

Hilos críticos para repensar en Europa. Las razones de la memoria

Raimundo Cuesta, doctor en Historia, Fedicaria-Salamanca

A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de un ilusión hacia el mañana (Ortega, *España invertebrada*, 1922. Prólogo a la 2ª edición).

*Agradecimientos

*Intenciones

Hemos querido vincular algunos problemas de hoy, en España y Europa, con la necesidad de traer a la memoria la tradición crítica de pensamiento europeo, de modo que esa presencia, a modo de lugares de la memoria de un reflexionar a contrapelo, de giros críticos que nos permitan pensar en Europa desde otra perspectiva a la que hoy domina. A tal fin, se postula una razón anamnética, esto es, una razón más allá de la razón ilustrada, capaz de dar cuenta del pasado más doloroso de Europa y de los mecanismos que hacen posible, una y otra vez, la recaída en la barbarie (se alude al resurgir de formaciones fascistas en las elecciones al Parlamento europeo).

El retorno crítico que proponemos no sólo significa recuperar la estela de los intelectuales que miraron Europa desde una estratégica “distancia hermenéutica”, sino también implica proponer un nuevo impulso en torno a un bloque social de dañados y perjudicados por el capitalismo cognitivo de nuestros días, una alianza social capaz de pensar, parafraseando a Ortega, una Europa vital contra una Europa oficial, una nueva Europa contra otra vieja Europa. Hoy la revolución del proyecto europeo posee dos tareas pendientes: no olvidar la vieja tradición intelectual crítica con la razón occidental y dar voz y presencia a las nuevas razones de los otros y otras desde otros lugares. En fin, la tesis que se mantiene en este trabajo es que la solución de Europa se encuentra alojada en los que hoy son sus periferias sociales (cognitariado, clase obrera, inmigrantes, marginados, etc.) y espaciales (el Mediterráneo, África...).

GUIÓN

1.-Ni el problema era solo España ni la solución estaba solo en Europa

2.-La razón anamnética: algunos de los lugares de la memoria del pensamiento crítico en Europa.

- 2.1. Entre la memoria y el olvido ¿Boom de memoria?
- 2.2. Los maestros de la sospecha: crítica de la razón moderna.
- 2.3. Génesis de la razón anamnética: usos críticos de la memoria

3.-Pensar de otra manera, pensar en otra Europa.

Hilos críticos para repensar en Europa. Las razones de la memoria

Raimundo Cuesta, doctor en Historia, Fedicaria-Salamanca

A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de un ilusión hacia el mañana (Ortega, *España invertebrada*, 1922. Prólogo a la 2ª edición).

1.-Ni el problema era solo de España ni la solución estaba solo en Europa

La expresión volver a pensar *en* Europa contiene una calculada anfibología porque equivale a reclamar un espacio-lugar de pensamiento que es a la vez objeto del mismo (Europa como espacio y como motivo). Con ocasión de una colaboración mía en 2009 en la revista *Papeles de Yuste* (“Europa es el problema y España no es la solución. Educación histórica en la construcción de las identidades postnacionales”) acudía a la celeberrima y brillante conferencia de José Ortega y Gasset titulada *La pedagogía social como programa político*, pronunciada en el Bilbao de 1910¹, que precisamente vio su primera e incompleta versión escrita en *Europa*, una nueva revista². Entonces, hace algo más de cien años, estaba naciendo en España una generación crítica, cuyas dos mentes más fecundas fueron Ortega y Azaña, surgidas en mitad de un sistema político bipartidista que empezaba a dar muestras de agotamiento (pérdida de espacio electoral en Cataluña de los partidos turnantes y primeros éxitos de la conjunción republicano socialista en España). En puridad, España estaba en *crisis*, así lo venían diagnosticando sus intelectuales más preclaros, al menos desde 1898, y desde aquel tiempo esa palabra se conjugaba al lado de otra de éxito similar: *regeneración*. La primera aludía a una situación (y a la toma de conciencia de la misma), a una patología crónica, la segunda exigía una respuesta que reconstituyera el tejido social de la nación. Entre la múltiple y variopinta literatura regeneracionista, Ortega bebió en las fuentes de Joaquín Costa, el gran profeta de la travesía entre dos siglos. Y así, en la célebre conferencia de 1910 en Bilbao, en el santuario liberal de la sociedad *El Sitio*, el conferenciante asumía que la palabra *regeneración* vino enseguida acompañada de su gemela *uropeización* y que en esa asociación tuvo mucho que ver con la obra costiana *Reconstitución y europeización de España*³, que “ha orientado durante doce años nuestra voluntad” (Ortega, 1974, p. 62). Y concluía el artículo con aquella proposición hoy archifamosa: “Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución” (op. cit. p.62).

¹ En J. Ortega y Gasset: *Discursos políticos*. Alianza, Madrid, 1974, pp. 41-62. La primera versión en la revista *Europa*, en marzo de 1910, se ceñía principalmente a la defensa de la escuela única y laica (del pueblo) frente a la escisión entre una escuela para ricos y otra para pobres.

² Véase la interesante biografía escrita por Jordi Gracia (*José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014).

³ Se trata de una recopilación de Joaquín Costa que apareció bajo el título de *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*. Madrid: Imprenta San Francisco de Sales, 1900.

En aquel tiempo la idea de Europa del filósofo español era un deseo de imitación cultural (al estilo de la “desafricanización de España propuesta por Costa), dado que no existía más que una Europa de las naciones, por más que, el propio Ortega, tras el desastre de 1914, discurriera sobre la decadencia de Europa concluyendo que sólo un nuevo proyecto de vida en común podría restituir los valores de una tradición erosionada: la creación de unos Estado Unidos de Europa⁴. Los afanes europeístas orteguianos armaban los objetivos del programa implícito y más sustantivo de la burguesía modernizadora española del primer tercio del siglo XX, que pugnó, sin éxito, por hacerse con los resortes del poder estatal.

