

LOS CONFLICTIVOS VIAJES DE LA MEMORIA
Y LA MIRADA DEL PRESENTE
(UN ENSAYO SOBRE EL ENSAYO ESPAÑOL EN 2003)

CARLOS THIEBAUT
Universidad Carlos III de Madrid

I

La memoria y la política, lo que recordamos y lo que hacemos públicamente, son dos pliegues de una misma realidad, dos rostros de una misma actividad. El ciudadano, aunque no haga gala de ello es tanto historiador como político. El recuerdo, olvidado o rememorado, define los territorios del presente y el presente define con frecuencia qué y cómo debe ser olvidado o qué y cómo debe, por el contrario, ser exhumado y traído al presente. Todo ejercicio de historia es un ejercicio de responsabilidades y, a la vez, los juicios sobre lo que ahora nos proponemos públicamente hacer –al fin, el terreno de la política– llevan aparejadas tomas de posición sobre el relato que nos hacemos de nosotros mismos. Estas ideas, tersamente expuestas y analizadas por Antonio Gómez Ramos¹ en lo que concierne a su filiación teórica en el pensamiento occidental, no pertenecen, no obstante, sólo al campo filosófico, ni tienen que ver, más específicamente, sólo con la filosofía de la historia, esa denostada disciplina que fue la columna vertebral sobre la que, de diversas maneras, se apoyó el autoentendimiento moderno de la cultura occidental. Casi a modo de una comprobación empírica de esas ideas –o, a la inversa, como una constatación de nuestros entendimientos filosóficos reflejan las experiencias históricas que vivimos– el nexo entre memoria y política puede verse como un síntoma epocal que nos suministra un encuadre preciso para entender algunos rasgos

del ensayismo español reciente; tal vez, y a pesar de muchas apariencias, de la cultura española reciente. Podemos sugerir que hay, en efecto, una inquietud intelectual española –no sólo: como veremos es también una inquietud europea– que tiende a pensar y a gravitar en ese espacio que liga la memoria y la política, el recuerdo y la identidad. Y es, en concreto, una inquietud conflictiva y no sólo porque la historia se convierta en arma arrojada en el foro político –lo que se han llamado los usos y abusos políticos de la historia– sino porque en las maneras en las que se definen, se van definiendo, las identidades y los programas políticos están sumergidas interpretaciones y están consolidados relatos y maneras de mirar. O maneras de ocultar, de no recordar o de resistirse a los desocultamientos.

Los trabajos de la memoria son, en el orden actual de las disciplinas, tareas de la historia. La historiografía europea tuvo, en la década de los ochenta del pasado siglo, un episodio de ejercicio conflictivo de la memoria, la *Historikerstreit*, o disputa de los historiadores, que versaba, sobre todo, con las maneras en las que los alemanes actuales podían y habrían de enfrentar su propia historia. Ese debate de hace diez años, una disputa no sólo histórica sino historiográficamente teórica, no tuvo eco en España² y tal vez sea de lamentar. En la disputa de los historiadores alemanes había, ciertamente, dureza y claridad en la formulación de las tesis revisionistas y no menor determinación en quienes las denunciaban. Pero, a la vez, había algo de explícita asunción por parte de todos de sus respectivas posiciones teóricas y políticas en el marco de la identidad democrática alemana contemporánea. Hubiera sido bueno extraer de aquella querrela alguna lección de este tipo, al menos para que la discusión sobre la propia historia reciente de España, aun manteniendo la oposición de los juicios y las diferencias en la identificación con los distintos agentes del pasado y aún sabiendo una guerra civil conlleva siempre superiores dosis de antagonismo, hubiera evitado la acritud, las simplificaciones y los enojos que, por ejemplo, se ponían en ejercicio hace un año en el libro de Pío Moa, *Los mitos de la Guerra Civil*³. En los debates sobre la historia, y ello aunque versen sobre el presente, es menester una cierta distancia y alguna medida; o, por lo menos, no hacer de la reflexión sobre lo pasado –como la Guerra del 39– un lugar para ajustar las cuentas del presente. Lejos de esas virtudes, el revisionismo conservador de Pío Moa –que planteaba tesis de fondo que, lamentablemente, no han sido discutidas de manera cabal– fue visto como agresivo en su descalificación de lo que entendía era un acumulado fraude de lo “políticamente correcto”, de lo que él entendía era todo un sistema de mitos heredados de la izquierda y que configuraban el entendimiento sobre la guerra civil y la dictadura que había venido imponiéndose en la cultura reciente de la sociedad española desde la Transición. Las respuestas –no menos agresivas que las invectivas del mismo Moa, no menos descalificadoras– que suscitó volvieron

a mostrar que la historia no sólo no es terreno neutral, sino campo agónico, y en España terreno de acritudes. Con independencia del debate histórico mismo respecto a la validez de las tesis del historiador, que suele acontecer más en el campo especializado de la historiografía algo alejado del público, quizá lo más significativo sea que una excesiva inmediatez, la del tenso y airado enojo de la vida pública inducido por los últimos años de la presidencia del Sr. Aznar, hacía difícil, sino imposible, el ejercicio de matiz y de diagnóstico necesario para conjugar la siempre difícil objetividad histórica y las lecciones que cabe extraer del pasado; y es más que probable que tanto las propuestas de Moa como las respuestas que recibió fueran más un ajuste de cuentas con la visión actual del país que tenían, respectivamente, el Partido Popular y los intelectuales alejados de él. Y todo ello, insistamos, con una acritud que difícilmente le hace servicio a la historiografía misma por no decir que resulta, como diremos en seguida, moralmente hiriente para las víctimas. Es lamentable tener que seguir constatando que la historia de España vuelve a ponernos ante el espejo de una identidad agónica.

Pero quizá esa agonía es inducida. El pensamiento conservador español parece caracterizarse por una recurrente, y monotemática, obsesión por la pureza de una identidad que se define a sí misma en términos de conflicto, una que- rencia que ha heredado también, por su parte, el pensamiento nacionalista: la obsesión por la pureza de una identidad conflictiva no es patrimonio de lo que se ha llamado el nuevo nacionalismo español; pero a ello regresaremos más tarde. Permanezcamos por un momento en esta inquietud por la debatida identidad española y en cómo se hilvanan en ella los trabajos de la memoria y no sólo los debates de la historia (aunque sean en manera devaluada). Uno de los ensayos más iluminadores del año, *El pasajero de Montauban*⁴, de José María Ridaó, plantea ese conflictivo camino por la memoria. Este ágil y hondo trabajo se presenta como un relato de viajes por la geografía española, pero es, ante todo, un recorrido por las miradas que se han acumulado en esos paisajes, en la manera como los entendemos. Por ello, es un viaje también por la historia. Desde Madrid a las Hurdes, desde las Alpujarras a Port Bou, desde Gormaz a Almería, Ridaó no sólo relata esos paisajes y su gente en su abandono o en su olvido, también refiere las miradas acumuladas sobre los mismos: la de Corpus Barga, la de Max Aub, la de Sender, la de Brennan, la de Goytisolo en episodios y relatos que recorren algunos momentos conflictivos –Casas Viejas– o muchas miserias de la España de la República y del Franquismo. No sólo están las miradas de los exilados, de antes y de ahora, con las que se tiende a identificar empáticamente la de Ridaó (a pesar de muchos matices y distancias). También, en oposición, se cuenta y se deprecian miradas como la de Cela sobre la Alcarria que es incapaz, indica Ridaó, de ir más allá de su egocentrismo con alguna gota de la siempre necesaria compasión hacia la miseria que se

