y que representarían —podríamos decir parafraseando al maestro— la quintaesencia de la vieja política. Aquel otro proyecto —bautizado por el propio Zapatero— de la "España Plural", lejos de ser improvisado, ofrecía una alternativa entre la idea de Estado plurinacional, defendida por los periféricos, y la de nación unitaria, defendida por los centralistas; aunque a día de hoy ha pasado a ser visto por muchos como el gran error de la izquierda española, por permitir que se discutieran políticamente los problemas de España como nación, en lugar de atenerse a lo establecido al respecto por los pactos transicionales —o más bien a una interpretación posterior de los mismos,

insisto—. Se ha reiterado —sobre todo por sus detractores— que esta disensión del presidente Zapatero con la "cultura transicional", tendría que ver con sus ascendencias republicanas familiares, o más bien con un rencor —se dice— heredado del asesinato de su abuelo. Sin embargo, este republicanismo "zapaterista", que en ocasiones ha resultado un tanto banal —todo sea dicho—, no termina en rigor de conectar con la tradición republicana española de principios del XX, ya no digamos con la del XIX, sino que se inspira —como hemos dicho— en autores contemporáneos (Viroli, Pettit, Skinner,...), cuyas recetas estarían formuladas de manera abstracta, sin guardar demasiada relación con la realidad histórico-política en la que han de ser aplicadas. No se habría conseguido por tanto recuperar para el imaginario de la izquierda española el legado de la tradición republicana —dice Ángel Duarte—; y es que la cultura democrática contemporánea se había construido ya sin las viejas instancias de socialización familiares y comunitarias, por unos actores y una inteligencia política que da la espalda a la memoria de tantas luchas seculares y que nos presenta la democracia como un fenómeno sobrevenido, resultado de la expansión de la conciencia universal y de las inercias de la sociedad de mercado¹⁹³. "Hoy no estamos ante el partido burocrático de masas que acompañaba al trabajador de la cuna hasta la tumba, sino en presencia de partidos que atrapan los votos de todos los sectores y no transmiten ninguna identidad precisa. Aquella identidad era estrecha pero la actual es vaporosa" (García-Santesmases 2005: 151). El "zapaterismo" —como he dicho— sólo habría conseguido recoger tímidamente el eco de las históricas demandas

¹⁹³ "El republicano en ciernes nacía en una familia o un medio vecinal, de pueblo o de barrio, en el que no era raro evocar momentos heroicos del pasado. Los episodios eran muy diversos, y las experiencias, habitualmente, vicarias. El abuelo o el padre se habían alistado a la milicia nacional, habían contribuido a hacer posible el nacimiento de una sociedad obrera, a la sazón de socorros mutuos y de imprecisa filiación prorrepública. (...) Cuando el niño republicano se transformaba en adolescente llegaban, si el joven era de un medio popular, las crisis laborales. De ellas se hacía responsable al empresario, pero también a unos políticos monárquicos que, a los ojos del trabajador, mostraban una gran despreocupación por la suerte de los más humildes y una evidente sintonía con los industriales. Este joven cumplía años y, mientras se lamentaba de la influencia clerical en la enseñanza o en el control moral de la comunidad, comprobaba que no podía ejercer el derecho al voto en las elecciones generales de la España isabelina o en tiempos de la primera Restauración debido a que había sido excluido del juego de representación política liberal. Los agravios se agolpaban. Llegaba un momento en el cual nuestro personaje, un joven politizado que podía llegar a singularizarse, constataba cómo ese Estado, que no tenía en cuenta su opinión cuando de trazar políticas generales se trababa, que no le había asegurado la instrucción de pequeño y que había sido incapaz de legislar para hacerle más seguro y estable el trabajo, ahora, por el hecho de que había estallado un conflicto en Melilla o una guerra en Cuba no tenía escrúpulos en demandarle que se incorporase a filas para cumplir el servicio militar" (2009: 105-110).

republicanas, pero es esa base la que le va a permitir seducir a movimientos sociales y nuevas generaciones desafectas con el marco político institucionalizado, creando así una corriente hegemónica de izquierdas, que obliga a retroceder a otros discursos excluyentes, para los que tales reivindicaciones o bien resultaban incontemplables o bien exigían una solución revolucionaria.

El principal motivo del naufragio de éste proyecto nacional alternativo —alternativo al '78 se entiende— va a proceder no de otros nacionalismos con mayor fuerza, puesto que tanto el nacionalismo reaccionario español como el periférico están en clara recesión en las elecciones de 2008, sino de focos de poder externos, que emplazan al presidente Zapatero a plagarse a los dictados del mercado. Es a partir de este giro neoliberal en la política económica del gobierno y la consiguiente renuncia a seguir avanzando en las iniciativas de ampliación democrática, que surgirá un movimiento de protesta singular en España, aglutinador de diferentes hilos críticos que han quedado sueltos en la historia reciente, pero que conectan ahora nacionalmente en un proyecto de regeneración democrática. El regeneracionismo del 15-M se plantea en un primer momento —con cierto adanismo— como una corriente política del todo novedosa, que vendría a romper de un modo abrupto con los usos políticos instalados en nuestra democracia; sin embargo, a medida que se ha ido forjando un discurso entre sus interlocutores y dibujándose los términos de sus demandas, se irán haciendo explícitas ciertas deudas hacia otros movimientos de contestación cercanos, otras expresiones de disidencia recientes con la democracia establecida. Así, un primer referente ha sido identificado en las manifestaciones del 'No a la guerra', donde el reproche al gobierno de Aznar va acompañado de un rechazo hacia la política neoimperialista de los EEUU; esto a su vez evocaría otro elemento de conexión con las movilizaciones anti-OTAN de los '80 e incluso con el pacifismo profesado por objetores e insumisos en dicha época. Otras movilizaciones con gran ascendiente en el 15-M son las que tienen que ver con el ecologismo y las movilizaciones altermundistas, discursos que tampoco son nuevos en la experiencia democrática española, para los que podemos encontrar expresión en el "Nunca Más", así como en numerosas denuncias de la devastación medioambiental desde los años '70. Siguiendo esta pista algunos intérpretes del movimiento de las plazas —como Amador Fez, Savater, Jordi Mir, Leónicas Martín o J.C. Monedero— han

querido conectarlo con las corrientes contraculturales de aquel periodo, que han quedado plasmadas en publicaciones como *Ajoblanco*, *El viejo topo*, etc. [VIII.ii e]. La principal diferencia entre unas y otras podría ser que ahora han desaparecido las esperanzas el "afuera" utópico —dice Savater—; y es que una vez padecido el desencanto que supuso la realización democrática —así lo advirtiera Aranguren en los '80—, el horizonte utópico se va a volver más humilde, más concreto y más cercano, dirigido a la conquista no de la emancipación absoluta, sino de pequeñas emplazamientos con los que ampliar nuestra democracia. El regeneracionismo político contemporáneo no tendrá por objetivo trasladarnos a un nuevo espacio utópico ni inaugurar un tiempo eterno, sino someter a revisión las instituciones del '78 y la cultura política que las sostiene, en la medida en que se han convertido en un obstáculo para la vida democrática en diversos aspectos y dimensiones de la misma. Uno de los primeros obstáculos, que la cultura transicional nos lega y que debe ser derribado para quien pretenda transformar la "democracia establecida" —como la refiere Aranguren—, es precisamente esa concepción de la política como una tarea de expertos u órganos de representación cerrados a las dinámicas ciudadanas. El 15-M va a asociar la democracia real con una democracia ejercida directamente y por diferentes vías por los ciudadanos, pero tendrá que romper un tabú poderoso, como es el que asocia para muchos españoles la participación política por vías no institucionales al caos y al peligro de revueltas. La escasa perspectiva histórica nos impide juzgar el éxito (o fracaso) de este movimiento regeneracionista en éste sentido y otros, aunque no hay demasiado espacio para el optimismo dado el avance que en estos últimos años de crisis ha experimentado la antipolítica neoliberal (contrarreformismo laboral, regresión en las conquistas sociales, recortes educativos y sanitarios, la recentralización competencial,...). Ahora bien, —cabe reflexionar— todos estos iniciativas regresivas no han servido para apuntalar en ningún caso nuestras instituciones democráticas, más bien habría sucedido al contrario, la crisis económica no habría conseguido aplazar sino acelerar la crisis política del régimen del 78, —es más— esta segunda parece insalvable aún en la expectativa de superación de la primera. Este tercer hilo de regeneración nacional, hacia donde parece estar apuntando en los últimos tiempos, es a una convergencia de la izquierda española en favor de la apertura de un proceso constituyente. Pues difícilmente, una vez se han

advertido de modo tan expreso las carencias de nuestra democracia, una vez han retornado a la memoria los cabos sueltos de aquellas luchas, —difícilmente digo— podremos aceptar como válido aquel relato tardoliberal y aquel modelo de democracia rebajada, con el que hubieron de tragar nuestros padres. Así que, aunque la regresión neoliberal conduzca a algunos a refugiarse en lo urgente, que sería según ellos frenar los recortes y la austeridad, para muchos otros la transformación de la democracia española es la exigencia verdaderamente inaplazable, puesto que en su narrativa de origen está instalada esa idea que todavía hoy nos somete, la de que estabilidad y prosperidad económicas han de ser anteriores a cualquier aspiración democrática.

CONCLUSIÓN

"Cuanto mayor es la extensión de la democracia liberal, mayor es la impresión de incumplimiento, casi estructural, de sus promesas" (Bobbio 1989).