Hoy, en cambio, a pesar de que no son pocas las semejanzas con aquellos tiempos de agotamiento del sistema político y aunque todavía pervive la demanda terapéutica de reconstrucción de la moral de las clases dirigentes, Europa es mucho más que una idea, es una experiencia histórica institucionalizada, a la que España, por fin, se sumó. Así pues, con el ingreso en la Unión Europea, el 1 de enero de 1986, el socialismo hispano llevó hasta sus últimas consecuencias el propósito largo tiempo anhelado por las burguesías ilustradas. Dos décadas de “éxito” y beneficios económicos hicieron creer algunos que la historia finalmente daba la razón a Ortega después de muerto.

Sin embargo, consumado de hecho y de derecho el ingreso en la Unión Europea, pálida sombra de la genuina idea federalista de los Estados Unidos de Europa, el horizonte de problemas y expectativas adquiere nuevas dimensiones. Desde luego, un cierto aprendizaje de la decepción nos hace pensar que el problema no estaba solo en España ni la solución solo en Europa. Y cada vez menos. Si tal consideración ha sido cierta hasta hace bien poco, con la crisis económica el asunto se torna aún más ostensible y clamoroso. La actual Europa de los veintiocho es un aglomerado de causas nacionales sin una común orientación hacia otros espacios del mundo global; es un quehacer económico gobernado por penosos tecnócratas al servicio de los intereses del capitalismo mundial y de los grandes estados europeos. El problema estriba en que en tiempos de dificultades las políticas económicas neoliberales de suma austeridad del gasto público están destruyendo el tejido social de algunos estados miembros y favoreciendo reacciones antieuropeas entre diversos sectores populares. Por ejemplo, entre la izquierda española empieza a menudear el discurso regresivo a favor del aislamiento y en defensa de la “soberanía nacional”, un disparate comparable al que

⁴ Por ejemplo, en *La rebelión de las masas*, texto emblemático de toda una época marcada por el viraje pesimista hacia el decadentismo, del que se impregna la literatura postbélica. En 1949, en su conferencia berlinesa *Europa meditatio quaedam*, insiste en ese proyecto de unión de estados europeos. Parte de éstas y otras reflexiones tomarán forma de compilación en su libro *Meditación de Europa*. Sobre la dimensión europeísta del filósofo español, véase, por ejemplo, el artículo de Cristóbal Villalobos: “Europa en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Gibraltar*, nº 53 (2008), pp. 10-18 (disponible en la red: <<http://www.gibraltar.uma.es/historia/pag_1431.htm>>. Por lo demás, el mismo término “Estados Unidos de Europa” posee unos viejos precedentes que se remontan muy atrás. Ya en 1713, el abad de Saint Pierre había publicado un *Proyecto de paz perpetua en Europa*, precedente preclaro de la defensa un proceso de unión mediante el pacto entre estados. Por no citar la innumerable cantidad de panfletos y discurso utópicos que, desde el siglo XIX vieron en la unión europea un horizonte de nuevas posibilidades para mejorar la vida de los ciudadanos.

cobró cierta fuerza en los peores tiempos de la guerra fría. Y así, ante la gravedad de los problemas reales, la respuesta se evacúa como simplificación. Una fórmula infalible de reducir lo complejo es apelar, como principal doctrina, al nacionalismo y al rechazo del otro. Convertir lo complejo en cosa sencilla es la especialidad de un peligroso renacimiento del fascismo europeo dentro y fuera de los márgenes de la actual UE, fenómeno más que preocupante.

A este propósito, los resultados de las últimas elecciones al Parlamento europeo (22-25 de mayo de 2014) resultan esclarecedores del clima de malestar y anomia que está debilitando la idea de fortalecer y dar plena vigencia institucional a una comunidad democrática de ciudadanos europeos. Aunque la mayoría parlamentaria de populares socialistas es todavía clara (los escaños de ultraderecha apenas son un centenar sobre un total de 751), la presencia de formaciones fascistas o criptofascistas supone una nueva amenaza para el conjunto de la UE y muy especialmente para los países en los que obtienen éxitos más resonantes (El Frente Nacional en Francia, Partido de la Independencia en el Reino Unido, Partido de la Libertad de Austria, etc.). En este caso y en muchos otros, conviene seguir el veredicto evangélico de “por sus obras los conoceréis”, aunque el carácter pintoresco de algunos de sus nombres (“Verdaderos finlandeses” o “Todo para Letonia”) ya induce a pensar que el corto horizonte mental de sus instigadores no es óbice para su fértil cosecha de votos. Que el esperpéntico fundador del Frente Nacional francés, el viejo Le Pen, durante la campaña electoral, afirmara que “el señor Ébola puede solucionar el problema [de la inmigración] en tres meses” (*El Mundo digital*, 21-5-2014) o, algo más tarde, que bromeara acerca del horneado de inmigrantes para detener la invasión de extranjeros (de extranjeros pobres) mueve el ánimo a la indignación y evoca las peores pesadillas ocurridas en suelo europeo. Las alianzas trenzadas entre los eurófobos unen a populistas como Nigel Farage del UKIP y formaciones carnavalescas como el Movimiento 5 Estrellas del italiano Beppe Grillo, reunidos bajo el nombre de Europa de la Libertad y la Democracia. En fin, partidos que hacen su seña de identidad de la persecución y maltrato de gitanos, judíos, musulmanes y extranjeros de condición humilde tienen hoy una sólida presencia en tierras de una Europa que llegó a ser escenario durante la juventud de nuestros padres o abuelos del vendaval asesino del nazismo desplegado en la Segunda Guerra Mundial. Este es un pasado que pesa y no pasa. Se ha hablado (Bárcena, 2001), en *La esfinge muda. El aprendizaje de dolor después de Auschwitz*, de una “pedagogía de la decepción” como aquella dolorosa experiencia educativa merced a la cual aprendemos el daño terrible que los seres humanos han acusado a los de su misma especie a lo largo de la historia. Y es que la historia lejos de ser “maestra de la vida” es testigo reiterado del regreso de los fantasmas del pasado bajo diversas formas. Para algunos tal recurrencia obedecería a ese profundo abismo de maldad que habita en la naturaleza humana como consecuencia de un pecado original continuamente reactualizado en forma de presencia del mal. Quienes carecemos de tal equipaje religioso, preferimos preguntarnos por las condiciones históricas que favorecen y autorizan la recaída en la barbarie y más particularmente la realidad social que ha abonado, tras la Primera Guerra Mundial y la Revolución soviética, la guadianesca