retrata. Esa compasión empática –una actitud necesaria y fundante, quizá el quicio de la moralidad, que ha analizado maravillosamente Aurelio Arteta⁵– es la lente de la mirada de Ridaio y desvela lo que se ha enterrado en los casi ya abandonados paisajes que se recorren. Y es esa compasión la que opera como mecanismo de denuncia. Dos de estas denuncias son especialmente significativas: la del noventayocho, que con su dolorido retrato de la decadencia, reincidente en el casticismo obsesionado por la esencia original de España y que no era capaz de percibir la urgencia moral y política que se acumulaba en las tareas que hubo de afrontar el regeneracionismo político de algunas gentes de la República; en segundo lugar, la del desarrollismo de los años cincuenta y sesenta que despobló y arrasó los paisajes de la memoria. Puede ya haber quedado sugerido que la búsqueda de Ridaio está dirigida políticamente por una forma de mirar heredera de esa generación republicana, aunque sea ajustando también cuentas con ella y desde otro espacio político, aunque quizá desde el mismo lugar moral. Por ejemplo, la mirada sobre la historia –en Gormaz, en las Alpujarras– debe heredar en contexto contemporáneo algo de aquella contramirada de Américo Castro sobre la historia de España que la entendía como más compleja, y más escondida, de lo que se había relatado en el siglo diecinueve y aún a principios del veinte: debe recordar que en nuestra historia (¡y cuánto hay que seguirlo recordando!) la homogeneidad de creencias hubo de imponerse por medio de la violencia y la expulsión o, como indica Ridaio –en una idea recurrente y brillante– que España fue, antes de ese ejercicio de violencia, una única cultura con tres religiones, y no tres culturas distintas en conflictiva convivencia. El libro de Ridaio concluye con el pasajero que le da título, con Manuel Azaña, el exiliado presidente de la República que muere en Montauban bajo la protección del gobierno mexicano. La mirada azañista de Ridaio estaba ya desde antes de estas apasionadas páginas finales de su libro, desde el ya señalado desafecto que muestra hacia las miradas castizas del noventayocho, o desde el relato del momento negro de Casas Viejas; pero este último capítulo del libro sobre la España republicana en su derrota (el camino de Machado hacia Coillure, un año antes que el inverso camino de Walter Benjamin hacia un idéntico final de muerte en Port Bou, ambos huyendo de un mismo mal) es especialmente conmovedor y es un emblema de la desmemoria contra la que todo el libro ha querido combatir. La abandonada tumba de Azaña en Montauban, con las ajadas lápidas de recuerdo de los españoles republicanos –no de los republicanos españoles, acentúa Ridaio, y cuál sea el sustantivo y cuál el adjetivo es importante–, parece seguir hiriendo con una deuda pendiente la incapacidad de asumir la propia historia, toda la historia, que parece ser enfermedad recurrente del país y que vuelve a hacer evidente que nuestra memoria es más agónica, más fracturada, menos compasiva, de lo que algunos, con Ridaio, quisiéramos⁶.

Hemos estado hablando de compasión. Pero quizá hubiéramos de decir, justicia, pues la relación que establecemos con el pasado no es sólo la de una deuda emocionada, aunque sea una deuda que para ser satisfecha nos requiera reajustar nuestra mirada presente (sabiendo ver lo que está oculto, olvidado o enterrado) y aunque, al hacerlo, nos solicite, también, comprender que nuestra identidad –nuestra identidad española, por ejemplo– es más compleja y tiene más capas, pliegues y esquinas de lo que otros relatos nos han hecho creer. La relación con el pasado –por ejemplo, con las víctimas del pasado– reclama una exigencia mayor, la de hacerles justicia. Desplacemos ligeramente el análisis para calibrar qué quiere decir ese hacer justicia. Si hasta aquí hemos estado considerando ensayos que tienen que ver con la memoria española –agónica, decíamos– puede ser adecuado ahora girarnos hacia otro conjunto de trabajos de la producción ensayística del año que iluminan la idea de que la justicia hacia el pasado constituye también nuestra identidad.

II

Afirmábamos hacia el comienzo que la inquietud que liga el trabajo de la memoria y la política, y que hemos visto en algunos libros sobre la historia de España, no era sólo española sino también europea. En la historia del continente la experiencia del siglo veinte estuvo marcada, en su eje y en su centro, por la Gran Barbarie que hemos llamado Auschwitz. Esa es la experiencia histórica del mal radical: el Holocausto marca no sólo la conciencia alemana de la segunda mitad del siglo veinte –lo indicamos antes– sino, más ampliamente, la conciencia epocal de nuestra civilización porque pone en evidencia algunos límites estructurales, por así llamarlos, de la manera en que la herencia de la ilustración –la gran configuradora de la identidad política y moral occidental– llegó a tornarse en un infierno insospechado. Y, junto al Holocausto, el Gulag, el exterminio –en este caso– de la humanidad no en el altar de la raza, como en el caso de Auschwitz, sino de la historia y del progreso. La literatura sobre el mal (sobre el mal político y el mal moral en la historia) es amplia y creciente en Europa. Desde los años sesenta del pasado siglo se ha ido acumulando una investigación y una reflexión que desenterró del olvido (o del mirar para otro lado, o del “más vale no meneallo”) la acumulación de daños y males, de destrucciones, que hemos emblematizado con los nombres de Auschiwitz o el Gulag (o Hiroshima, en otro orden de cuestiones –tal vez, por desgracia más actual por la recurrencia de los bombardeos sobre poblaciones civiles). Esa reflexión epocal, que ha pasado por fases de recuperación –los textos de Primo Levi, de Roger Antelme, de Jean Améry– y por fases de polémica –como la suscitada por los trabajos de Daniel Goldhagen en Estados Unidos y en Alemania– ha tenido en España seguidores atentos y cultivadores significati-

vos y en el año 2003 Reyes Mate publicó dos libros que constituyen magníficos ejemplos de una aproximación informada y empática a la reflexión europea sobre el Holocausto: *Memoria de Auschwitz* y *Por los campos de exterminio*⁷. En el segundo de estos títulos, y tras un cuaderno de viaje por los siempre aterradores –a veces monumentalizados, a veces ocultados– campos de concentración que fueron el escenario de la Solución Final, Reyes Mate recopila una serie de artículos breves que son buena muestra de sus inquietudes y del programa de investigación que, sobre la filosofía occidental y el Holocausto, lleva dirigiendo en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas desde hace años. Las preguntas centrales de ese proyecto tienen que ver, entre otros aspectos, con tres que son especialmente significativos y que articulan los ejes filosóficos centrales de *Memoria de Auschwitz*: en primer lugar, la onda inmensa y amplia de esa experiencia sobre nuestro pensamiento y sobre nuestra filosofía; en segundo lugar, pero en el centro mismo de estas reflexiones, el lugar de las víctimas: la recuperación de su testimonio, el calibre ineludible de su mirada; en tercer lugar, la cuestión de la que partíamos en este segundo tramo de nuestra reflexión, la justicia que les es debida por el ejercicio de la memoria y lo que ello nos demanda –éticamente, culturalmente, políticamente.