A lo largo de este trabajo se habría intentado dejar testimonio de los elementos de convergencia intelectual entre aquellos historiadores, que procediendo de la tradición progresista en unos casos y de la conservadora en otros, han venido reconociéndose en los últimos tiempos en una misma trinchera, por la defensa de un cierto relato sobre la historia moderna española y de cuáles deben ser las claves históricas para comprender nuestra democracia. El reto que se le estaría presentando en estos días a la democracia española, con debates sobre la unidad nacional y territorial, el modelo de Estado monárquico, la memoria de la represión en la dictadura o las formas de representación establecidas,... será vivido por nuestros protagonistas como una afrenta, en la que se estarían poniendo en peligro los consensos básicos de convivencia alcanzados en la Transición y la viabilidad de nuestro exitoso modelo democrático. La interpretación compartida al respecto por nuestros historiadores es que se estará repitiendo en el momento actual las mismas vacilaciones e incertidumbres, que dificultaron la modernización española en otros momentos de su historia; a saber: la pretensión regeneracionista de imprimirle un destino particular a la nación, la de los movimientos de masas de entreguerras por imponernos un rumbo emancipatorio, el ideologismo sectario que dividió a los españoles durante buena parte de la dictadura o las llamadas al "desencanto" de quienes no ven colmadas sus aspiraciones últimas con la democracia establecida. Sería preciso hoy día, como lo fue en cada uno de aquellos momentos —comparten estos historiadores—, conjurarse en la salvaguarda del sendero de modernización "liberal", en el que nos habríamos encauzado; entendiendo —y esta es la idea fuerte de su tesis—, que ésta se correspondería con un proceso de universalización cultural cierta, pero reiteradamente puesta en cuestión por diferentes conatos "modernistas" (literarios, políticos, estéticos,...), que habrían ido surgiendo desde diversas fuentes de inspiración histórica (romanticismo, ideologías, postmodernismo,...).

Historiadores e intelectuales de diferente signo político habrán de reconocerse mutuamente en la defensa de las instituciones del 78 y del relato histórico sobre el

que éstas se sustentan, identificándolas como la consecución de un proceso de modernización política unívoco, o —dicho de otra manera— como resultado final de una serie de transformaciones, que atravesaría cualquier nación "normal" hasta desembocar en democracia. La voluntad de reforzamiento de la narrativa oficial de nuestra democracia les conduce a otorgar idéntica interpretación para cualquier iniciativa democratizante del pasado, quedando el sentido histórico-político de aquéllas agotado por su adecuación (o no) al modelo de democracia instituido *de facto* entre nosotros. El relato construido por nuestros historiadores —llamados a sí mismos— "liberales" recrea por tanto una imagen ficticia de este pensamiento y esa tradición política —a la que dicen pertenecer—, como si de un lenguaje idéntico en el tiempo y de experiencias históricas del todo homologables se tratase. Desdibuja de este modo las múltiples formulaciones modernizantes que desde la prolífica tradición liberal se han podido proferir ("jacobina", "radical", "republicana", "progresista",...) y desprecia además de modo taxativo las que puedan proceder desde otros ámbitos de inspiración política (socialista, comunista, anarquista, falangista,...). El discurso liberal oficializado se propone garantizar el orden y la estabilidad de nuestra democracia, procurándole una legitimación universalista a las instituciones, aún a costa de sacrificar la pluralidad de sentidos que ha recibido el modernismo liberal a lo largo de la historia y de reducir nuestro margen semántico para la interpretación de dichos valores liberales a la luz de diferentes conflictos.

El modernismo liberal hegemónico recopilará una serie de tópicos de la tradición liberal (emergencia burguesa, revolución liberal, mercantilización y estatalismo, desarrollo y democratización, post-totalitarismo democrático,...), despreciando otros o relegándolos al olvido ("doceañismo", "republicanismo", "federalismo", "laicismo",...). Se impone por encima de cualquier otro el esquema matriz del tardo-liberalismo occidentalista, según el cual la llegada de la democracia habría de ser atribuida a la expansión del libre mercado y a unas relaciones sociales pacíficas, que habrán de poder ser alcanzadas desde determinados sistemas autoritarios. Y sólo en un segundo término, al menos en España, se introducen las ideas del liberalismo de postguerra, según el cual la democracia ha de venir acompañada de un progreso moral correlativo, que lleva consigo la renuncia a imponer los fines políticos por medio de la violencia. En

todo caso, no va a quedar rastro alguno en relato liberal contemporáneo de los viejos esquemas narrativos del liberalismo prístino o revolucionario, según el cual las conquistas de soberanía se realizaban por el empoderamiento de un grupo social determinado (Tercer Estado como paradigma), desplazando del mismo a quienes lo hayan venido usurpando. Así que el solapamiento universalista de ese modelo de democracia "tardoliberal" consumado hará que se pierdan de vista las transformaciones históricas de las relaciones de poder que trae consigo cada proceso de modernización política y que sí estaban presentes en los relatos del nacionalismo liberal hasta la primera mitad del siglo XX; esto sucede no sólo en los relatos emancipatorios republicanos o de izquierda, sino también —como hemos visto en Ortega— en otros proyectos liberales, donde las condiciones de modernización nacional son definidas (y problematizadas) en un relato histórico particularizado. Las nuevas narrativas de la modernidad conocidas por nosotros, propias del liberalismo de fin de siglo, lo que van a hacer es imprimir una meta-historicidad a nuestras instituciones y valores, que impedirán tomar conciencia de las limitaciones históricas del sentido en que han sido interpretadas y en último término que podamos proyectar modernizaciones políticas que trasciendan lo instituido.

Entre los historiadores españoles contemporáneos, esos que se proclaman albaceas del "liberalismo", se habría venido conformando un núcleo de consenso, que va a resultar "de mínimos" en lo relativo al contenido historiográfico, pero que es "de máximos" en lo que respecta al método. Empezando por este segundo aspecto, son palpables las coincidencias de estos autores en la reclamación de la separación estricta entre los juicios de la historiografía y la política. Se da por supuesto que ambas clases de juicios poseen un registro de justificación propia o autodeterminado; de manera que la historia habría de limitarse a describir los hechos del pasado y la política a decidir sobre el futuro en base a principios de naturaleza universalista. Carecería de sentido y registro de justificación aquel pretendido conocimiento "historicista", en el que se mezclaban ambos tipos de criterios, descriptivo y normativo; o sea, el juicio histórico que toma como referencia a un sujeto emancipatorio o el juicio político guiado por un relato histórico determinado. La acotación científica de los discursos sería pues un correlato de esa asimilación universalista, que experimentaría nuestro

lenguaje e inteligencia en el periodo tardomoderno, la abjuración de toda fórmula de legitimación narrativa o inter-textual, que —recordemos— exigían estar permanentemente expuestas a ser discutidas. La ciencia proporciona —por contra— una fundamentación al discurso político que no habrá de ser revisada a la vista de determinados hechos históricos, del mismo modo que el juicio histórico tampoco habrá de reconsiderado a la vista de diferentes lecturas políticas.

La convergencia en lo relativo al contenido de sus relatos no habrá de ser tan acusada en los historiadores "liberales" como en las cuestiones formales o de método, sin embargo tampoco debe ser despreciada, teniendo por lo general todos ellos una idea bastante próxima sobre dónde debemos situar los orígenes históricos de nuestra democracia. Manteniendo las premisas escatológicas —ya apuntadas en esta conclusión— acerca del proceso de modernización política, que procedería por la expansión de ciertas ideas universales una vez reveladas, la democracia habría de reconocer su ascendencia en la aparición de cierta conciencia de libertad en un ámbito social aislado o políticamente etéreo (mercantil o de opinión) y su difusión paulatina hacia el resto de la realidad social, hasta alcanzar lo político o el reconocimiento de derechos. Por lo que se desprende de los tópicos del relato liberal hegemónico, la democracia no llegaría en virtud de ningún ejercicio de problematización histórico-política; es decir, por la denuncia de unas condiciones de poder históricas, que privilegian a un conjunto de individuos en detrimento de otros, y el sucesivo pronunciamiento soberanista popular (como sucedería con el republicanismo jacobino, el movimiento obrero, el populismo regeneracionista u otras vindicaciones de vanguardias minoritarias en la segunda mitad del XX). Los orígenes de la democracia habrían de ser situados por contra —según el relato oficialmente establecido—, en esos sujetos impersonales, que por primera vez toman conciencia de su autonomía (burguesía, librepensadores, clases medias,...), siendo éstos los únicos en disposición de fundar reglas para el intercambio político que resulten neutrales o que no respondan a determinados intereses. Nos encontramos así con que nuestros historiadores "liberales" no encontrarán discrepancias más que de énfasis respecto a si los precursores de la democracia española deben situarse en Castelar o en Cánovas, en ciertos miembros de la generación del 14 o en otros, en el discurso reconciliatorio de

los estudiantes del 56 o en los reunidos en Múnich en el 62, en la autoridad intelectual de Ayala o en la tarea liberalizante de los tecnócratas, en el acercamiento de Suárez o el Rey a las ideas liberales o en el de Felipe González a las socialdemócratas. En cualquier caso y por lo general se les vendrá reconociendo a todos ellos —ciertamente en distinta medida— la condición de promulgadores de una conciencia "liberal", de tolerancia o imparcialidad *a priori*, que contendría por sí misma el germen de la democracia. Frente a ella sólo cabría reconocer la intervención espuria de aquellos sujetos colectivos, que pugnarán por imponerle un destino particular a la historia; desde los nacionalistas románticos del XIX hasta el republicanismo sobrevenido de hoy día, desde el regeneracionismo del 98 o el de Laín hasta los populistas de ahora, desde los movimientos de masas de los años '30 hasta quienes permanecen anclados en las viejas ideologías, desde el neovanguardismo de los '60 hasta los esteticistas postmodernos. La historiografía liberal ha resuelto identificar a todos ellos con epígonos de un modernismo, que se permite transitar de la literatura a la historia y de la historia a la política (y a la inversa). Tanto para Santos Juliá como para Pablo Fusi las dos Españas no serían sino una réplica incansable de ese modernismo ilegítimo, que alcanza su éxtasis con el debate finisecular del 'Problema de España' y que escribirá su página más triste con la guerra civil española; una pugna impenitente por imponerle un sentido histórico a la nación, que no habría servido sino para frenar el despliegue de esa razón universal liberalizante.