comparecencia del fascismo dentro de una suerte de los que se ha diagnosticado como “guerra civil europea”⁵. Tampoco estaría de más considerar el viraje conservador neoliberal, al que una buena parte de la intelectualidad europea se rindió desde los años setenta del siglo pasado, como incubadora de una criatura política que resucita los monstruos de la peor historia del continente. El fascismo es un fenómeno complejo, vergonzoso y transversal a la historia de Europa y la crisis del capitalismo, pero la reacción contra sus presupuestos doctrinales ha configurado también una persistente e interesantísima tradición intelectual, que nos ha alertado sobre la deriva terrorista y exterminista del Estado de la modernidad.

Como se verá, pensar en Europa hoy equivale a explicar lo que nos ocurre y recordar lo que nos ha ocurrido. En un texto ya clásico de M. Foucault *Sobre la Ilustración* (Tecnos, 2003), se apostaba por ir más allá del celeberrimo ensayo de Kant de 1784 (*¿Qué es la Ilustración?*), donde apelaba al coraje de pensar sin ataduras (*sapere aude!*) practicando una inmisericorde y valerosa análisis de la verdad haciendo uso de la razón. En cambio, el pensador francés pretendía superar la tradición crítica kantiana planteando una “ontología del presente”, una “ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2003, 69). Ahora bien, esa perspectiva superadora de la razón ilustrada de la modernidad implica, según nosotros plantearemos en este texto, ir más allá de Foucault y acogerse a una racionalidad atravesada de memoria, una razón anamnética, que nos ayuda a entender el pasado para afrontar nuestros problemas de presente. Esa veta de pensamiento rememorante comportaría, así mismo, dos imperativos de memoria: el recuerdo del pasado de Europa como catástrofe y la reactualización de las tradiciones críticas de pensamiento que lúcidamente nos avisaron de los límites de la razón moderna.

Traer a la memoria algunas de las vetas más críticas del pensamiento europeo equivale a demandar un futuro muy distinto al presente que nos preocupa. Distinguía Ortega entre “dos maneras de patriotismo”, a saber: o mirar a la patria como la condensación del pasado o como algo que todavía no existe y está por hacer. El “patriotismo europeo” (el proyecto constructivo de Europa), por decirlo de alguna manera que exigiría más argumentación, alude al presente pero insoslayablemente (expresión adverbial grata a Ortega) nos conduce al pasado y además nos debería abrir la mente a otro futuro, a una suerte de esperanza sin garantías y sin estación terminal. Habitualmente se tiene a F. Nietzsche y su intempestiva *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida* (1874) como quintaesencia de una filosofía contraria al afán de mirar al pasado a causa del potencial enfermizo y desvitalizador que engendra un exceso de estudios históricos. En cierto modo, para vivir es preciso olvidar, pero sería mejor decir que tanto la memoria como el olvido son imprescindibles, porque, como decía Pessoa, recordar es olvidar. La misma genealogía de la moral nietzscheana implica una memoria del pasado nada inocente acerca de la carga conceptual y el trasfondo de

⁵ Véase al respecto las obras de E. Nolte, E. (1994). *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*. México: FCE, y de E. Traverso (2009). *À sang et feu. La guerre civile européenne, 1914-1945*. Paris: Hachette.

las relaciones de poder que transportan las palabras. En todo caso, el conocimiento del pasado no es deseable “cuando debilita el presente, cuando desarraiga los gérmenes vivos del porvenir” (Nietzsche, 1934, pp. 94-95). Esos gérmenes vivos del porvenir están muy presentes en las tradiciones críticas del pensamiento europeo impulsadas por lo que llamaremos *razón anamnética*, dentro de la que pensar y recordar se emparejan dialécticamente e inexcusablemente.