Memoria de Auschwitz es un libro sobre las complejas relaciones de la filosofía y el Holocausto que, en primer lugar, como decíamos, convierte esa experiencia en la gran acusación al programa occidental que, en la filosofía y en cultura política, articulaba la ilustración liberal. Como diremos posteriormente, hay algo en la reciente filosofía europea y española de sospecha sistemática contra ese programa. Más que la herencia de la descaminada disputa de la postmodernidad de los años ochenta y noventa, que vulgarizó en extremo esa sospecha, en el caso de Reyes Mate está la huella de aquella primera gran denuncia que constituyó, en los años cuarenta, *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno o está la obra de Levinas; en ambas tradiciones, la de la escuela de Frankfurt y la de la filosofía judía, se perciben consonancias –y esta constatación que pudo resultar filosóficamente escandalizadora hace decenios pero parece ya recurrente en el pensamiento europeo– con la denuncia del pensamiento metafísico occidental que realizó Heidegger. Esa sospecha se presenta, en libro de Mate que comentamos, como una acusación al programa liberal, a toda la filosofía occidental que, tras el idealismo, troqueló la herencia ilustrada kantiana. Aunque sería tal vez exagerada esta crítica al programa ilustrado –si hemos de atender, al menos, como Reyes Mate hace, a aquella formulación de Adorno de que Auschwitz planteaba un “nuevo imperativo categórico”, el de evitar su repetición– en muchas páginas Mate parece suscribirla con fuerza. ¿Por qué esa acusación? En primer lugar –y aquí el impacto de las obras de Emmanuel Levinas y del pensador italiano Giorgio Agamben sobre sus refle-

xiones en torno al Holocausto se hace evidente— porque la filosofía occidental idealista fue ciega, así lo diagnosticó Levinas, al demonio totalitario que incubaba. La clave de esa denuncia está en el concepto de *biopolítica* que, tomado de Foucault, formula Agamben y Reyes Mate analiza con detalle. El hitlerismo lleva al paroxismo la reducción de la vida humana a la mera corporalidad; la vida humana es retrotraída, en los análisis filosóficos que comentamos, a la forma política en la que acontece —el estado—, y es esa forma política la que se convierte en principal encausada en la denuncia a la herencia occidental. La vida humana es vida en el Estado, y depende de la política para ser tal vida: los derechos humanos, se indica, no lo son del individuo, sino del individuo-en-el-estado, y de él, del estado, dependemos. Así, nuestra vida —nuestra vida desnuda— es mera vida biológica en y por la política; sufre, con los avatares del estado, su destino como nuda vida. Hay algo atrayente en esta forma de comprender la vida: en efecto —y esto es herencia incuestionable— la vida (la vida desnuda, la vida biológica) humana es vida política. Sobre ello volveremos más adelante. ¿Pero toda forma política nos animaliza? ¿Es el estado hitleriano —y su emblema, el campo de concentración— el destino de la vida humana en nuestra tradición? La brutalidad de Auschwitz o del Gulag parece permitir el exceso de pensar que sus campos de concentración o de exterminio son emblemas civilizatorios y resumen no sólo experiencias negativas puntuales sino experiencias epocales pues —recordemos a Benjamin— todo monumento de civilización lo es también de barbarie. Pero quizá sea excesivo pensar que el campo de exterminio es *el* emblema de nuestra cultura política (más, por ejemplo, que su rechazo). Reyes Mate anota esos excesos como tales, pero también los bordea o llegar a dudar de si son adecuados. Y cabe insistir en sus dudas para evitar ese peligroso acercamiento, pues ¿no fue el estado —la sociedad política— la que en nuestra tradición occidental configura la forma máxima no sólo de ejercicio, sino de oposición a la violencia que amenaza la vida? Esa era la vieja tesis de Hobbes y, a pesar de sus grandes diferencias, esa es la tesis de la tradición liberal kantiana: la de configurar una sociedad política que pusiera en su centro el valor (la dignidad, decía Kant) de la vida humana misma. ¿Y qué hacemos cuando esa forma de defensa se convierte en lo que hemos llamado, con Hannah Arendt, totalitarismo? ¿Son los campos de concentración una excepción en la vida política, o por el contrario son su norma, su verdadero rostro? ¿Qué perversión es la que ocurre cuando el monopolio legítimo de la violencia (así definía Weber al estado) se convierte ahí en ejercicio máximo de violencia contra los ciudadanos? Si pudiera ser exagerado —y quizá inmoral hacia las víctimas— identificar todo estado con el campo de concentración (las mismas víctimas querían que aquella situación acabara y vivir en otras condiciones políticas que puede ser hasta obsceno identificar con las que sufrieron), no lo es, sin embargo, notar que esta última pregunta sigue siendo un clavo hiriente cuando

consideramos las formas de ejercicio del poder político en nuestras sociedades. Algunos pensamos que esta duda hiriente debe llevarnos de nuevo a recuperar la tradición liberal kantiana; otros, como Reyes Mate, piensan que la vida humana ahí reivindicada es abstracta, aislada, paradójicamente inmaterial y, tal vez por ello, proclive a ser fácilmente destruida a manos del poder. No es debate fácil ni caben respuestas expeditas. Es, al cabo, uno de los debates más hondos del siglo veinte que sigue vigente en el veintiuno.