Sin embargo, por lo que hemos podido testar en este breve recorrido por la historia política-narrativa española, los relatos de modernización que en ella se profieren son difícilmente reducibles a esa dicotomía apriorística de liberales vs totalitarios, democrático vs sectario, universalizador vs particularista. El significado de uno de los relatos de comprensión histórica o nacional de los que aquí hemos tomado nota guardaría una estrecha relación con el contexto polémico donde se insertan, hasta el punto de que el carácter modernizante de los mismos habrá de venir determinado por las jerarquías políticas del momento y por los tópicos narrativos con los que se enfrenta (o suscribe). Por lo que ha podido observarse en las diferentes narrativas políticas exploradas en este trabajo, la modernización democrática o emancipación no tendría una conceptualización unívoca ni obedecería a una dirección universal previa:

existirán discursos de fundamentación humanista rotundamente reactivos, sin ir más lejos los del propio despotismo ilustrado del XVIII; y discursos liberales profundamente anti-democráticos, como los del liberalismo oligárquico del XIX, dirigidos ambos a la concentración del poder o su menor redistribución; habrá también discursos formulados desde instancias tradicionales pero con un contenido modernizador o liberalizante, como hemos visto en casos puntuales con el falangismo crítico o con cierto cristianismo de base en el tardofranquismo; así como existirán propuestas político-narrativas de indubitablemente sentido democrático, que se tornarán reaccionarias con el simple cambio de contexto, como puede suceder en nuestros días con alguna apelación de "reconciliación". Aunque quizá la mejor lección que hayamos podido extraer de estas revisiones de la comprensión histórica de nuestra democracia, puede seguir procediendo de la Guerra Civil, como es el hecho de que diferentes relatos modernizantes resulten incompatibles entre sí y nos conduzcan incluso al conflicto. La salida no nos la habrían de ofrecer en este caso elementos supuestamente ajenos a dicha querrela o instancias pretendidamente neutrales, cuando entre los litigantes habrá quien ofrezca al conjunto mejores expectativas emancipatorias que otros y quienes por contra hagan descansar su victoria sobre la negación de toda viabilidad política a los proyectos del adversario.

La historia política se muestra siempre refractaria al intento de clausurar su sentido por algún relato modernizante o de comprensión unívoco. El análisis del significado político de un discurso o relato nos invita a sumergirnos en el contexto particular donde interviene, con la esperanza no de la hermenéutica filológica por rescatar el sentido original del emisor, sino de la hermenéutica crítica por someter al examen de la historia nuestro esquemas de comprensión política heredados. Al recuperar las polémicas del pasado o antiguas proclamas de emancipación nacional se pretende establecer un diálogo intertextual, entre los significados que tuvieron entonces y el que se nos ha llegado hasta el presente, con la expectativa de que resulte enriquecedor para este último. Así sucedería por ejemplo con la —todavía minoritaria— conmemoración del "doceañismo" o del republicanismo decimonónico, que han sido secularmente denostados en nuestra memoria histórica liberal, en favor del otros referentes como los levantamientos de independencia o la moderación de los

partidos restauradores, que no contendrían ese elemento anti-oligárquico de otras movilizaciones liberales. Ha venido sucediendo así también con la —ya sí más concurrida— reivindicación del republicanismo del siglo XX y de sus figuras insignes como Azaña, quien entendió que el modernismo liberal habría de buscar la transversalidad por la izquierda (o sea, pactar con los socialistas), para resultar efectivamente democratizador en un contexto social con desigualdades tan acusadas. Otro ejemplo de diálogo político enriquecedor es el que se viene estableciendo —aún embrionariamente— con algunas movilizaciones del anti-franquismo, que desde las demandas conciliatorias de los opositores al término de la guerra mundial hasta las iniciativas de la contracultura juvenil al filo de los '70 nos proporcionan tramas de democratización alternativas o con expectativas diferentes, que hubieron de resultar frustradas por la democracia del 78 y el relato "reconciliación" hegemónico. La modernización democrática no podrá ser pensada entonces en términos escatológicos, conceptualizada alegremente como un "fin de la historia", como se habría pretendido desde ciertos relatos de raíz tardo-liberal. Los múltiples ejercicios de rememoración o problematización histórico-política, que han venido surgiendo a tenor de polémicas históricas, sin dejar de hacerlo tras la instauración de la democracia contemporánea, no pueden ser despachados sin más como meras réplicas de un modernismo irresponsable, pues responden en muchos casos a demandas eventuales por pensar creativamente el sentido de los términos políticos hegemónicos, los de la tradición liberal en nuestro caso.

"Sucede que la atención exclusiva a los temas de la ciudadanía y nuestra vida cotidiana pueden ocultar prematuramente las cuestiones de la memoria, la historia y también, en efecto, la nostalgia, que se deben considerar tanto en su engañosa dimensión afirmativa como en su dimensión crítica, sin limitarse simplemente a rechazarlas" (Huysen 2010: 186-7).

Por lo que hemos podido observar en el recorrido aquí propuesto, el debate sobre el significado histórico de nuestros valores públicos no queda suspendido en el momento en que el sujeto se percibe como un ser autodeterminado y por encima de la historia, ni siquiera después de haberse instaurado un régimen democrático que goce de la mayor estabilidad; del mismo modo que no dejan nunca de plantearse problemas instituyentes una vez aprobadas unos márgenes para la política constituida, ni dejan

de invocarse demandas modernizantes por el hecho de sabernos encauzados en un curso de modernización cierto. Y es que lejos de aceptar los términos en que se nos ofrece el contrato social o resignarnos a su definición hegemónica, está en la vocación de todo sujeto social ofrecer su propia interpretación sobre el sentido histórico de los mismos, siendo su responsabilidad que dichas reflexiones sean de un modo u otro compartibles por todos los que hayan de caer bajo ese proyecto nacional. Por eso el intento de positivistas e idealistas, cientifistas y normativistas, materialistas y abstraccionistas por situar nuestras instancias de decisión pública en una dimensión meta-narrativa, acotarla a un único registro axiológico o legitimatorio, va a resultar de todo punto ilegítimo y objeto de rechazo para muchos de los actores de esa sociedad. Pues esta clase de justificaciones —pretendidamente— universalistas no termina sirviendo sino para ocultar la pluralidad de valores y sensibilidades históricas que conviven en nuestras sociedades, convirtiéndose en último en sí mismas en una fuente de frustración. Así vendría sucediendo —denuncia Bobbio— con las instituciones de la democracia contemporánea, bajo cuya apariencia de aceptación absoluta se ocultarán múltiples conflictos y demandas, que la perciben como un "techo de cristal", que impide trasladar el reconocimiento más allá de lo instituido. Hemos podido ver aquí como en el último tercio del XX han proliferado las movilizaciones, que exigen pensar la justicia, la libertad y otros valores comunes de la política moderna en términos históricos más plurales, más abiertos, la búsqueda de una legitimación para los mismos en una dimensión multiversal, más que universalista (Marquard 1999). Desde diferentes perspectivas filosóficas y tradiciones políticas —lo hemos podido ver con Tierno, Aranguren y Sacristán— se habría ido transitando hacia una ontología pluralista, que permita concebir las categorías modernas, más allá de cómo se hayan podido instituir, por su potencial para alumbrar nuevos conflictos, para recibir comprensivamente las diferencias inherentes a lo social. Así que en lugar de dejarse arrumbar por el fin de la historia, el pasado se habría levantado en rebeldía entre nosotros, reclamando una filosofía y una política que estén atentas a la diferenciación de lo óntico de lo ontológico, lo que ha llegado a ser de lo posible, el tiempo objetivado —*Chronos* en la terminología griega— del principio de objetivación temporal —*Aion*—. Viviríamos emplazados en nuestra época a una permanente *Kulturkampf* interpretativa, que nos impide aceptar premisas filosóficas que pretendan

partir desde cero o categorías políticas fundantes que no demanden problematización; estamos pues condenados a empezar nuestra reflexión desde la "palabra ya en marcha" —como dice Ricoeur en la cita que abre este trabajo—, haciendo memoria.

Ha sido preciso buscar "nuevos" criterios de racionalidad política, que no estuviesen situados más allá de la historia; criterios como el de "oportunidad", que —como intuyeron Aristóteles o Maquiavelo— habrán de servir de guía a las decisiones de un ser como el hombre, que tiene que habérselas con lo diferente, con la sociedad, con la historia. La razón *kairológica*, o de lo oportuno, no nos insta simplemente a asumir la realidad tal y como se nos da, a aceptar los límites del presente sin oponerle otros, sino que nos insta a buscar esos límites o categorías políticas, en aquellos valores que permiten vehiculizar los conflictos que están sucediendo en esta hora, reconocer las carencias del lenguaje político de este momento. En este sentido, el testimonio de las víctimas, o sujetos disminuidos en sus derechos, de aquellos que vienen sufriendo algún tipo de discriminación desde el pasado y no han conseguido desprenderse de ella en el presente, nos proporciona un referente valioso para tomar conciencia de las limitaciones históricas de las instituciones políticas vigentes. Ahora bien, dicha víctima no puede ser tomada como una categoría moral *a priori* que oponer a la razón política, un inocente absoluto, sin adscripción política de ninguna clase, un "rostro inefable" — como propone Lévinas—; sino que habrá de ser considerado siempre y en todo caso el relato político que la acompaña, esto es, cuáles son las relaciones jerárquicas que denuncia y la modernización política a la que aspira. Pues sólo así podemos desplegar el potencial emancipatorio que atesora su testimonio; ir más allá del mero rechazo crítico del relato hegemónico del momento, para asumir de manera reconstructiva las tensiones, histórica y políticamente determinadas, que bajo aquél se nos ocultan. No podemos asumir por tanto la rememoración de todas las víctimas indistintamente, esta sería la pretensión más ilegítima de todas; estamos condenados a escoger unos relatos en detrimento de otros, a escoger incluso algunos olvidos en favor de ciertos recuerdos más útiles, más ricos, más liberadores. La víctima, el vencido, el exiliado, el condenado,... no puede ser abandonado sin más a la ceguera de la historia, siempre le debemos un recuerdo, una reflexión sobre las causas de su sacrificio, pero dicho recuerdo tampoco debe ser santificado ni reificado como estatua de mármol, pues nos

impediría su correlación con otros recuerdos, la contrastación entre diferentes relatos. La rememoración política no ha de seguir entonces el modelo de las invocaciones mesiánicas, la víctima no ha de ser una replicación de la figura de Jesucristo, cuyo sacrificio nos trasladaba a una justicia divina como encargada de repararlo. Más bien, se trata en este caso de una anamnesis en el sentido griego e inmanentista; la invocación política de la víctima nos remite al ejemplo de Sócrates, quien se niega a escapar de la ciudad cuando tal posibilidad se le presenta, devolviéndole a ésta la exigencia de dar explicaciones de su sacrificio y reparar políticamente la injusticia cometida en su seno. La genealogía política, hoy en plena efervescencia, habrá de tener —a mi juicio— ese carácter "socrático", emplazarnos a desvelar las particularidades del marco hegemónico en que nos movemos y proyectarnos hacia alguna promesa política que lo trascienda, cuyo sentido en todo caso habrá de ser contrastado a la luz de otras memorias, será un sentido político fluctuante como la propia historia a la que pertenece.