2.-La razón anamnética: algunos lugares de la memoria del pensamiento crítico en Europa

Mucho se ha debatido a propósito del significado que ha de atribuirse al *boom* de memoria y al giro hacia el pasado al que se asiste en Europa y el mundo de las dos últimas décadas del siglo XX. Como señala Andreas Huyssen (2002, p. 13), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, “el foco parecería haber pasado de los futuros presentes a los pretéritos presentes, desplazamiento en la experiencia y en la percepción del tiempo que debe ser explicada en términos históricos”. Efectivamente, sólo en esos términos no es dado afrontar un retorno de la memoria, una suerte de “nostalgia de presente”⁶ que posee una naturaleza política profundamente ambivalente y que expresa el deseo de aferrarse a mundos y culturas en extinción. Claro que “sólo cuando la historia ya no importa es cuando puede tomarse como pasatiempo” (Samuel, 2008, 121). El mismo Huyssen se preguntaba si, tras el *boom* de la memoria, cuya máxima expresión será la mundialización del cultivo Holocausto, no se escondería un *boom* del olvido. Otros prefieren referirse a “la dictadura del presente” como característica de las vivencias de las jóvenes generaciones (Cercas, 2014, 6. *El País Semanal*, 22 junio 2014), que, en realidad, es la otra cara y el efecto compensatorio del uso inflacionario de la memoria. En verdad, ocurre a veces que el empacho de pasado puede acompañar a una actitud de escasa intensidad crítica. Valga como ejemplo de hipermemoria, la obra *Holocaust in American Life* (1999), todo un clásico⁷ en que el historiador norteamericano Peter Novick afirmaba con rotundidad que en los Estados Unidos la religión civil basada en un culto al Holocausto contribuía a devaluar el concepto de responsabilidad histórica evitando que los estadounidenses afrontaran críticamente su pasado, su presente y su futuro” (Novick, 2003, p. 28).

La obsesión por la memoria, sin duda, tiene algo que ver con esa falta de futuro y de utopía propia de nuestro tiempo. Pero también sería un intento desesperado de dar solidez a aquello que se nos escapa de las manos, porque, parafraseando a R. Koselleck,

⁶ Ya presente desde los años sesenta como añoranza de mundos y objetos perdidos, por ejemplo, sobre el ferrocarril. Véase R. Samuel (2008). *Teatros de la memoria. Pasado y presente de la cultura contemporánea*. Valencia: PUV, 2008; y el excelente trabajo de David Löwenthal (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998) muestra la combinación de un desprecio por la tradición y el pasado junto a un culto fetichista por la conservación de detalles irrelevantes y supuestas pruebas de identidad cultural.

⁷ Cuyo título ha sido traducido de manera “pedagógica” al español: *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*. Madrid: Pons, 2003.

el adelgazamiento de nuestro mundo de experiencia y el correspondiente desvanecimiento del horizonte de expectativas de la época postmoderna ha reducido ambas, vivencias y apetencias, a medida que se ha impuesto una aceleración *velocífera* (velocidad demoníaca) en la que, como ya se adelantaba en *El manifiesto comunista*, todo se disuelve en la cultura consumista del usar y tirar. Antes que Marx, ya Goethe, uno de los grandes padres fundadores de la cultura europea de la modernidad, dejaba testimonio de cómo él ya percibía su tiempo, anterior al ferrocarril y el telégrafo, como una indecorosa aceleración⁸:

“No tengo más remedio que considerar que la mayor desgracia de nuestra época, de este tiempo que no permite que nada madure, que devoramos cada instante al cabo de un instante, que arruinamos el día antes de que acabe, y que vivimos siempre al día sin engendrar nada” (Carta de W. Goethe, 1825, cit. por F. Oncina (200). *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*. Anthropos, 2009).

Este texto parece de hoy mismo pero fue escrito por la pluma de Goethe en 1825. El vacío que ocasiona el que todo, hasta lo más sagrado, se desvanezca en el aire convive con múltiples formas de apresar nuestra experiencia pasado. Por ejemplo, la tendencia moderna y postmoderna a la museización del mundo es parte de una sociedad del espectáculo y del consumo de masas que persigue la utopía inconveniente de apresar el tiempo en un espacio dado⁹:

“La idea de acumular todo, de constituir una especie de archivo general, la voluntad de englobar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, las formas y los gustos; el concepto de constituir un lugar, pero fuera del tiempo, inaccesible a la usura de los días, de acuerdo con un plan de una acumulación casi perpetua e indefinida del tiempo en el interior de un lugar inamovible, todo esto pertenece de pleno derecho a nuestra modernidad. Los museos y las bibliotecas son heterotopías propias de la cultura occidental del siglo XIX”.

⁸ Al final del prólogo escrito por F. Nietzsche para su *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio* (1886), se esboza una teoría de la lectura: “El arte al que me estoy refiriendo no logra *acabar* fácilmente nada; enseña a *leer* bien, es decir, despacio, profundizando, movidos por intenciones profundas, con los sentidos bien abiertos, con unos ojos y unos dedos delicados” (Nietzsche, 1998, p.33; Madrid: EDIMAT). Por lo demás, la célebre perorata de *El manifiesto comunista* a propósito de que todo lo sagrado se profana y todo lo sólido se disuelve en el aire parece ser en opinión de Jonathan Sperber (*Karl Marx*. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2013) más que una recusación del poder erosivo del capitalismo, una celebración del derrumbe del viejo mundo. Todo se debería, según él, a una mala traducción.

⁹ Este fenómeno se expresa con singular fuerza en el campo de la educación, donde ha proliferado un culto fetichista y nostálgico hacia nuestro pasado (la infancia es el pasado que menos pasa). En España ya existen en torno al medio centenar de museos, y lo que ocurre en nuestro país no es más que la reproducción de una tendencia mundial. Véase al respecto, mi conferencia, *Memoria, cultura escolar y museización en España*. *Del Museo Pedagógico Nacional a la actual eclosión y proliferación de centros de la memoria educativa* (11 agosto de 2011), sobre el tema impartida en la Biblioteca Nacional de Maestros de Buenos Aires y publicada en su página web.