Todo ello parece girar en torno a una consideración sobre quiénes, y cómo, y por qué, han sido, son, víctimas. Este es el segundo tema, y el centro, del trabajo de Reyes Mate —y visto desde él, de no poco de lo que llevábamos dicho sobre la memoria y la política. Los capítulos dedicados a los testigos del Holocausto —primero, a los avisadores del fuego, a quienes anticiparon y anunciaron el desastre, como Rosenzweig o Benjamin; luego, a los supervivientes de los campos, como Primo Levi, o Améry— no sólo son los centrales del trabajo sino, también, los más densos y verdaderos. En este caso, recogen, en forma filosófica, lo que antes sugeríamos sobre la creciente relevancia que se le ha ido dado, desde los años sesenta, a esa voz que inicialmente permaneció callada o fue silenciada por incómoda. La atención, la escucha, hacia la voz del testigo descubre su importancia, hace reconocer su autoridad, diríamos ya incuestionable. Y, sobre todo, hace aterradoras sus preguntas —para las tradiciones religiosas ¿dónde estaba Dios en los campos?; para las tradiciones humanistas ¿dónde estaba el hombre?—. El silencio en el que nos sumergimos tras atender a los relatos de las víctimas del terror dice algo especial de la verdad que aprendemos, así, a ver. No sólo dice que el dolor es incuestionable; dice, quizá sobre todo, por qué esa experiencia tiene un lugar tan central en la configuración de nuestra vida —de nuestra vida cultural, de nuestra vida política, de nuestra vida moral— y por qué el daño no puede ser concebido como accidente ni puede ser sólo visto como subproducto colateral de la acción. Es desde esa experiencia desde la que el siglo veinte empezó a pensar la realidad humana misma: ahí se abroqueló, negativamente, la conciencia cultural de lo que civilización —o de incivilizados— podamos tener.

¿Y qué hacer con esa experiencia? ¿De qué vale la memoria recuperada de las víctimas, la atención prestada a su testimonio? El libro de Reyes Mate concluye con una propuesta que es aquella de la que partíamos cuando empezamos a comentar sus obras: la demanda es una demanda de justicia (y no sólo de compasión, o de compadecimiento). ¿Qué significa que es una demanda de justicia y cómo se compaginan, por ejemplo, la justicia hacia el pasado y la justicia hacia el presente, una pregunta que se ha hecho acuciante en todos los procesos de transición hacia la democracia de anteriores regímenes totalitarios en los últimos decenios? La sugerencia —creo que acertada— de Reyes Mate es que si la justicia hacia las víctimas no agota todo el campo de la justicia (de la jus-

ticia distributiva, por ejemplo, y no sólo aquella que se dirige a castigar a los perpetradores del daño) sí le presta un enfoque singular. En efecto, parecería que atender al daño que les fue causado (a ellos y a sus familias, a su entorno humano), y supuesta la magnitud de la herida, adquiere una especial e inmensa prioridad: para restañar el mal causado (pero a veces eso es imposible: ninguna vida puede ser devuelta una vez destruida), y, quizá sobre todo, para que la atención a su estela sirva de salvaguarda para que tal mal no se repita. Esa era, como dijimos, la reformulación del imperativo categórico kantiano de que Auschwitz no se repitiera. Pero, entonces, lo interesante es que eso reclama, de alguna forma, construir una forma social y política que no sólo atienda al daño causado sino que esté atenta a que, en efecto, esa repetición no sea posible. Pero si eso es así, hay algo paradójico en la propuesta denunciadora de Reyes Mate (como en algunas de las que pasaremos a comentar a continuación): ¿no es ese afán mismo el que estuvo a la base del lento y doloroso camino de construcción de un régimen social y político legítimo que constituye el nervio moral y político del pensamiento occidental moderno? ¿No es contradictoria la demanda de justicia –en este mundo social y político; si fuera una demanda de otro mundo la cosa sería diferente– hacia las víctimas con el rechazo o la denuncia de la tradición occidental que ha puesto la noción de justicia en su centro de cuyo análisis partíamos? Si *todo* concepto de oposición al dolor, a la herida, al daño, como los de justicia o dignidad, son vistos como un ejercicio del poder que ejerce ese dolor, que hiende esa herida, que perpetra ese daño ¿cómo formular el dolor mismo y cómo formular que nunca vuelva a repetirse? ¿Ha de ser el producto de la memoria del daño sólo la constatación de un recurrente, ineludible, eterno retorno del fracaso de la lucha contra él?

Vamos viendo que nuestras preguntas iniciales sobre la memoria, y su relación con la política, tienen un alcance epocal no menor. No sólo reclaman un atención precisa a la historia inmediata (por ejemplo, a la historia de España), sino que ponen en juego, inevitablemente, una consideración general o global sobre el estatuto del pensamiento en el siglo veinte y llevan a plantear las maneras en las que ese pensamiento intentó ajustar cuentas con la tradición en la que se ubicaba y, en concreto, ponen en primer plano aquellas formas en las que se cuestionaron los entendimientos éticos y políticos que habían sido dominantes en esa tradición. Francisco Fernández Buey, en su libro *Poliética*⁸, ha abordado estas cuestiones de manera intensa y sugerente. Con un libro sorprendente, por inusual en sus temas o en la manera de abordar los autores de los que trata, magníficamente escrito y pedagógicamente necesario, Fernández Buey, profesor de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, nos presenta las maneras en las que algunos intelectuales se resistieron con su crítica cultural, estética y política a segregarse la ética de la política –de ahí un primer sentido del término “poli-ética”–. Les convierte, así, en emblemas de una contra-manera,

fragmentaria muchas veces, siempre a contracorriente de conciencia moral del siglo. Otro sentido del término “poliética” que propone Fernández Buey es ese pluralismo de visiones sobre la importancia moral de lo político (y de lo que de político hay en toda moral) que parece constatar la ausencia, en el siglo veinte, de un único gran sistema ético occidental –como pudiéramos decir del kantiano o del hegeliano en momentos anteriores de la modernidad– ; no obstante, más que ausencia de reflexión moral –aunque sean otras formas de ética– lo que hay es un estallido de fulgurantes visiones o propuestas que, al hilo de las barbaries que hemos antes comentado, van jalonando la conciencia moral del siglo. En vez de realizar un libro sobre la crisis de la filosofía moral (aunque en un primer capítulo del libro Fernández Buey explica muy adecuadamente qué puede significar y cuáles son sus motivos), algo que pudiera tener interés académico, el trabajo nos propone un recorrido por algunas figuras de esa lúcida conciencia moral y analiza detalladamente (con útiles referencias primarias y secundarias) sus críticas y sus –por decirlo benjaminianamente– iluminaciones profanas. Se trata de ver cómo entre las ruinas de las tradiciones intelectuales y políticas permanece la lucidez de la crítica moral, en maneras diversas –a veces contrapuestas–, siempre de forma acuciante. El hilo que las une es el que indicamos: que la asunción del presente se convirtió, en el siglo veinte, en una crítica moral que no podía desconocer ni su raíz ni sus efectos políticos; y viceversa, que toda política es lo que de moral tiene lo colectivo o lo público. Vistos así, los retratos que Fernández Buey nos propone de estas figuras-faro de la conciencia moral del siglo son, de nuevo, un trabajo de recuperación o de memoria (de rescatar del olvido –de verdad, en suma– , o de poner de nuevo en el orden del día lo que se descubre como relevante) y, además, por un motivo y de una manera que tienen, también, que ver con algunos de los temas que hemos venido comentando. Estas figuras son iluminadores de una situación de crisis, la del siglo, de sus daños y de sus destrozos, de sus destrucciones y de sus víctimas. Cuando realizamos una revisión general de ese siglo podemos, entonces, encontrar un interfaz entre los desastres que acumuló (y cuya conciencia grava con tanta intensidad el presente) y algunas respuestas o interpretaciones que produjeron. No es, en ese sentido, un siglo baldío –y ello, tal vez, induzca alguna responsabilidad especial en nuestra tarea cultural, como diremos.