Bibliografía:

- ABELLÁN, JOSE LUIS (1994) 'Las grandes polémicas de la cultura española'. Conferencias Fundación Juan March. www.march.es/conferencias/anteriores/
- (1996): *Historia del pensamiento español*. Espasa-Calpe, Madrid.
- ADORNO, Theodor (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- (2005): *Dialéctica negativa*. La jerga de la autenticidad. Akal.
- del AGUILA, Rafael y MONTORO, Ricardo (1984): *El discurso político de la transición española*. Madrid, Siglo XXI.
- AGUILAR, Paloma (1995): *La memoria histórica de la guerra civil española (1936-1939)*. Alianza, Madrid.
- (1999): 'Memoria histórica y legados institucionales en los procesos de cambio político'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14.
- (2002 a): 'Justicia, política y memoria: los legados del franquismo en la transición española'. *Las políticas hacia el pasado: juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Itsmo.
- (2002 b): 'Los legados del franquismo en la transición española'. *Las políticas hacia el pasado*. Akal.
- (2008 a): *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid, Alianza.
- (2008 b): 'Sobre amnistías, presos políticos y terroristas'. *Revista de libros*, 135.
- (2008 c): 'Respuesta a Santos Juliá sobre la amnistía de 1977 y los presos de la dictadura'. *Revista de libros*, 141.
- AGUILAR, Paloma y CASANOVA, Julián (2006): 'Entrevista de Juan Cruz'. *El País* (30/07/06).
- AGUILAR, Paloma y HUMLEBAEK, Carsten (2002): 'Collective Memory and National Identity in the Spanish Democracy: The Legacies of Francoism and the Civil War'. *History & Memory* v.14.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (1996): 'El falso "problema español"'. *El País* (21/12/1996).
- (2001): 'La formación de la identidad española'. Conferencias Fundación Juan March. www.march.es/conferencias/anteriores/
- (2003): *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo XIX*. Taurus, Madrid.
- (2011): *La mirada del historiador: un viaje por la obra de Santos Juliá*. Taurus, Madrid.
- ÁLVAREZ JUNCO, José; BERAMENDI, Justo; REQUEJO, Ferrán (2005): *El nombre de la cosa*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ÁLVAREZ JUNCO, José y CABRERA, Mercedes (2011): *La mirada del historiador: un viaje por la obra de Santos Juliá*. Taurus, Madrid.
- ÁLVARO, Francesc-Marc ed. (2008): *Memoria histórica, entre la ideología y la justicia*. Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, Barcelona.
- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.
- ARGÜELLES, Agustín (2011): 'Discurso preliminar de la Constitución de 1812'. Edición a cargo de J.L. Sánchez Agesta. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ARISTÓTELES (1994): *Retórica*. Gredos, Madrid.
- (1999): *Política*. Alianza, Madrid.

- ARNOLDSSON, Sverker (1960): *La Leyenda Negra. Estudios sobre sus orígenes*. Universites, Göteborg.
- ARÓSTEGUI, Julio (2004): 'Retos de la memoria y trabajos de la historia'. *Pasado y Memoria*, 3.
- (2006): 'Memoria de la República en tiempos de la transición'. *Memoria de la Segunda República*. Biblioteca nueva, Madrid.
- AYALA, Francisco (2006): *Obras Completas V. Ensayos políticos y sociológicos*. Galaxia Gutemberg, Barcelona.
- AZAÑA, Manuel (1986): *Las causas de la guerra*. Crítica, Barcelona.
- (2007): *Obras Completas*. Volúmenes I-VII. Centro de Estudios Constitucionales.
- de AZCÁRATE, Gumersindo (1991): 'Discurso de Recepción de la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas'. *Reis*, 56.
- von BAKY, Josef (1943): 'Las aventuras del barón de Münchhausen'. (Film)
- BALFOUR, Sebastián y QUIROGA, Alejandro (2007): *España reinventada*. Península, Barcelona.
- BARRET-DUCROCQ, Françoise coord. (2002): *¿Porqué recordar?*. Granica, Barcelona.
- BAYÓN, Fernando (2008): 'Extremismo y desencanto. El nacimiento de la modernidad del espíritu de la política radical'. *Isegoría*, 39.
- (2009): 'El futuro es el terrorista más buscado. La postmodernidad y el fin del desprecio a la filosofía de la historia'. *Isegoría*, 40.
- BENJAMIN, Walter (1989): *Discursos Interrumpidos*. Taurus, Madrid.
- (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca.
- BERAMENDI, Justo y BAZ, María Jesús coord. (2008): *Identidades y memoria imaginada*. Universitat de Valencia.
- de BLAS, Andrés (1991): *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*. Tecnos, Madrid.
- (1997): *Enciclopedia del nacionalismo*. Tecnos, Madrid.
- BOBBIO, Norberto (1989): *Liberalismo y Democracia*. FCE, México.
- BONET, Laia (2012): 'La encrucijada del socialismo catalán'. *El País* (06/09/12).
- BORJA, Jordi (2005): 'Memoria histórica y progreso democrático'. *Mientras tanto*, 97.
- BOTEY, Jaume (2007): 'Memoria histórica, asesinatos y beatificación'. *El viejo topo*, 238.
- BRINKMAN, Soren (2000): 'La historia revisada: Historia, memoria y solución del "problema español"'. *Notas. Reseñas iberoamericanas Vol.7*, 1.
- CALVO SERER, Rafael (1954): *España, sin problema*. Rialp, Madrid.
- CAMPILLO, Antonio (1985): *Adiós al progreso*. Anagrama, Barcelona.
- (1995): 'Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia'. *Daimon*, 11.
- (2005): 'El extranjero. Palabras para Jaques Derrida'. *Daimon*, 34.
- (2010): 'Sobre las formas y límites de la emancipación'. *Isegoría*, 43.
- CANAL, Jordi (2005): 'Por una historia crítica'. *Historia y política*, 14.
- CAPELLA, Juan Ramón coord. (2003): *La sombras del sistema constitucional español*. Trotta.
- (2005): *La práctica de Manuel Sacristán*. Trotta, Madrid.
- CARO BAROJA, Julio (1992): *Las falsificaciones de la historia en relación con la España*. Seix Barral, Barcelona.
- CARRERAS, Juan José y FORCADELL, Carlos (2003): *Usos públicos de la historia*. Marcial Pons, Madrid.

- CARRITHERS, Michael (2006): 'Presenciando un naufragio: las figuraciones alemanas al afrontar el pasado para enfrentar el futuro'. *Revista de Antropología social*, nº 15.
- CASTILLEJO, Alejandro (2007): 'La globalización del testimonio'. *Antípoda*, 4.
- CASTORIADIS, Cornelius (1996) 'La democracia como procedimiento y como régimen'. *Jueces para la democracia*, 26.
- (1998): *Los dominios del hombre*. Gedisa, Barcelona.
 - (2003): 'Tiempo y creación'. *Anthropos*, 198.
- CASTRO, Américo (1983): *España en su Historia*. Grijalbo, Barcelona.
- (1988): 'Sobre el no entender nuestra historia'. *Ínsula* 499.
- COLOM, Francisco (1992): *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*. *Anthropos*, Barcelona.
- (1993): 'Actores colectivos y modelos de conflicto en el Estado de Bienestar'. *REIS*, 63.
 - (1998): *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. *Anthropos*, Barcelona.
 - (2003): 'La imaginación nacional en Latinoamérica'. *Historia mexicana*, LIII, 2.
 - coord. (2005): *Relatos de nación. La construcción de las Identidades nacionales en el mundo hispánico*. Iberoamericana, Madrid.
 - (2006 a): 'Narrar la Nación'. *Arbor*, 722.
 - (2006 b): 'Por una política postmetafísica de la identidad'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15.
 - (2010): 'El pasado en el presente: qué hacer con la memoria de la Guerra Civil'. *Res publica: revista de filosofía política*, 23.
 - (2010): 'Reconciliación y memoria histórica'. *Claves*, 199.
- COLOMER, Josep María (1998): *La transición a la democracia: el modelo español*. Anagrama, Barcelona.
- COTARELO GARCÍA, Ramón (2009): 'La validez de la Transición'. *Temas para el debate*, 173.
- CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver coord. (2008): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. FCE.
- CRUZ, Manuel (2005): *Las malas pasadas del pasado: Identidad, responsabilidad, historia*. Anagrama.
- (2007 a): *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*. Gedisa, Barcelona.
 - (2007): *Cómo hacer cosas con recuerdos*. Katz.
- CRUZ, Rafael y PEREZ LEDESMA, Manuel (1997): *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Alianza Universidad, Madrid.
- DERRIDA, Jaques (1989): 'Violencia y metafísica'. *La escritura y la diferencia*. *Anthropos*.
- (1993): 'Deconstruir la actualidad. Entrevista'. *Pasajes*, 57.
 - (1997 a): *Fuerza de ley*. Tecnos, Madrid.
 - (1997 b): 'La farmacia de Platón'. *Diseminación*. Fundamentos.
 - (2000): 'Confesar-Lo imposible. "Retornos", arrepentimiento, reconciliación'. *Isegoría* 23.
 - (2001): *¡Palabra!*. Trotta, Madrid.
 - (2003): *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