Michel Foucault (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión, p., cit. Por Ruiz Berrio, 2010, 77.

O sea, contraespacios o lugares fuera de todos los lugares (por ejemplo, internet). La idea de “archivo general” contiene también una suerte de utopía totalizadora que persigue capturar y encerrar todo lo real y ponerlo al alcance de la mano, ocultando la imposibilidad de apresar la totalidad, eludiendo el hecho de que toda voluntad archivística contiene una economía del esfuerzo y una afán de racionalidad que se expresa mediante las reglas de un orden clasificatorio más o menos expreso, más o menos sistemático. Hoy, estando más cerca que nunca, gracias a Internet, de ese archivo “total” heterotópico ocurre, como se dijera de la invención de la escritura en un célebre diálogo de Platón (*Fedro, o la belleza*), que cada vez sirve menos la memoria personal pues “todo” vive y circula digitalmente al margen de nuestras facultades mentales. Las *cacotopías* de la memoria conviven con sus abusos. En 1992 T. Todorov ya alertaba acerca de *Los abusos de la memoria*, conferencia pronunciada en Bruselas a raíz de un congreso sobre “Historia y memoria de los crímenes y genocidios nazis”. Allí señalaba el peligro totalitario de suprimir la memoria, pero también advertía del peligro de recordar más a las víctimas del pasado que a las del presente.

No obstante, el potencial cognitivo, hermenéutico y ético de la memoria, su uso crítico, nada tiene que ver con la congelación museística, el olvido de nuestras víctimas de hoy o el consumo mercantil de pasado. Existe, empero, una cierta moda de atacar el empleo de sintagmas como “memoria colectiva”, “memoria histórica” y otros que fueron verdaderos heraldos conceptuales del retorno crítico de la memoria. Valga como muestra la obra David Rieff (*Contra la memoria*, 2012), que se viste con las galas de las afirmaciones rotundas y escandalosas:

“Este es un libro muy breve pero muy meditado durante largo tiempo. Como toda persona razonablemente versada en historia, di por sentado que yo distinguía la diferencia entre la historia crítica de los historiadores y las memorias colectivas de los pueblos y las naciones, psicológicamente verosímiles pero de historicidad dudosa”.

David Rieff. *Contra la memoria*. Barcelona: Debate, 2012, p. 13.

Lo que, en realidad, rechaza y menosprecia Rieff es la función sociopolítica de la memoria, de ahí su inquina contra la noción y el contenido de “memoria colectiva” o “memoria histórica”, dado que su uso en la historia reciente, según él, está en el origen de todas las calamidades que en el mundo han sido. Por lo tanto, el olvido sería una excelente remedio contra el exceso de memoria reparadora, de justicia humanitaria y de buenas intenciones, de las que, como sabemos todos, está empedrado el infierno. Así, de un golpe, aunque no se dice tan crudamente, se viene abajo todo el andamiaje del derecho penal internacional, la justicia transicional, los derechos colectivos de los pueblos, los organismos dedicados a la intervención

Desde luego, nada tiene de ocioso recurrir a las raíces de la “era de las catástrofes” y para ello acudir a una cierta genealogía de aquel discurrir crítico respecto a la civilización occidental en la era del capitalismo que nos adelantaron los llamados los *maestros de la sospecha*: Marx, Nietzsche y Freud. En cierto modo, la historia intelectual del siglo XX se ha hecho a favor o en contra de este trío de suspicaces pensadores europeos. Todavía hoy la matriz y el surtidor de ideas que nos ayudan a esclarecer la raíz de los problemas que nos afectan. Los tres, por distintos motivos y desde muy variadas actitudes personales ante la vida social de su tiempo, lo real se presenta oscurecido por las relaciones de explotación económica, por las determinaciones de poder y por los mecanismos de autorrepresión del sujeto.

El Manifiesto del partido comunista (1848), de C. Marx y F. Engels; *La genealogía de la moral* (1887), de F. Nietzsche, y *El malestar en la cultura* (1930), de S. Freud son monumentos que, con otros, forjan una tradición crítica de raíz europea. Son lugares de la memoria del pensamiento crítico en Europa, que, como corresponde a tal estirpe especulativa, se vuelve cual aguijón del escorpión, contra lo que Europa simboliza de civilización y cultura. Los *maestros de la sospecha* procuraron horadar las ilusiones que alberga la cultura en tanto que plasmación de una conciencia alucinatoria. Su legado metodológico de exploración de lo real más que su contenido literal, a pesar de muchos pesares, sigue estando muy presente como fuente nutricia de nuestras inquietudes de hoy cuando la plasmación política de Europa, la UE, se debate en la más extrema irrelevancia.

Si exceptuamos a Freud, muerto en 1939, los lugares manantiales del pensar de esta estirpe son decimonónicos, y, por lo tanto, anteriores a las catástrofes bélicas y genocidas que tuvieron como centro a Europa, y que posteriormente tanta influencia iban a ejercer en la comparecencia de la memoria como complemento de una racionalidad atenta al sufrimiento humano. Fue Freud el que más cerca estuvo de oler la pólvora que iba a encender la catástrofe europea. Como es sabido, el psicoanálisis freudiano sitúa el origen de la moral en el complejo de Edipo del que brotan un conjunto de mandatos, prohibiciones y amenazas que reprimen la satisfacción inmediata de las necesidades. El yo se ha de someter al rigorismo y la coacción moral del superyo. Este diagnóstico sobre las normas como un acto externo de violencia impositiva sobre el sujeto quedó, no obstante, ayuno de una explicación acerca de las condiciones históricas y sociales que explican el conjunto de normas y represiones reinantes en una determinada sociedad. Para Freud *Eros* y *Thanatos*¹⁰, de cuyo difícil equilibrio depende la paz, son el tic-tac de la evolución de la cultura. Para él la memoria es algo más que un almacén en el que caen libremente los recuerdos, porque la represión inconsciente de las experiencias traumáticas seleccionaría y marcaría la manera de guardar y hacer reaparecer las experiencias del pasado. Este molde de trauma-represión-conducta de muy distintas maneras subsiste como una fórmula metafórica de imaginar