La nómina de escritores a la que acude Fernández Buey es inusual: hay literatos, como Karl Kraus o Bertold Brecht, críticos culturales como Walter Benjamin, filósofos como György Lukács o Hannah Arendt, testigos del desastre, como Primo Levi, y una militante de emocionada intensidad mística, como Simone Weil. Cada uno de ellos genera su propia forma de lucidez y parece constituir un universo propio de significados. Estos siete personajes parecerían pertenecer, por otra parte, a mundos disjuntos o crearlos –pero todos compar-

ten una exigente pasión por la experiencia histórica que vivieron y uno de los méritos mayores del libro (su hallazgo, por así decirlo) es mostrar una subyacente y exigente pasión común por intentar aprehender la propia experiencia sin concesiones. Esa radicalidad, en efecto, habría de ser la mejor herencia de la lucidez dolorida del siglo. Y decimos dolorida porque en diversas maneras la lucidez se muestra, en primer lugar, como atenta percepción a lo que sucedía: la denuncia de las falsedades que poblaban el mundo de oropeles del imperio Austro-Húngaro que Kraus denunciaba en *Die Fackel* con un rigor en la palabra que convertía el sarcasmo en testimonio moral; la quiebra del viejo orden político en la onda revolucionaria que conmocionó Europa en los años veinte y hacía de esa quiebra lo más actual, en Lukács; la tornasolada percepción de la cultura –civilización y barbarie, dijimos– que se va construyendo en la obra de Benjamin y que se configura en ese monumento de perplejidad que son sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, escritas en los momentos en los que el hacha del nazismo estaba ya firmemente empuñada; la aguda conciencia política hecha programa estético en el *Galileo Galilei* de Bertold Brecht y que es ya (lo eran ya obras anteriores) una clara denuncia de la otra barbarie –la del totalitarismo soviético; la irredimible y dolorosa conciencia de la desgracia que Simone Weil descubrió en los oprimidos (en las fábricas, en las guerras, en los exilios) y que convirtió en búsqueda de verdad; la mirada de Arendt a esos totalitarismos destructores que parecen signar el siglo con la marca del mal –del mal radical hecho cotidiano, invasivo, casi invisible en su banalidad– y que pudo, también, ver sorprendentemente encarnado en la irrelevante (y aterradora en su irrelevancia) figura de Eichmann en su juicio en Jerusalén en 1961; o, por último, el doloroso esfuerzo del testimonio de Primo Levi, acallado durante años y luego clara formulación ética de aquel nuevo imperativo de que nunca más Auschwitz se repitiera. Todas esas miradas, testimonios, esfuerzos –repetamos, por diferentes que sean– parecen hilvanar una misma, exigente percepción, una atención que, por desconsoladora que sea, no puede estar ya ausente de la lucidez ante el propio tiempo histórico.

Pero no sólo esa lucidez es atenta y dolorida. Su radicalidad proviene, también, de que una vez formuladas esas miradas se hacen necesarias, imprescindibles. Sin ellas, perdemos algo crucial del siglo y recaemos en las banalidades que ellas mismas señalaban como tumbas de la conciencia epocal. La cultura, sabemos tras ellas, es esa misma lucidez crítica. Sin el hiriente sarcasmo de Kraus nos creemos que las bambalinas de la autosatisfacción cultural de nuestras sociedades son todo cuanto hay y cuanto debiera haber; sin el inconformismo de Weil damos en percibir una falsa tersura de un mundo arrugado; o sin la memoria de Levi olvidamos que ninguno somos inocentes, ni si quiera en nuestra supervivencia. Algo de todo ello debe constituir, en efecto, la lucidez ética que implica asumir el propio tiempo histórico.

III

Los libros que llevamos comentados han girado en torno a las ideas de memoria, de política, de lucidez. También, de diversas maneras, han sido ejercicios de denuncia del olvido o esfuerzos de recuperación de lo ocultado. El viaje compasivo por la historia de España, interesado en percibir lo escondido en la desmemoria o en la mala memoria, de Ridao, la tarea de justicia que demanda específicamente la memoria de las víctimas en Reyes Mate, la herida lucidez de los siete retratos que presenta Fernández Buey tienen ese rasgo común del que partíamos en nuestra exploración y desvelan una –sorprendente, tal vez– marca o seña de algunos ensayos españoles recientes. De distintas maneras, también, plantean un interrogante y una demanda a lo que siempre el género ensayo pretendió atender: intentar, explorar, una comprensión del presente. En los dos últimos autores, en Reyes Mate y en Fernández Buey, hemos visto, también, una explícita denuncia, o una constatación, de los límites del pensamiento occidental en los siglos pasados, para elaborar una respuesta a los daños que está marcada por la mirada aterrada del *Angelus Novus* que, en Benjamin, ve al progreso, sobre cuya idea ese pensamiento fundó su esperanza ilustrada, como un camino de escombros, destrucción y ruinas. ¿Cómo comprender, a la vez, el presente y no abdicar de esa mirada? ¿Con qué instrumentos conceptuales, perceptivos, con qué formas de atención? ¿A partir de qué experiencias y con qué ideas podemos hacerlo? Los autores que hemos recorrido han sugerido ya algunas pistas o han intentado –ensayado– algunas propuestas. Nos giraremos a otros tres autores que, en formas también diferentes, intentan responder a estas preguntas.

José Antonio Marina, en *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*⁹, con su usual pericia documental y su conocida eficacia pedagógica, nos vuelve a presentar a su ficticio personaje, Nepomuceno Carlos de Cárdenas (al que ha venido acudiendo, desde los años ochenta, como recurso narrativo-didáctico de exposición de su serena adscripción ilustrada), para construir una reflexión en torno a cómo la razón, cuando se pone goyescamente a dormir –y no cuando lo hace kantianamente ensoñando– produce monstruos: en este caso, la razón ilustrada dormida suscita el monstruo del Terror que sucedió al entusiasmante estallido de libertad de la Revolución Francesa y del acto sublime de consagración de los derechos del ciudadano que fue su eje político-moral. En forma narrativa –como un relato en primera persona y con testimonios de participantes en los acontecimientos revolucionarios– Marina va desentrañando una reflexión de filosofía política contemporánea (recordándonos que la contemporaneidad, incluso la negra experiencia del mal que hemos dicho caracterizó el siglo que acaba, por fin, de eva-