- DÍAZ, Elías (1968): *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento*. Tecnos, Madrid.
- (1973): 'Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1972)'. Sistema 1, 2 y 3.
- (2009): *De la Institución a la Constitución*. Trotta, Madrid.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús (2006) 'Fundamentación de la Moral y Diferencias normativo-culturales'. *Fundamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*. IEC, Barcelona.
- de DIEGO, Enrique (2008): 'La nación española frente a Napoleón'. Cuadernos de Investigación histórica, 25.
- DOMÈNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad*. Crítica. Barcelona.
- (2005): 'Comentarios críticos a los comentarios críticos'. Revista Internacional de Filosofía Política, 25.
- (2006): 'La Guerra Civil española, 70 años después. Entrevista'. La memoria del puente (17/07/2006).
- DOMÈNECH, Antoni; BÚSTER, Gustavo; RAVENTÓS, Daniel (2013): 'Independentistas en la niebla'. SinPermiso (15/09/2013).
- DOMÈNECH, Xavier (2008): *Clase Obrera, Antifranquismo y Cambio Político. Pequeños grandes cambios 1956-1969*. La Catarata.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (2010): 'Reflexiones sobre las dos Españas'. *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Siglo XXI.
- DUARTE, Ángel (2009): *El otoño de un ideal. El republicanismo histórico español y su declive en el exilio de 1939*. Alianza, Madrid.
- DUBIEL, Helmut (1999): 'La culpa política'. Revista Internacional de Filosofía Política, 14.
- ÉGIDO LEÓN, Ángeles coord. (2006): *Memoria de la Segunda República*. Biblioteca nueva, Madrid.
- ELORZA, Antonio (1984): *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*. Anagrama, Barcelona.
- (1989): *Arcaísmo y modernidad: pensamiento político en España: siglos XIX-XX*. Historia 16, Madrid.
- (1990): *La modernización política de España*. Endymion, Madrid.
- (2005): 'Despierta España'. La aventura de la historia, 86.
- (2008): 'El Dos de Mayo y la Nación'. El País (28/04/2008).
- (2009): 'Stalin en España'. *El País* (31/03/09).
- (2011): 'Julio del 36: demasiado cerca'. El País (18/07/2011).
- ERICE, Francisco (2007) 'Mirando hacia atrás con ira'. El viejo topo, 238.
- (2008): 'Memoria histórica y deber de memoria: las dimensiones mundanas de un debate académico'. Entelequia, 7.
- ESPINOSA, Francisco (2007): 'De Saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar'. Hispania Nova, 7.
- ESTELLA, Antonio (2009): 'La reconciliación es el nudo del relato europeo'. El País (20/05/09).
- (2013): 'Élites europeístas, ¿sociedad euroescéptica?'. El País (18/11/2013).
- FERNANDÉZ BUEY, Francisco Javier (1998): 'Democracia y memoria histórica'. Ayer, 32.
- (2010): 'Para estudiar las ideas olvidadas de la transición'. rebelión.org (11/05/2010).

- FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio (2006): 'La memoria y la escucha, la ruptura del mundo y el conflicto de memorias'. *Hispania Nova*, 6.
- FONTANA, Josep (2000): 'La II República: un proyecto reformista para España'. *Sistema*, 154.
- FORCADELL, Carlos; SALOMÓN, Pilar; SAZ, Ismael coord. (2009): *Discursos de España en el siglo XX*. Universitat de Valencia.
- FOUCAULT, Michael (1988): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Valencia.
- (1999): *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona.
- (2005): *Arqueología del saber*. Siglo XXI.
- (2007): *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos.
- de FRANCISCO, Andrés (2012 a): 'La constitución de Cádiz, 200 años después' en *EspaiMarx* (29/04/2012).
- (2012 b): *La mirada republicana*. Catarata, Madrid.
- FUKUYAMA, Francis (1989): '¿El fin de la historia?'. *The National Interest*, 16.
- FUSI, Juan Pablo (2000): *España. La evolución de la identidad nacional*. Temas de hoy.
- (2006): *Identidades proscritas. El no-nacionalista en sociedades nacionalistas*. Seix-Barral.
- GABORIT, Mauricio (2006): 'Memoria histórica: relato desde las víctimas'. *Pensamiento psicológico*, 6 v.II.
- GALLERANO, Nicola (2007): 'Historia y uso público de la historia'. *Pasajes*, 24.
- GALLEGO, Ferrán (2008): *El mito de la transición: La crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)*. Crítica.
- GANIVET, Ángel (1990): *Idearium español*. Espasa, Madrid.
- GARCÉS, Joan (2012): *Soberanos intervenidos. Estrategias globales, Americanos y Españoles*. s.XXI
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1994): 'La manipulación de la memoria histórica en el nacionalismo español'. *Manuscripts*, 12.
- (1998): *La Leyenda negra. Historia y opinión*. Alianza.
- GARCÍA ESCRIBANO, Juan José (2002): 'Federalismo: el caso español'. *Δαμνων*, 27.
- GARCÍA-SANTESMASES, Antonio (1987): 'La transición política en perspectiva'. *Sistema*, 78.
- (1993): *Repensar la izquierda: evolución ideológica del socialismo en la España actual*. Anthropos.
- (1994): 'El éxito del neoliberalismo'. *Isegoría*, 9.
- (2001): *Ética, política y utopía*. Biblioteca Nueva.
- (2004): '¿Eran de barro de nuestros maestros?'. *Isegoría*, 31 .
- (2005): 'El territorio de la política'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25.
- (2007 a): *Historia, memoria y futuro: Nicolás Redondo (1927-2007)*. Fundación Francisco Largo Caballero.
- (2007 b): 'La necesidad de un nuevo relato'. *Éxodo*, 89.
- (2007 c): *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Biblioteca Nueva.
- (2007 d): 'Por una cultura de la memoria: teología y política'. *Iglesia viva*, 229.
- (2009 a): 'En el centenario de José Luis Aranguren'. *El País* (16/07/09).
- (2009 b): 'Filosofía, Política y Sociología: la lección de José Luis López Aranguren'. *Revista de Fomento Social*, 256.
- (2009 c): 'Memoria y democracia. La pugna por el pasado'. *Éxodo*, 101.
- (2010): 'Intelectuales y la cuestión religiosa en la España actual'. *Iglesia Viva*, 243.

- (2011 a): 'Cuando la solución es el problema'. *Le Monde Diplomatique* (Sept.).
- (2011 b): '¿Podrán los federalistas españoles revertir en el futuro esta situación?'. *Cuarto Poder* (15/12/2011).
- (2011 c): 'Tierno Galván y la memoria del antifranquismo'. *Cuarto poder* (07/04/2011).
- (2011 d): 'La encrucijada del socialismo catalán'. *Cuarto Poder* (15/12/2011).
- (2011 e): 'Memoria, equidistancia y reconciliación'. *El Mundo* (16/08/2011).
- (2012 a): 'Los intelectuales y la transición española'. *Letra internacional*, 114-115.
- (2012 b): 'Balance de una época: más allá de la Economía'. *Temas para el debate*, 207.
- (2013): 'La transición filosófica. Reflexiones político-intelectuales'. *Circunstancia*, 30.
- GASSIOT BALLBÉ, Ermengol (2008) 'Arqueología de un silencio'. *Complutum*, 19.
- GIRAUTA, Juan Carlos (2006): *La república de Azaña*. Ciudadela.
- GELLNER, Ernest (2001): *Naciones y nacionalismo*. Alianza, Madrid.
- GONZÁLEZ, Magdalena (2006): 'Apuntes para un método de análisis mnemónico intergeneracional sobre la guerra civil'. *Hispania Nova*, 6.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (1997): 'Las derechas españolas ante la crisis del 98'. *Studia historica*, 15.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos y de BLAS, Andrés (2006): 'El concepto de nación en la España del siglo XX'. *Claves de razón práctica*, 163.
- GOYTISOLO, Juan (1962): 'L'Espagne et l'Europe'. *Les Temps Modernes*, 194.
- GRACIA, Jordi (2004): *La resistencia silenciosa*. Anagrama.
- GRAHAM, Helem (2013): *La guerra y su sombra. Una visión de la tragedia española en el largo siglo XX europeo*. Crítica.
- GUIXÉ, Jordi e INIESTA, Montserrat coord. (2009): *Políticas públicas de la memoria*. Milenio, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*. Taurus, Madrid.
- (1991): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.
- (1998 a): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona.
- (1998 b): *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos, Madrid.
- (1999): '¿Aprender de las catástrofes? diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX'. *La balsa de la medusa*, 50.
- (2000): *La constelación postnacional: ensayos políticos*. Paidós, Barcelona.
- (2001): *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid.
- (2006 a): *El Occidente escindido: pequeños ensayos políticos*. Trotta.
- (2006 b): 'Del uso público de la historia'. *Pasajes*, 24.
- (2009): *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos*. Trotta, Madrid
- HALBWACHS, Maurice (2004): *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HAYEK, Friedrich (2002): *Camino de servidumbre*. Alianza, Madrid.
- HEGEL, Friedrich (1997): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (1999): *De camino al habla*. Serbal, Barcelona.
- (2007): *Hitos*. Alianza, Madrid.