¹⁰ En 1932, no obstante, Freud tuvo ocasión de mostrar sus ideas sobre este particular en una correspondencia con Einstein publicado en 1933 por la Liga de la Naciones Unidas bajo el título *¿Por qué la guerra?*

los efectos traumáticos de los conflictos colectivos. En el historiador norteamericano Dominick LaCapra (2008), siguiendo el esquema psicoanalítico, la memoria deja de ser un espejo y deviene en una forma de elaboración de la experiencia pasada, siendo así que, coincidiendo los enfoques más actuales de la psicología y la neurociencia, la memoria poseería una alta complejidad, plasticidad y vulnerabilidad en tanto que construye y reelabora información, no siempre fideligna, sobre la que influyen numerosas factores individuales y sociales.

Quizás sean los pensadores de la Teoría Crítica de la llamada Escuela de Frankfurt (a pesar de sus innegables diferencias) quienes en el transcurso del siglo XX mejor hayan tratado de combinar ese triple legado de la sospecha dentro de una nueva crítica del capitalismo avanzado y de la cultura en la sociedad de masas. Ya en 1937 Max Horkheimer¹¹, uno de los fundadores del Institut für Sozialforschung, asiento inicial de la Teoría Crítica, distinguía en un célebre artículo entre “teoría tradicional” y “teoría crítica”. A esta consideración pasiva, contraponía el concepto de “teoría crítica” como aquella que entiende la relación del sujeto y el objeto como una coimplicación constructiva resultado de la praxis social. En 1947 publicaba en inglés *Eclipse of Reason*, que mucho más tarde se traduciría como *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, Trotta, 2002), donde se compendia un ataque en profundidad a la razón moderna víctima de una mutilación consistente en su reducción a lo meramente instrumental. En suma, la autocrítica de los límites de la razón incluye, en intuición premonitoria del pensamiento ecológico, su papel en el dominio los seres humanos pero también en el de la naturaleza (“la tiranía del yo sobre la naturaleza”: “una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia prima que ha de ser dominada sin otro fin y objetivo que el del dominio mismo” (Horkheimer, 2002, p. 119). Por lo demás, a la hora de explicar la caída de la civilización europea en la barbarie habría que acudir a las huellas atávicas de una tradición mimética (propias de la infancia y de la naturaleza profunda de lo amasado inconscientemente) y a un uso extremo pero desviado de la razón, cuyo exponente supremo será el fascismo¹².

La idea de un eclipse de la razón occidental tomó cuerpo como consecuencia de las atrocidades cometidas durante la guerra mundial, de manera especialmente brillante entre los intelectuales nómadas, los “judíos no judíos”, que diría Traverso (2013), al estilo de M. Horkheimer, exiliados en Estados Unidos. Allí se fraguaron obras que crean una tradición crítica de la Europa peregrina. Además de los opúsculos que acabamos de citar, merece un punto y aparte *Dialéctica de la Ilustración* (1942)¹³, libro espléndido, escrito por M. Horkheimer y Th. W. Adorno en su exilio americano en

¹¹ Véase el texto de 1937 en Horkheimer (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.

¹² El texto mencionado se puede completar con “Razón y autoconservación” (1942), recogido en Horkheimer, 2000). Por otra parte, resulta muy recomendable el prólogo de Juan José Sánchez a la obra de M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 9-38.

¹³ Salió inicialmente, en 1944, una edición fotocopiada con el título de *Fragmentsos filosóficos* y como libro en 1947 en EEUU ya con el título por el que hoy lo conocemos. Hasta 1969 no se reeditó en Alemania. Véase la muy interesante introducción de Juan José Sánchez a la edición española que manejamos (Horkheimer y Adorno, 1998. Madrid: Trotta, pp. 9-46).

plena segunda guerra mundial. Allí se entiende que “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio”, la historia de la negación del deseo y la renuncia a la dimensión dionisiaca del ser humano¹⁴. En cierto modo, esta obra como la de otros egregios intelectuales europeos de entonces, como Norbert Elias en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1939), pretendieron encontrar una respuesta a la violencia extrema ocurrida durante la guerra mundial en el corazón de Europa. Enzo Traverso (2012) que ha escrito lúcidamente sobre esta era de “sangre y fuego” acierta a diferenciar entre el diagnóstico de Elias (la violencia como una recaída en la barbarie y una negación de la civilización) y el de los frankfurtianos (el Holocausto como expresión de una barbarie que se inscribe en el principio mismo de civilización). Civilización y barbarie serían, pues, términos no antagónicos, sino “dos aspectos indisolubles de un mismo proceso histórico portador de instancias emancipadoras y, al mismo tiempo, de tendencias destructivas” (Traverso, 2012, p. 96). Esa es justamente la dialéctica de la ilustración que plantea la paradoja de las paradojas inherente a toda crítica de la modernidad: cómo poner bajo sospecha la razón desde la razón. Algunos autores, como Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (1989), prosiguieron y completaron este camino argumentativo:

“El Holocausto se gestó y puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento álgido de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura. Por esta razón, la autocuración de la memoria histórica, que tienen lugar en la conciencia de la sociedad moderna no solo constituye una negligencia ofensiva para las víctimas el genocidio, también es el símbolo de una ceguera peligrosa y potencialmente suicida” (Z. Bauman (1998, p. XIII).