nescerse, tiene largas raíces). Hay, quizá, dos ideas centrales en el libro. La primera es una tesis sobre el sentido y el alcance de nuestras ideas y de nuestros conceptos que se construyen en procesos que vivimos y que experimentamos. El haber vivido una experiencia histórica determinante de un estado de cosas (como recordamos los españoles que pudimos vivir la Transición democrática) no sólo suministra un acervo de sensaciones, relatos o recuerdos. Suministra, ante todo, la conciencia de cuáles y por qué son las ideas, los conceptos, que dan cuenta de esa experiencia y la aprehenden. La Declaración Universal de los Derechos del Ciudadano –la mejor herencia revolucionaria– es algo así: algo que alguien que ha vivido como experiencia no puede considerar un mero documento o un mero dato de la historia incluso cuando se han convertido –como deben– en textos legales o en códigos. Lo que Marina hace en su relato es indicar que esas ideas-experiencia conforman maneras irrenunciables de ver el mundo y determinan nuestra acción. Y no es sólo una noticia histórica –porque lo que cabe pensar es cómo las intuiciones radicales (morales, políticas) que se han conformado en una experiencia pueden no perder su fuerza una vez pasado su tiempo de origen. La pregunta –pregunta políticamente crucial, culturalmente epocal– es cómo podemos nosotros hoy generar similares ideas-experiencia y cómo podemos apropiarnos, por ejemplo, del significado de aquella Declaración o, por ponernos algo más contemporáneos, del significado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La pregunta es pertinente para muchas cosas que dijimos párrafos más arriba. Hay algo extraño en las reflexiones filosóficas del siglo veinte, aquellas –como a las que hemos hecho referencia– que atienden a las heridas y enfermedades de ese siglo (como si, por otra parte y escandalosamente fueran producidas por la filosofía y el pensamiento y no por su falsificación o por su ausencia) pero que, curiosamente, callan cuando han de dar cuenta de los instrumentos que en ese mismo siglo se generaron como antídoto para ellas. Es sorprendente, o escandaloso –insistamos–, cómo la filosofía académica de antes y de después del medio siglo, y prácticamente hasta los años sesenta o setenta, no percibió el alcance de la Declaración Universal de los Derechos Humanos –precisamente como ideas-experiencia nacidas desde el desgarrar de vidas y de culturas de las grandes guerras– y sigue muchas veces sin percibirlo. Las grandes acusaciones a los límites de la tradición moral y política occidental (límites que no debemos olvidar si hemos de percibir el frío y fino tejido del daño que constituye la realidad histórica) se quedan a mitad de camino: olvidan, precisamente, la fuerza conceptual que es capaz de dar cuenta de una experiencia... por ejemplo, en forma de Declaraciones que sólo la inercia (y los poderes, y las manipulaciones) puede acabar transformando, de nuevo, en motivo y causa de daños.

Todo esto tiene que ver, también, con la segunda gran idea que podemos reconocer en el libro de Marina (que, es preciso indicarlo también ahora, contiene otras reflexiones que podrían también relevantes para lo que estamos diciendo): un debate que se formuló ya en la época revolucionaria, en la Convención, y en el que Marina encuentra adecuadamente paralelismos contemporáneos de los que va dando buena cuenta en nota. El debate es, aparentemente, teórico y constitucional, pero no es difícil encontrarle un aspecto totalmente adecuado para nuestro análisis. La cuestión es si la Declaración de Derechos –o, para el caso, la formulación de unos principios éticos– antecede al acto constituyente –a la acción política y jurídica de la revolución que instaura un nuevo orden– o si, por el contrario, emana de ese acto (y, consiguientemente, está sometida a su lógica y a sus imperativos). ¿Cómo podemos conjuntar la intuición moral –por ejemplo, la intuición del derecho natural tan extendida entre los *philosophes* ilustrados– con la práctica política? ¿Cuál domina a cuál? Démonos cuenta que, en parte, esa pregunta estaba ya en varias cosas que comentamos a propósito de otros ensayos que hemos analizado: ¿cómo relacionar la visión moral –por ejemplo la intuición del daño– con las formas políticas que nos damos? El libro de Marina no dirime la cuestión, pero se escora (de nuevo, una forma de mostrar su talante de viejo ilustrado, como su personaje) por la irreductibilidad de la moral o, por decirlo con una idea que Fernández Buey también comparte (y con ellos no pequeña parte de la filosofía política contemporánea), formula que la dimensión pública, y en ella la política, no puede ser entendida sin una forma especial de moral –una moral no privada, sino, precisamente, pública.

Mas la eficacia pedagógica de Marina en la defensa de los ideales y de los discursos herederos de la ilustración no lo solventa todo. No puede, por ejemplo, hacerle fácilmente frente a una sospecha que acompaña a la tradición occidental desde el comienzo mismo de la modernidad, desde el renacimiento, desde Maquiavelo y con la que seguimos lidiando cuando de estas cuestiones tratamos. El libro que se convirtió en Premio Nacional de Ensayo del año 2003, *La transformación de la política* de Daniel Innerarity¹⁰, parte de algo parecido a esa intuición del realismo político cuyo origen le atribuimos a Maquiavelo (quitándole, no obstante, ese carácter peyorativo que tiene el llamar a algo maquiavélico, una suerte que, ciertamente, no se merecía el fino y austero retratista de las nuevas formas del poder político moderno). Pero vayamos por partes.

El libro de Innerarity tiene, en concreto, tres. El punto de partida del ensayo son nuestras desafecciones ante la política (nuestras dudas y nuestras sospechas ante su molesto navegar entre compromisos, negociaciones –cuando no, ay, corrupciones y torpezas) ante las que quiere recuperar la dignidad de su especial proceder y lógica. Este loable objetivo se desarrolla, como decíamos, en

tres pasos con un estilo sobrio, eficaz, claro, imaginativo e inteligente, de tal forma que es difícil no ir estando de acuerdo con muchas de sus afirmaciones y descripciones, pero –como aquí diremos– que arroja un saldo que algunos consideraríamos problemático. En el primer paso –que se ubica bajo la rúbrica general de “El concepto de lo político”– Innerarity se hace documentado y eficaz eco de lo que podríamos denominar el nuevo maquiavelismo que reconoce una especificidad y una autonomía –sobre todo ante otros discursos normativos, como el moral– para la acción política. Ésta opera en lo contingente (lo que puede ser siempre de otra manera), lo posible, y se formula como apertura de esas posibilidades, como innovación y como imaginación. Operar en lo contingente, indica Innerarity, es más operar en el caos que en el orden, en lo imprevisto y en lo imprevisible, en lo no terso, en lo complejo. No hay, en la política, indica, un orden prefijado de ideas que podamos imponer a lo real (a eso se lo llama platonismo, o moralismo) y, más bien, funcionamos en lo político –y es error intelectualizante el no hacerlo– agonalmente: la democracia no es consenso racional (un error platónico), sino, democracia agonal. Es ahí, en el combate, y no en la imposición de un orden externo (de la moralidad, de nuevo), donde se ejercerá la innovación de la política. Y quizá, en efecto, el ensayo sea, ante todo, un reclamo para una nueva forma de imaginación política cuyos nuevos territorios y condiciones de ejercicio reclaman, también, aquella novedad o transformación que da título a todo el ensayo. ¿Cuáles son esas nuevas condiciones? Por motivos tal vez diversos a los que emplean autores que hemos comentado, pero quizá con consecuencias similares, el ensayo intenta en su segunda parte –“La nueva lógica social”– sugerir que el fin del estado-nación moderno es el rasgo fundamental de la novedad indicada. El estado-nación moderno (tendemos a pensarlo siempre en términos napoleónicos) es centralista, es homogeneizador de diferencias, es soberano en cuanto auto-contenido, es abstracto y formal en las definiciones de identidad de lo que es el ciudadano. Ese estado (al que, ay, seguimos identificando con un liberalismo al que, además, le colocamos todas las rúbricas perversas del neo-liberalismo económico) no percibe la diversidad y la pluralidad, impone su propia (y desvaneciente) lógica en la lucha política y no reconoce la explosión de la conciencia de *diversidades* que atraviesan nuestras formas contemporáneas de identidad.