- HERNÁNDEZ LOSADA, José María (1993): 'Antropología Histórica y Filosofía Política: (una conversación con Anthony Pagden)'. Revista internacional de filosofía política, 1.
- (1998): 'El liberalismo ante el fin de siglo'. La filosofía política en perspectiva. Anthropos, Barcelona.
- (2000): 'El laberinto de la identidad: notas para un debate'. Revista Internacional de Filosofía Política, 15.
- (2006): 'Tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea'. Arbor, 722.
- HERNÁNDEZ, Antonio y ESPINOSA, Javier coord. (2000): *Nacionalismo: pasado, presente y futuro. (...)*
- HOBBSBAWM, Eric (1998): *Naciones y nacionalismo desde 1870*. Crítica.
- (2002): *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona.
- HUNTINGTON, Samuel (1994): *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. Paidós, Barcelona.
- HUYSEN, Andreas (2002): *En busca del futuro perdido; cultura y memoria en tiempos de globalización*. FCE, México.
- (2004): 'Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público'. Intercom, Porto Alegre.
- (2006): *Después de la gran división*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- (2010): *Modernismo después de la postmodernidad*. Gedisa, Barcelona.
- IGGERS, Georg (1998): *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales: una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Ideas Books.
- IGLESIAS, María del Carmen (2009): *No siempre lo peor es cierto. Estudios sobre la historia de España*. Galaxia Gutemberg, Madrid.
- JACKSON, Gabriel (2008): '¿Se puede dar por cerrada la Guerra Civil?'. El País (30/11/08).
- JENKINS, Keith (1999): *¿Porqué la historia?*. FCE, México.
- (2009): *Repensar la historia*. Siglo XXI, Madrid.
- JULIÁ, Santos (1994): 'Orígenes sociales de la democracia en España'. Ayer, 15.
- (2003): 'Echar al olvido: memoria y amnistía en la Transición'. Claves de razón práctica, 129.
- (2004): *Historias de las dos Españas*. Taurus, Madrid.
- (2006 a): 'Orígenes intelectuales de la democracia española'. Conferencias Fundación Juan March. www.march.es/conferencias/anteriores/
- (2006 b): *Memoria de la guerra y del Franquismo*. Taurus, Madrid.
- (2006 c): 'Bajo el imperio de la memoria'. *Revista de Occidente*, 302-3.
- (2006 d): 'En torno a los relatos de las dos Españas'. Revista Internacional de Filosofía política, 27.
- (2008): *Vida y tiempo de Manuel Azaña. 1880-1941*. Taurus.
- (2010 a): *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*. RBA, Barcelona.
- (2010 b): *Historia social/Sociología histórica*. Siglo XXI, Madrid.
- (2011): *Elogio de historia en tiempos de memoria*. Marcial Pons, Madrid.
- (2012): *Camarada Javier Pradera*. Galaxia Gütemberg, Madrid.
- JULIÁ, Santos y MAINER, José Carlos (2000): *El aprendizaje de la libertad*. Alianza, Madrid.

- JULIÁ, Santos; MAINER, José Carlos; RIDAO, José María (2008): 'Ciclo de conferencias: Manuel Azaña: Literatura, Ensayo, Política'.
www.march.es/conferencias/anteriores/
- JULIÁ, Santos; PRADERA, Javier y PRIETO, Joaquín coord. (1996): *Memoria de la Transición*. Taurus, Madrid.
- LACASTA-ZABALZA, José Ignacio (1998): *España uniforme. El pluralismo enteco y desmemoriado de la sociedad española y su conciencia nacional e intelectual*. Pamiela.
- (2006): 'En los límites de las dos Españas'. *Revista Internacional de Filosofía política*, 27.
- LACLAU, Ernesto (1983): 'La estrategia socialista: ¿Hacia dónde ahora?'. *Zona Abierta*, 28.
- (1984): 'Hegemonía y nuevos movimientos políticos'. *Zona Abierta*, 30.
- (1993): 'Power and representation'. *Politics, Theory and Contemporary Culture*. Columbia University Press, New York.
- (1995): 'Universalismo, particularismo y el tema de la identidad'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5.
- (1996): *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires.
- (2008): *Debates y Combates. Por un nuevo horizonte de la política*. FCE, Buenos Aires.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFÉ, Chantal (2004): *Hegemonía y estrategia socialista*. FCE, Buenos Aires.
- LAÍN, Pedro (1948): 'La generación del 98 y el problema de España'. *Arbor*, 36.
- coord. (1971): *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. Taurus, Madrid.
- (2005): *España como problema (1908-2001)*. Galaxia Gutenberg, Madrid.
- LARRA, Mariano José (1986): *Artículos*. Planeta, Barcelona.
- LE GOFF, Jaques (1991): *Pensar la historia*. Paidós, Barcelona.
- LEGUINA, Joaquín (2010): *El duelo y la revancha*. Los itinerarios del antifranquismo sobrevenido. La esfera de los libros, Madrid.
- LEYTE, Arturo (2003): 'España invertebrada, ¿un problema filosófico?'. *Archipiélago*, 58.
- LEVINAS, Emmanuel (2002): *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca.
- LÓPEZ, François (1999): *Juan Pablo Forner y la crisis de la conciencia española en el siglo XVIII*. Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León.
- LÓPEZ-ARANGUREN, José Luis (1953): *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*. Cuadernos hispanoamericanos.
- (1969): *Memorias y esperanzas españolas*. Taurus, Madrid.
- (1975): *La cultura española y la cultura establecida*. Taurus, Madrid.
- (1979): *La democracia establecida*. Taurus, Madrid.
- (1986): *Ética*. Alianza, Madrid.
- (1998): *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Biblioteca Nueva.
- (2005): *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Trotta, Madrid.
- (2010): *Filosofía y vida intelectual*. Trotta, Madrid.
- LOPEZ ARNAL, Salvador coord. (2007): *El legado de un maestro*. Fundación de investigaciones marxistas.
- (2008): *Manuel Sacristán y el doble aldabonazo: Mayo del 68, primavera y agosto praguenses*. <http://www.rebellion.org/docs/70642.pdf>

- LÓPEZ PINA, Antonio (1976): *La cultura política en la España de franco*. Taurus, Madrid.
- (2010): *La generación del 56*. Marcial Pons, Madrid.
 - (2009): 'El procesamiento de la historia en España'. *Ferrol Análisis*, 24.
- LÓPEZ PINA, Antonio y LÓPEZ-ARANGUREN, Eduardo María (1976): *La cultura política en la España de Franco*. Taurus, Madrid.
- LYOTARD, Jean-François (1999): *La Diferencia*. Gedisa, Barcelona.
- MAINER, José Carlos (1968): *Edad de plata. Ensayo de interpretación de un proceso*. Cátedra.
- (2004): *La doma de la quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*. Iberoamericana.
- MALEFAKIS, Edward (2011): 'La Segunda República y el revisionismo'. *El País* (12/06/2011).
- MARAVALL, José Antonio (1984): *La política de la transición*. Taurus, Madrid.
- (1991): *Estudios de Historia del pensamiento español. Siglo XVIII*. Mondadori.
 - (1997): *El concepto de España en la Edad Media*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- MARAVALL, José María (1981): *La política de la transición*. Taurus, Madrid.
- MARCO, José María (1998): *Azaña. Una biografía*. Planeta.
- MARÍAS, Julián (2005): *La España inteligible. Razón histórica de la Españas*. Alianza.
- MARICHAL, Juan (1986 a): 'Reflexión sobre la guerra civil'. *Leviatán*, 23-24.
- (1986 b): 'La universalización de España (1898-1936)'. *ABC* (16/Mayo/1986).
 - (1990): *El intelectual y la política en España. 1898-1936. Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín: cuatro conferencias*. Residencia de Estudiantes, Madrid.
 - (1995): *El secreto de España: ensayos de historia intelectual y política*. Taurus, Madrid.
- MARINAS, José-Miguel (2004): *La razón biográfica: ética y política de la identidad*. Biblioteca Nueva.
- MARQUARD, Odo (1999): 'Historia universal e historia multiversal'. *Cuadernos hispanoamericanos*, 591.
- (2007): *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-textos, Valencia.
- MÁRQUEZ, Carlos José (2006) 'El movimiento por la recuperación de la memoria'. *Cómo se ha escrito la guerra civil española*. Lengua de Trapo, Madrid.
- MÁRQUEZ HIDALGO, Francisco (2012): *La Segunda República española y las izquierdas*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- MARRAMAIO, Giacomo (1989): *Poder y Secularización*. Península, Barcelona.
- (1998): *Cielo y Tierra*. Paidós, Barcelona.
- MARTÍN RUBIO, Ángel David (2008): 'Los falsarios de la historia'. *La razón histórica*, 5.
- MARTÍN VILLA, Rodolfo (2009): 'Carta a los Reyes Magos'. *El País* (03/01/09).
- MARTÍNEZ, Francisco José (2004): 'De Atenas a Jerusalén, ida y vuelta'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23.
- (2005): 'El marxismo y la desestalinización'. *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Cátedra.
- MARTÍN RUBIO, Ángel David (2008): 'Los falsarios de la historia'. *La razón histórica*, 5.
- MARTÍNEZ SAHUQUILLO, Irene (2006): 'La identidad como problema social y sociológico'. *Arbor*, 722.
- MARX, Carl (1854): 'La España revolucionaria'. *New York Daily Tribune* (09/09/1854).
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/9-ix-54.htm>