Lo que lleva a sostener que la lógica exterminista y de campo se asocia al mismo esplendor de la civilización, frente a otras interpretaciones más intencionalistas¹⁵. Estas problematizaciones de la civilización occidental vendrán precedidas y acompañadas de una nueva filosofía de la memoria, la que va de W. Benjamin a Th. W. Adorno, hitos de la memoria crítica que la Europa de hoy ha de conservar.

¹⁴ Tema en el que se inspirará y abundará Herbert Marcuse en su *Eros y civilización* (1953), otro frankfurtiano trasterrado. Ya S. Freud había afirmado que “el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad” (Freud, 1974, 75). Ese sentimiento de culpa es al que F. Nietzsche, otro y muy distinto surtidor de ideas para los frankfurtianos, se oponía radicalmente proponiendo la experiencia del ser humano como fin, como placer.

¹⁵ Por ejemplo, otros que prefieren ver las matanzas masivas, como hace T. Todorov (*La experiencia totalitaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010) y con cierta frecuencia publicistas vinculados a ideas religiosas, como una emanación del mal alojado en el corazón de los seres humanos, o aquellos que se inclinan por una atribución exclusivamente individual de la culpa a la personalidad homicida de determinados sujetos (para algunos la responsabilidad y la culpa, como ocurre con la memoria, siempre es cosa de individuos). Son legión los que sostienen que, por ejemplo, el exterminio de judíos realizado por los nazis fue producto de una regresión a la barbarie que nada tuvo que ver con la lógica de la razón moderna y sí con la catadura moral de ciertos sujetos. Véase, por ejemplo, el libro del siempre “escandaloso” Daniel Goldhagen (2010). *Peor que la guerra. Genocidio, eliminacionismo y continua agresión contra la humanidad*. Madrid: Taurus. Estas tesis las suelen sostener quienes están satisfechos con la democracia actual y el sistema social sobre el que se alza.

Pero volvamos un poco la vista atrás. En la encrucijada de entreguerras es cuando la memoria comienza a sufrir una profunda mutación conceptual, que se hará más profunda tras las matanzas masivas y la destrucción sistemática que trajo la Segunda Guerra Mundial. La memoria por entonces deja de ser un expediente de recreación acrítica y nostálgica de mundos perdidos, abandona su papel de guardiana de la tradición conservadora y se convierte en principio de reclamación de justicia frente a la barbarie y las atrocidades genocidas de un temporal de odio, fuego y acero.

Por otra parte, no deja de poseer una profunda carga simbólica el hecho de que las vidas de las dos figuras más sobresalientes y lúcidas de este renacimiento de la memoria como conciencia y representación social, el francés Maurice Halbwachs (1877-1945) y el alemán Walter Benjamin (1892-1940), acabaran sus días trágicamente como víctimas de la barbarie fascista.

El sociólogo Maurice Halbwachs era de director de la cátedra de Psicología Colectiva del Colegio de Francia en 1944. Pero antes, en *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), ya había hecho público su innovador concepto de *memoria colectiva*, y más tarde, en su trabajo póstumo *La mémoire collective* (1950), había manejado sintagmas (*memoria personal, memoria social, memoria autobiográfica, memoria histórica*) que hoy percibimos como cimientos conceptuales del inicio de un giro teórico entonces incipiente. Su descubrimiento de los marcos sociales de la memoria individual y la decisiva acuñación de la expresión *mémoire collective* abrió nuevos horizontes hacia la consideración de la memoria como fenómeno social: “nuestros recuerdos se apoyan en aquellos de todos los otros, y en los grandes marcos de la memoria de la sociedad” (Halbwachs, 2004a, 56). Nuestro autor expiró en brazos de Jorge Semprún, otro intelectual nómada europeo digno de ser recordado, que nos cuenta vívidamente la agonía del pensador francés en el campo de concentración de Buchenwald:

“Un poco más tarde mientras yo le contaba lo primero que se me pasó por la cabeza, sencillamente para que escuchara el sonido de una voz amiga, abrió de repente los ojos. La congoja inmundada, la vergüenza de su cuerpo delicuescente eran perfectamente legibles en ellos. Pero también una llama de dignidad, de humanidad derrotada aunque incólume. El destello inmortal de una mirada que constataba que la muerte se acerca, que sabe a qué atenerse, que calibra libremente: soberanamente”.

Jorge Semprún. *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets, p.35.

También la sombra de lo trágico acompañó el fin de W. Benjamin, que, cuando intentaba huir a España, recurrió al suicidio en una posada de Port Bou para evitar caer en poder de los nazis. Curiosamente, como ha subrayado E. Traverso en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* (2013), ambos son del tipo de europeos que denunciaron el horror pero una modalidad de europeos que, por su condición judía o por otras circunstancias, pensaban de otro modo, porque se encontraban al mismo tiempo dentro y fuera de la cultura europea dominante. Ese otro

modo de pensar, esta “distancia hermenéutica” (Traverso, 2012), constituye hoy nuestro patrimonio más querido.