Hasta aquí el ensayo de Innerarity recorre posiciones conocidas en la ciencia y en la filosofía política contemporáneas: la autonomía de la política, su agonismo, la insatisfacción ante los modelos consensualistas y normativos (el liberalismo de Rawls, la democracia deliberativa de Habermas) que han sido paradigmas fuertes del pensamiento teórico sobre lo público en los últimos decenios y, frente a ellos, la reivindicación de un nuevo particularismo basado en la diferencia de las identidades y de las esferas de acción (el filósofo usa-

americano, Michael Walzer, es importante en diversos momentos de la argumentación). También, empieza, entonces a aparecer el problema de quiénes son los sujetos de las acciones de la política. No lo son aquellos individuos (abstractos, materialmente desvinculados de sus contextos y de sus culturas) con los que –se acusa– los nuevos consensualistas y contractualistas quisieron montar sus artilugios del contrato social. No lo son *esos* ciudadanos, sino quizá otros, inmersos en comunidades culturales (en las que se socializan, aprenden valores y valoraciones), individuos no abstractos, sino, por así llamarlos, densos (y recordemos la crítica que hemos visto en otros autores que hemos comentado a esta forma de comprensión de la esfera pública por parte de la tradición occidental). Pero esa densidad no lo es de las personas, sino que son, en definitiva, las comunidades (de habla, de tradición, de historia) los nuevos/viejos átomos del agonismo democrático del que se nos hablaba antes. Y hay algo de irónico en todo ello, porque la acusación de atomismo fue central en la crítica al liberalismo contemporáneo. Se nos decía en esas críticas que el liberalismo atomiza a los individuos que somos, en este paradigma hegemónico, seres aislados definidos sólo por nuestros intereses que chocan como átomos en el vacío de lo público. Pero ahora parece que no son los individuos, sino los grupos o las comunidades quienes ocupan este papel. El nuevo comunitarismo, una ideología y una teoría moral y política que renace (desde sus raíces románticas, por ejemplo, o desde sus raíces en el tradicionalismo contra-ilustrado y contrarrevolucionario) con fuerza en los años ochenta, y que en otras latitudes (en usamérica) adopta formas tanto religiosas como mini-republicanas, tiende de este lado del atlántico a adoptar formas de lo que llamamos nacionalismo, los nacionalismos viejos (los de los estados-nación del diecinueve) y los renacidos (a finales del veinte, lo que coloquialmente llamamos nacionalismos, como el vasco y el catalán). Ya lo indicamos al comienzo, cuando hablamos de lo que de irreductible homogeneidad hay en el nacionalismo español, una homogeneidad de las colectividades de la acción política que heredan las formas nacionalistas identitarias: hay un sujeto irreductible de la identidad que no es el individuo, no es el ciudadano, sino el grupo, la nación, o los individuos sólo en tanto se reconocen en y de *esa* nación. Y no es la nación creada (a la francesa, por así decirlo) por el estado, sino las que ese estado quiso homogeneizar y que ahora se toman su revancha, las que ahora ejercen su agónica resistencia. La política que necesita ser transformada es la que reaparece cuando vuelven a tomar la escena los agentes colectivos de acción (que, no obstante, Innerarity no acaba de dibujar con precisión: queda indefinido –¿podría ser de otra manera?– quiénes constituyen esa comunidad, cómo salen o entran de ella las personas, cómo la modifican y se modifican al hacerlo). Démonos cuenta de lo que es menester para que las dos cosas que llevamos dichas –la imaginativa agonía de la política y el nuevo pluralismo de los sujetos comunitarios

de acción— sean congruentes. Lo que es necesario es que la política se piense como mecanismo parcial de traducción —por así decirlo— entre lenguajes inconmensurables. ¿Y quién realiza, y dónde la realiza, esa traducción? Ya no en lo público o en el estado, decíamos —esa es, más bien, su condición de imposibilidad—, y más, como señala la tercera parte del ensayo de Innerarity —que lleva por título “La nueva cultura política”— se constata acertadamente la crisis de su vieja, y ya inútil o falsa, soberanía. Los estados-nación no pueden ya ser sujetos de ninguna acción, dependen de instancias y lógicas que les trascienden y les desbordan. El caso europeo sería buen ejemplo (como tantos otros en la era de la globalización) de esa obsolescencia del estado, aunque no deja de ser irónico que el realismo, el nuevo maquiavelismo, político europeo —el de la actual Comisión Europea, por ejemplo— se defina por pensar que es utópico e irreal prescindir de los estados-nación. El dibujo que Innerarity parece hacer es el de un sistema de entidades meta-nacionales que acoja, con algo así como lo que hemos llamado un sistema de traducciones parciales, la pluralidad irreductible de aquellas indefinidas comunidades: una Europa de las naciones y no una Europa de los estados... o una Europa de los ciudadanos.

Porque el debate en torno a quiénes son los sujetos de la acción —política, pero también moral— es, en último término, el mismo que hemos visto en el ensayo de Marina: ¿son esos sujetos las personas en su capacitación política, los ciudadanos, o lo son los colectivos de acción: la nación revolucionaria, o la clase, o la comunidad originaria? No es fácil responder, sin muchos matices, a esta pregunta que venimos arrastrando en este último tramo de nuestra reflexión. Ciertamente, no serán los ciudadanos si estos se piensan como seres aislados y sólo interesados (por ejemplo económicamente o pulsionalmente) en lo que dentro de ellos haya —porque dentro de nosotros está ya todo el mundo que nos ha hecho; tampoco parece que puedan serlo (excepto en las pesadillas de las identidades colectivas densas y homogéneas que no nos dejan respiro) comunidades originarias (en la historia o en el modo de producción) ni comunidades enardecidas por la acción sublime. No sería ni realista ni, sobre todo, moral ni políticamente adecuado a la luz de muchas cosas que dijimos en el segundo tramo de nuestra reflexión. Pudiera pensarse que lo más adecuado sería concebir comunidades flexibles y ciudadanos densos. O, si se quiere, comunidades complejas y ciudadanos reflexivos.