- MATE, Reyes (1986): 'Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia'. Anthropos.
- (1991): *La razón de los vencidos*. Anthropos, Madrid.
 - coord. (1993): *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Filosofía de la historia*. Trotta, Madrid.
 - (1998): *Judaísmo y límites de la modernidad*. Riopiedras, Barcelona.
 - (1999): 'A los que vivimos después de Auschwitz'. *Letra internacional*, 64.
 - (2000): 'Retrasar o adelantar el final. Occidente y sus teologías políticas'. Isegoría, 23.
 - (2003 a): 'Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)'. III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March (07/04/2003).
 - (2003 b): 'La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia' (conferencia). III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March (08/04/03).
 - (2006): *Medianoche en la historia*. Trotta, Madrid.
 - (2008): *La herencia del olvido*. Errata naturae.
- MATE, Reyes; MARDONES, José María; BELTRÁN, Miquel coord. (1998): *Judaísmo y límites de la modernidad*. Riopiedras, Barcelona.
- MATE, Reyes y MAYORGA, Juan (2000): "'Los avisadores del fuego": Rosenzweig, Benjamin y Kafka'. Isegoría, 23.
- MAUSS, Marcel (2012): *Ensayo sobre el don. Forma y funciones del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Buenos Aires.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1928): *Historia de los heterodoxos españoles*. Librería Victoriano Suárez, Madrid.
- MIR, Jordi (2011): 'Salir de los márgenes sin cambiar de ideas. Pensamiento radical, contracultural y libertario en la Transición española'. *Ayer*, 81.
- MIR, Jordi y RIOS, Víctor (2013): 'Francisco Fernández Buey: Filosofar desde abajo y con los movimientos sociales'. *El viejo topo*, 310.
- MOA, Pío (2007): 'Represión y memoria histórica'. *La Ilustración liberal*, 32.
- MOLINA APARICIO, Fernando (2005): 'Modernidad e identidad nacional. El nacionalismo español del XIX y su historiografía'. *Historia social*, 52.
- MOLINERO, Carme (2003): 'Memoria de la represión y olvido del franquismo'. *Pasajes*, 11.
- (2006): *La Transición, treinta años después*. Península, Barcelona.
 - (2007): 'La política de reconciliación nacional'. *Ayer*, 66.
 - (2010): 'La Transición y la renuncia a la recuperación de la memoria democrática'. *Journal of Spanish Cultural Studies* Vol.11, 1.
- MONEDERO, Juan Carlos (2011): *La transición contada a nuestros padres*. La Catarata.
- MORALES MOYA, Antonio; FUSI, Juan Pablo; DE BLAS, Andrés (2013): *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Galaxia Gutenberg, Madrid.
- MORÁN, Gregorio (1979): Adolfo Suárez: *Historia de una ambición*. Planeta, Barcelona.
- (1986): *Grandeza y miseria del PCE*. Planeta, Barcelona.
 - (1991): *El precio de la transición*. Planeta, Barcelona.
 - (1998): *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Tusquets.
- MORENO DÍAZ, José Antonio (2008): 'Perspectivas sobre la Ley de Memoria Histórica'. *Entelequia*, 7.

- MORENO LUZÓN, Javier (2013): 'Alfonso el Regenerador. Monarquía escénica e imaginario nacionalista español, en perspectiva comparada (1902-1913)'. *Hispania Nova*, 244.
- MOUFFÉ, Chantal (1991): '¿Hacia un socialismo liberal?'. *Leviatán*, 45.
- (1994): 'La democracia radical: ¿Moderna o postmoderna?'. *Leviatán: revista de hechos e ideas*, 55.
- (1996): 'Pluralismo agonista: la teoría ante la política (entrevista)'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8.
- coord. (1998): *Deconstrucción y Pragmatismo*. Paidós, Barcelona.
- (2001): 'C.Schmitt and the paradox of liberal Democracy'. *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*. Peter Lang cop., Frankfurt am Main.
- (2003): *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona.
- (2007): *En torno a lo político*. FCE, Buenos Aires.
- (2010): 'Política agonística en un mundo multipolar'. *Dinámicas interculturales*, 15.
- MUÑOZ SORO, Javier (2011): 'La transición de los intelectuales antifranquistas (1975-1982)'. *Ayer*, 81.
- NAVARRO, Viçens (2001): 'Los costes de la desmemoria histórica'. *El País* (16/06/2001).
- (2009): *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Anagrama.
- (2010): 'Los vencidos tienen distinta moral'. *elplural.com* (05/07/2010).
- (2011): 'Enterrar a los muertos, desenterrar la memoria'. *El viejo topo*, 276.
- BUENFIL, Rosa Nidia (1998): *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*. Plaza y Valdés, México.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Biblioteca Nueva.
- NOLTE, Ernst (2007): 'Un pasado que no quiere pasar'. *Pasajes*, 24.
- NORA, Pierre (1985): 'La vuelta del acontecimiento'. *Hacer la Historia v.I. Laia*.
- (1998): 'Los lugares de la memoria'. *Ayer*, 32.
- (2007): 'Malestar en la identidad histórica'. *Istor: revista de historia internacional*, 29.
- (2012): 'La politización de la historia y sus peligros'. *Pasajes*, 38.
- NOVELLA SUÁREZ, Jorge (2002): 'Azaña, Ortega y Besteiro: el diseño de la II República'. *Sistema*, 170.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manoel (2004): 'Sobre la memoria histórica reciente y el discurso patriótico español del siglo XXI'. *Historia del presente*, 3.
- (2006): 'Sobre la memoria y la desmemoria histórica del (neo)nacionalismo español después de 1975'. *Arañando la memoria*. Universitat de Valencia.
- (2007): 'Historiografía y nacionalismo en la España del siglo XXI'. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti" Vol. 7*, 7.
- (2010 a): *Patriotas y demócratas. El discurso nacionalista español después de Franco*. Catarata.
- (2010 b): 'La nación en la España del siglo XXI: Un debate inacabable'. *Pasado y Memoria*, 9.
- OÑATE, Teresa (1993): 'El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma'. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 32.
- (1998): 'Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico'. *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*. USC.

- (1999): El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo. Alderabán, Madrid.
 - (2004): *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Dykinson, Madrid.
 - (2006): 'Postmodernidad y política. Cuestiones elementales'. *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*. UNED.
- ORTEGA Y GASSET, José (1964): *La rebelión de las masas*. Austral, Madrid.
- (1969): *Obras Completas Vol. X, escritos Políticos I (1908-1921) y Vol. XI, escritos políticos II (1921-1933)*. Revista de Occidente, Madrid.
 - (1973): *Vieja y nueva política*. Revista de Occidente, Madrid.
 - (1977): *España invertebrada*. Austral, Madrid.
 - (2004): *Obras Completas Vol. I y II*. Taurus, Madrid.
- ORTIZ HERAS, Manuel (2006): 'Memoria social de la guerra civil: memoria de los vencidos, memoria de la frustración'. *Historia actual on line*, 10.
- PADGEN, Anthony Y HERNÁNDEZ LOSADA, José María (2003): *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Península.
- PASTOR, Jaime (1995): 'Entre la historia y la leyenda'. *Viento Sur*, 24.
- (2005): 'Fraternidad y socialismo'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25.
 - (2009): 'La transición asimétrica'. *El viejo topo*, 252.
- PASTOR MARTÍNEZ, Manuel (2008): 'Memoria histórica: las víctimas del comunismo'. *Cuadernos de pensamiento político de FAES*, 17.
- PEIRÓ MARTÍN, Ignacio (1995): *Los guardianes de la historia. La historiografía de la Restauración*. Institución Fernando el Católico.
- (2004): 'La consagración de la memoria'. *Ayer*, 53.
- PEMARTÍN, José (1940): *Qué es lo nuevo*. Espasa Calpe, Madrid.
- PEÑA, Javier (2005): 'Socialismo y republicanismo, desde la fraternidad'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25.
- PÉREZ, Joseph (2009): *La leyenda negra*. Gadir, Madrid.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor (1991 a): 'La emergencia de la España democrática'. *Claves de Razón Práctica*, 13.
- (1991 b): 'La emergencia de la España democrática: la invención de una tradición y la dudosa institucionalización'. *Concertación social, neocorporativismo y democracia*. Ministerio de Trabajo.
- PÉREZ GALDÓS, Benito (1988): *Episodios Nacionales*. Aguilar, Madrid.
- PÉREZ GARZÓN, Sisinio (1999 a): 'El nacionalismo español en sus orígenes: factores de configuración'. *Ayer*, 35.
- (1999 b): 'El debate nacional en España: ataduras y ataderos del romanticismo medievalizante'. *Ayer*, 36.
 - (2000): *La gestión de la memoria: La historia de España al servicio del poder*. Crítica.
 - (2003): 'Los historiadores en la política española'. *Usos públicos de la historia: ponencias del VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Universidad de Zaragoza.
 - (2004): 'Los factores de desarrollo del republicanismo federal: 1808-1874'. *Cuadernos Republicanos*, 54.
 - (2004): 'De fracasos y modernizaciones en la historia: agitaciones de la memoria y zozobras identitarias'. *Pasado y memoria*, 3.

- (2006): 'Cuestiones a propósito de las dos Españas'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 27.
- (2007): *Las Cortes de Cádiz: El nacimiento de una nación liberal (1808-1814)*. Síntesis, Madrid.
- (2010): 'Los significados de 1808: el arranque de la modernidad en España'. *Guerra de la independencia: Valdepeñas en la España del siglo XIX*. UNED.
- (2012): 'Memoria e Historia: reajustes y entendimientos críticos'. *Ayer*, 86.
- PÉREZ REVERTE, Arturo (2007): *Un día de Cólera*. Alfaguara, Madrid.
- PÉREZ SERRANO, Julio (2004): 'Experiencia histórica y construcción social de las memorias'. *Pasado y Memoria*, 3.
- PISARELLO, Gerardo (2013): 'La Constitución española y las trampas del reformismo imaginario'. *SinPermiso* (08/12/2013).
- PIQUERAS, José Antonio (2008): *Cánovas y la derecha española*. Península.
- POLANYI, Karl (1976): 'Aristóteles descubre la economía'. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Labor, Barcelona.
- (2007): *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. FCE.
- de PRADA, Juan Manuel (2008): 'Dosmayeando'. *ABC* (03/05/08).
- PRESTON, Paul (2011): *El holocausto español*. Debate, Madrid.
- QUESADA, Fernando (1987): 'La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica'. *Arbor*, 503-504.
- coord. (2004): *Plurinacionalismo y ciudadanía*. Biblioteca nueva.
- RACIONERO CARMONA, Quintín (1991): 'Heidegger urbanizado'. *Revista de filosofía*, 5.
- (1997): 'Postmodernidad e historia (Tareas de investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)'. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 31.
- (1999 a): 'No después sino distinto'. *Revista de filosofía*, 21.
- (1999 b): 'Introducción a la Retórica de Aristóteles'. *Retórica*. Gredos.
- coord. (2002): *Pensar la comunidad*. Dykinson.
- (2007): '¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica post-moderna?'. *Cuaderno Gris*, 9.
- REIG CRUAÑES, José (2009): 'La construcción de la memoria dominante durante la dictadura'. *Pasajes*, 31.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel (2009): 'Dos visiones complementarias sobre la memoria histórica'. *Razón y Fe*, 1324.
- RIDAO, José María (2009): 'Ortega y Azaña. Dos visiones de la República'. *La República y la cultura: paz, guerra y exilio*. Istmo.
- (2011): 'El álgebra cargada por el diablo'. *El País* (17/08/2011).
- RICOEUR, Paul (1982): *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid.
- (2002): 'Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico'. ¿Porqué recordar?. *Granica*, Barcelona.
- (2003): *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid.
- (2005): *Caminos del reconocimiento*. Trotta.
- RIDRUEJO, Dionisio (1964): *Escrito en España*. Losada, Buenos Aires.
- RODRIGO, Javier (2006): 'La guerra civil: memoria, olvido, recuperación e instrumentación'. *Hispania Nova*, 6.
- ROMERO, Aníbal (2002): 'El debate de los historiadores alemanes y el problema de la culpa'. http://www.anibalromero.net/estudios_filo.html