Algo de esto último es lo que nos propone Fernando Savater en el último de los libros de ensayo que comentaremos, *El valor de elegir*¹¹. Es conocida la magnífica y brillante capacidad expositiva de Savater que domina como pocos en nuestro país el arte del ensayo, de la sugerencia, de la exploración como otras muchas artes convenientes para el género: claridad en lo que quiere decirse, cuidado de la cita y frescura en los quiebros del texto. Todas esas virtudes están en este ensayo que es una apasionada defensa de ese ciudadano que está

hecho para elegir, para ejercitar su libertad y su capacidad de operar en lo contingente –sí, en efecto, no es sólo la política la acción en lo contingente; desde Aristóteles sabemos que lo es también la moral que es, en su núcleo, saber obrar y vivir en lo que podría ser distinto a como es: por eso, dice el griego, deliberamos. Por eso, también, actuamos con voluntad y voluntariamente, por eso podemos acertar o errar, y ser responsables de los yerros como podemos atribuirnos los aciertos. El ensayo de Savater es un díptico, en la primera de cuyas partes se nos formula una, llamémosla así, antropología filosófica que da cuenta de esta capacidad de libertad y de elección que tenemos las personas. Sin entrar en excesivas aguas metafísicas (pero sin esconderlas), Savater explora la antinomia entre determinismo y libertad (¿cómo podemos, a la vez, describir nuestras acciones como causadas y concebirlas como obedeciendo al orden de la libertad?) y su exposición antropológica –me ha sorprendido cuánto Gehlen aparece en su reflexión– se encamina a indicar cómo nuestra experiencia personal y cultural, colectiva e individual, pivota sobre la experiencia y el lenguaje de la atribución voluntaria de nuestras obras (obrar es hacerlo con concepto, con deseos, con elecciones). Como suele, Savater maneja con soltura las claves centrales del debate tanto en sus formulaciones clásicas como contemporáneas y –es éste un rasgo común a otros libros que hemos comentado– cabe pensar cuánta suerte tiene el lector español de poder acceder a textos de este carácter.

La segunda parte del ensayo es un recorrido por seis elecciones –radicales, de fondo– que constituyen lo humano y que, cortésmente, Savater presenta como “Elecciones recomendadas”. Y está bien elegido el término porque a la estructura moral que se analizó en la primera parte se añaden ahora campos de elección y formas de elegir que muestran lo de contenido más “savateriano” –algunos creemos que universalista– del proyecto: la elección de la verdad, del placer, de la política y de la educación cívica, de la humanidad... de la contingencia, en suma. Son éstas páginas apasionadas, directas, que representan esa forma de individualismo denso del que hablábamos –sigo prefiriendo el término “persona” y es, casi, una pena que no podamos emplear, sin caer en querencias que serían lejanas, el término “personalismo”. El individuo de Savater, la persona, es cabalmente racional y apasionado en su búsqueda de verdad, no renuncia a la inteligente completitud de su corporalidad, está comprometido hasta la médula con lo público (en la política y en la enseñanza y el aprendizaje de las virtudes cívicas), es radicalmente cosmopolita y sabe –sobre todo sabe– que no habita un mundo imperecedero sino que la libertad está hecha entre el barro de la condición humana. Porque no hay que pensar que las viejas ideas ilustradas (las que vimos, por ejemplo, en Marina y en Ridaio) sean tan sublimemente inhumanas como hemos dado en creer –¡qué grave error de lectura!–. Ni Platón mismo (el gran acusado en la nómina de los intelectualistas) desconocía la fuerza del eros.

Ya hemos dicho que el apasionado y medido alegato de Savater tiene, como algunos de los ensayos que hemos comentado, una fuerte vocación y eficacia pedagógicas (aunque eso, claro está, lo habrán de decidir los lectores que, en este caso, adoptan algo del papel de estudiantes, como siempre hacemos al leer). Es ese un rasgo común que podemos subrayar en el reciente ensayo español: pensar, explorar, es al cabo, configurar experiencias y miradas que se quieren transmitir; y parece adecuado convenir que esa transmisión está civilizadamente alcanzada. No faltan ni voces ni mensajes. Pero un segundo rasgo que ha aparecido, también, en varios ensayos es algo que es, a la vez, virtud y defecto y tienen que ver con el cruce de esas voces y mensajes. La virtud es la universalidad de los contextos y problemas de los que se habla y se explora. Aunque hayamos hablado de España, hemos visto que la manera de abordarla se quiere alejar de un irreductible “españolismo” del mirar: el contexto europeo estaba presente, como presentes están las discusiones contemporáneas, europeas y usamericanas, en los problemas que se tratan y se discuten. El defecto quizá esté en que el diálogo o la hilazón que aquí hemos querido ensayar entre estos textos (y que es una ficción discursiva) está, en general, ausente de los textos mismos. Hay poco diálogo o discusión entre los ensayistas, entre sus ideas o sus propuestas —quizá, y a la vista del agonismo de los historiadores podríamos decir que a Dios gracias. Pareciera que el debate hispánico es o bien acremente político o bien se desplaza al reino del nómeno internacional. Pero, en fin, eso es —permítaseme la ironía final— un rasgo de nuestro irredento españolismo.

NOTAS

¹ Antonio Gómez Ramos: *Reivindicación del Centauro. Actualidad de la Filosofía de la Historia*. Madrid: Akal, 2004.

² Una colección de los textos de ese debate puede verse en la antología, *Forever in the Shadow of Hitler?* trad. de J. Knowlton y T. Cates, New Jersey: Humanities Press, 1993.

³ Pío Moa, *Los mitos de la Guerra Civil*, Madrid: La esfera de los libros, 2003.

⁴ José María Ridaio, *El pasajero de Montauban*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2003.

⁵ Aurelio Arteta, *La Compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós, 1996.

⁶ Aunque no entra en lapso temporal que analizamos, el del año 2003, es interesante mencionar que la edición del año 2004 del Premio Anagrama de Ensayo, que recayó sobre el libro de Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa*, indaga sobre la formación de los intelectuales en España desde los años treinta a los cincuenta y las maneras en que en el exilio y en el interior se fueron conformando identidades y tareas. Quedó finalista del mismo premio el trabajo de filosofía política de Rafael del Águila, *Sócrates furioso*, que trata de los límites de la crítica moral del intelectual en la vida política. Rafael del Águila había publicado en Taurus, el año 2000, su trabajo *La senda del mal: Política y razón de estado* que es relevante también en lo que más adelante diremos.

⁷ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid: Trotta, 2003 y *Por los campos de exterminio*, Barcelona: Anthropos, 2003.

⁸ Francisco Fernández Buey, *Política*, Madrid: Losada, 2003.

⁹ José Antonio Marina, *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Barcelona: Anagrama, 2003.

¹⁰ Daniel Innerarity, *La transformación de la política*, Barcelona: Península y Ayuntamiento de Bilbao, 2002.

¹¹ Fernando Savater, *El valor de elegir*, Barcelona: Ariel, 2003.