- ROSA, Alberto; BELLELLI, Guglielmo; y BAKHURST, David coord. (2000): *Memoria colectiva e identidad nacional*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- ROUSSO, Henry (2007): 'Memoria e historia: la confusión. En conversación con Philippe Petit'. Pasajes, 24.
- ROYO, Simón (2002): 'Escatología mesiánica, violencia estructural y capitalismo en la constitución de un mundo hipócrita'. A Parte Rei, 24.
- RUIZ CARNICER, Miguel Ángel (1998): 'La idea de Europa en la cultura franquista'. Hispania, 199.
- RUIZ TORRES, Pedro (1999): 'Revolución, Estado y Nación en la España del siglo XIX'. Ayer, 36.
- (2002): '¿Para qué la historia?'. Pasajes, 9.
- (2007 a): 'De perplejidades y confusiones a propósito de nuestras memorias'. Hispania Nova, 7.
- (2007 b): 'El presente y la historia'. Pasajes, 24.
- (2007 c): 'Los discursos de la memoria histórica en España'. Hispania Nova, 7.
- RUIZ-VARGAS, José María (2008): '¿De qué hablamos cuando hablamos de “memoria histórica”? Reflexiones desde la psicología cognitiva'. Entelequia, 7.
- SALMERÓN INFANTE, Miguel (2009): 'El exilio. Herencia de esta época (1935-1962) de Ernst Bloch'. Arbor, 739.
- SACRISTÁN, Manuel (1983): *Panfletos y materiales*. Icaria.
- (1987): *Pacifismo, Ecología Y Política Alternativa*. Icaria.
- (2004): *De la primavera de Praga al marxismo ecologista*. Catarata, Madrid.
- (2009): *Sobre dialéctica*. El viejo topo.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás (2012): *Cárceles y exilios*. Anagrama, Barcelona.
- SÁNCHEZ-BIOSCA, Vicente (2003): 'La memoria impuesta. Notas sobre el consumo actual de imágenes del franquismo'. Pasajes, 11.
- SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio (2008): 'Sobre la necesidad de regular políticamente el conflicto nacional'. Pasajes, 26.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2004): 'La difícil memoria del exilio'. Letra Internacional, 84.
- coord. (2008): *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*. Tébar.
- (2009 a): 'Memoria del exilio y exilio de la memoria'. Arbor, 735.
- (2009 b): 'El legado filosófico-político del exilio español del 39'. Isegoría, 41.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Juan (2004): 'Sobre la memoria. El pasado presente en los medios de comunicación'. Revista de Historia actual *on line*, 4.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003): *A tiempo y a destiempo: antología de ensayos*. FCE, México.
- SANDOVAL, Edgar (2005): 'Tiempo y política: acerca de los cambios sociales y los regímenes políticos'. Andamios, 3 v.II.
- SANTIDRIÁN ARIAS, Víctor Manuel (2007): 'Las cosas de la memoria'. Hispania Nova, 7. 2007).
- SARTORIUS, Nicolás y ALFAYA, Javier (1999): *La memoria insumisa, sobre la dictadura de Franco*. Espasa, Madrid.
- SAZ, Ismael (2003): 'Franquismo, el pasado que aún no puede pasar'. Pasajes, 11.
- (2006): 'Santos Juliá: Historias de las dos Españas'. Revista Internacional de Filosofía política, 27.

- SCAGLIOLA, Andrés A. (2008): 'Cambio en las políticas públicas de la memoria en Cataluña: el pasado como problema'. *Entelequia*, 7.
- SCHUMPETER, Joseph (1971): *Capitalismo, socialismo y democracia*. Aguilar, Madrid.
- SECO SERRANO, Carlos (1998): 'Lo que en España no va bien'. *ABC* (30/05/1998).
— (1998): 'El mensaje de España como problema'. *Ínsula*, 616.
- SEGURA, Antoni (2009): 'Represión, víctimas, fosas y desaparecidos'. *Pasajes*, 31.
- SEMPRÚN, Jorge (1977): *Autobiografía de Federico Sánchez*. Planeta, Barcelona.
— (2004): *El largo viaje*. Tusquets.
- SOTELO, Ignacio (2006): *A vueltas con España*. Gadir, Madrid.
- TAIBO, Carlos (2007): *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*. Catarata.
— (2008): 'Nacionalismo español: silencioso pero ubicuo'. *Pasajes*, 26.
— (2011): *Nada será como antes*. Catarata, Madrid.
- TAVERA GARCÍA, Susanna (1998): 'La memoria de las vencida'. *Ayer*, 32.
- TEZANOS, Félix; COTARELO, Ramón; de BLAS, Andrés coord. (1989): *La transición democrática española*. Sistema, Madrid.
- THIEBAUT, Carlos (1998): *Vindicación del ciudadano*. Paidós, Barcelona.
- TIERNO GALVÁN, Enrique (1960): *Introducción a la sociología*. Tecnos.
— (1962): *Anatomía de una conspiración*. Taurus, Madrid.
— (1966): *La realidad como resultado*. Ediciones La Torre.
— (1973): 'Reflexiones sobre el proceso de mi evolución intelectual'. *Sistema*, 3.
— (1976): *Qué son las izquierdas*. La Gaya Ciencia.
— (1977 a): *Idealismo y pragmatismo en el siglo XIX español*. Tecnos, Madrid.
— (1977 b): *Democracia, Socialismo y Libertad*. Ediciones Paulinas.
— (1982): *Cabos sueltos*. Bruguera, Barcelona.
— (2008): *Obras completas*. Civitas, Madrid.
- TILLY, Charles (2009): *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica, Barcelona.
- TODOROV, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*. Paidós, Barcelona.
- TOURAINÉ, Alain (2005): *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Paidós.
- TRAVERSO, Enzo (2007): *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Marcial Pons.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel (1974): *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*. Cuadernos para el diálogo.
- UNAMUNO, Miguel (1915): 'Sobre eso de la unanimidad'. *España*, 32.
— (1987): *Del sentimiento trágico de la vida*. Aguilar.
— (2005): *En torno al casticismo*. Cátedra, Madrid.
— (2007): *Antología: poesía, narrativa, ensayo*. FCE, Madrid.
— (2009): *Cómo se hace una novela*. Cátedra.
- VALCÁRCEL, Amelia (1991): 'Moralización de la política'. *Revista de Estudios Constitucionales*, 8.
— (2007): 'Vindicación del humanismo'. *Isegoría*, 36.
— (2010): *La memoria y el perdón*. Herder.
- VALLADOLID BUENO, Tomás (2006): 'Espacio público global y tiempo'. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 27.
- VARELA, Javier (1999): *La Novela de España*. Taurus, Madrid.

- VARELA ORTEGA, José (1977): *Los amigos políticos: partidos elecciones y caciquismo en la restauración*. Alianza, Madrid.
- (2001): *Los amigos políticos: partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*. Marcial Pons.
 - (2006): 'Relatos de dos ciudades; la reconciliación'. ABC (29/08/06).
 - (2006): 'Relatos de dos ciudades; el acuerdo democrático'. ABC (30/08/06).
 - (2006): 'Entrevista por Antonio Astorga'. ABC (24/12/06).
 - (2013). *Los señores del poder*. Galaxia Gutenberg.
- VARIKAS, Eleni (2005): 'Lo que no somos'. Revista Internacional de Filosofía Política, 25.
- VÁZQUEZ, Francisco (2009) *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Abada.
- VELARDE, Juan (1990): *Economistas españoles contemporáneos: primeros maestros*. Espasa Calpe, Madrid.
- VELASCO ARROLLO, Juan Carlos (2002): 'Patriotismo constitucional y republicanismo'. Claves de razón práctica, 125.
- (2006): 'Identidades e integración cívica'. Arbor, 722.
- VELASCO MORENO, Eva (2000): *La Real Academia de la Historia en el siglo XVIII. Una institución de sociabilidad*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- VICENS VIVES, Jaume (1986): *Aproximación a la historia de España*. Vicens-Vives.
- VIDAL-BENEYTO, José (2007): *Memoria democrática*. Foca, Madrid.
- (2008): 'Los codiciados frutos del olvido'. El País (20/12/08).
 - (2009): 'La dignidad de la República'. El País (08/01/09).
- VINYES, Ricard coord. (2009): *El Estado y la memoria*. RBA.
- WULFF, Fernando (2003): *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XIX-XX)*. Crítica, Barcelona.
- VVAA (2012): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*. Debolsillo.
- VVAA (1998): *España. Reflexiones sobre el ser de España*. Real Academia de la Historia.
- VVAA (2004): *Nuevas ideas republicanas*. Paidós, Barcelona.
- YERUSHALMI, Joseph coord. (2006): *Usos del olvido*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- YOUNG, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Madrid.
- ZAMBRANO, María (1986): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Trotta.