Sus tesis *Sobre el concepto de historia* (1940) destilan un nuevo régimen verdad que, siguiendo la tradición rememorante judía, hace indistinguibles la memoria de la historia, otorgando a ambas una nueva dimensión revolucionaria y rompiendo abruptamente con el modelo epistemológico y la idea de progreso inherentes a la ciencia social de raigambre positivista. En W. Benjamin el modelo de la memoria, confundida a propósito con la historia, es el de un despertar, el de una conciencia crítica que rescata el pasado ausente, el pasado ignorado de los vencidos, de modo que el tiempo pretérito deja de ser un depósito inerte de experiencias hechos y se convierte en un objeto de confrontación

El manuscrito de las tesis *Sobre el concepto de historia* acompañó a Benjamin en su huida y se perdió, pero una copia llegó a sus amigos Hanna Arendt y Theodor W. Adorno. Este último sería el encargado de hacer públicas la tesis y de desarrollar, por su cuenta y riesgo, algunas de sus muchas posibilidades heurísticas. Primero se confeccionó una primera publicación multicopiada en 1942, que más tarde sería traducida al francés y ulteriormente vería una versión al alemán en 1950, todas ellas de repercusión mínima. Sólo a partir de la edición alemana de 1965 se asiste a la expansión del poderoso influjo de la obra benjaminiana, que culmina con la primera publicación de sus obras completas en alemán en 1974¹⁶. El tardío éxito del pensador del fracaso (del fracaso de la idea de progreso) tiene mucho que ver con ese retorno de la memoria al campo del pensamiento crítico, no en vano sus tesis sobre filosofía de la historia son un alegato que sitúa a la memoria en el epicentro de su quehacer.

Su obra implica una *crítica moderna de la modernidad* (capitalista e industrial), inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas” (Löwy, 2005, 14). Hoy más que nunca, ante la crisis económica, esta metodología avisadora del fascismo reclama toda nuestra atención y cobra una nueva vigencia. No obstante, su herencia, dada su radicalidad y su horizonte utópico, es inconmensurable, y por ello a pesar del tiempo, como ocurriera también por ejemplo con el pensamiento de Nietzsche, goza de los privilegios de la eterna juventud.

La memoria, en efecto, no es un pasivo y mero recordar el pretérito, es un acto que conmueve y mueve, es, siguiendo la distinción aristotélica entre *mneme* (acordarse pasivamente) y *anamnesis* (poner la intención de recordar), un ir a buscar el recuerdo. La obra de W. Benjamin no es, en verdad, fácilmente olvidable. Su carácter explosivo sigue encendido y ha inspirado y sigue haciéndolo movimientos emancipadores (no siempre) de muy variado estilo y en muy diversos contextos sociopolíticos.

¹⁶ En España la tesis se publican en Taurus en 1973 dentro de la antología *Discursos interrumpidos I*, a cargo de Jesús Aguirre. Su obra completa comienza a publicarse en Adaba en 2006. Por lo que se refiere a las tesis *Sobre el concepto de historia*, hemos utilizado además de la mencionada edición de Taurus, la reciente a cargo de Reyes Mate (2006) y Michael Löwy (2005). Estas dos últimas contienen información fáctica e interpretativa de gran interés para nuestros propósitos. Las citas literales del texto que hacemos en este trabajo provienen de la versión de Reyes Mate.

Ahora bien, por lo que aquí nos interesa, esa recurrente crítica frankfurtiana de la modernidad se vale de una suerte de *razón anamnética* y de un uso de la *historia con memoria*. Fue Adorno, que murió en 1969 en plena recepción del pensamiento crítico, quien hizo de albacea teórico del legado intelectual de W. Benjamin y difundió y se apropió de la obra de su amigo y maestro. Al poco de terminar la Segunda Guerra Mundial, Th. W. Adorno regresó del exilio americano y llegó a ser el pensador más representativo del cultivo de la memoria con afanes críticos. Desde 1949, en sus escritos y emisiones radiofónicas, convirtió a Auschwitz en un emblema de su pensamiento rememorante. Hasta cierto punto se diría que el nuevo imperativo categórico enunciado por Adorno (“la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas la que hay que plantear a la educación”) se trasmuta y convierte en una guía para educar contra la barbarie y la emancipación, lo que conduce a cultivar y propugnar unos determinados deberes de memoria. En realidad, como ha estudiado Marta Tafalla (2003), su filosofía es una filosofía de la memoria, que se fundamenta en tres supuestos críticos: la negatividad (la dialéctica negativa de lo dado en el presente, el decir “no” como primera provisión), la mimesis (el impulso solidario ante el dolor ajeno) y la memoria (de la injusticia pasada): “y para que pasado no reaparezca hay que conducirlo a su lugar: la memoria, la única que puede liberar al futuro. El recuerdo de las injusticias pasadas es condición de posibilidad de la justicia futura” (Tafalla, 2003, p. 65).

A la altura de los años sesenta y setenta se verifica el afianzamiento de un giro memorial que ya hemos visto fue planteado entre las dos guerras mundiales y que se hace patente en el pensamiento filosófico crítico-dialéctico, pero también se deja ver en el empeño hermenéutico. La obra de Th. W. Adorno y la Escuela de Frankfurt cobra mayor visibilidad, junto a la prometeica andadura del materialista “cálido”, E. Bloch, y otros pensadores de afán crítico; incluso otros filósofos pertenecientes a la estela hermenéutica, algunos de más que dudosa trayectoria política como Martin Heidegger y otros sin pasado que ocultar como Paul Ricoeur, también reclamaron un papel central para la memoria. También tal eco rememorante afectó a la renovación del pensamiento religioso (en el judaísmo siempre existió una fuerte impregnación memorial en ritos, ceremonias y textos), que ahora se traspasa a los movimientos teológicos más avanzados dentro del cristianismo. Por lo demás, el diálogo entre el “marxismo cálido” (llamado también humanista) y la teología más avanzada fue también un signo de los tiempos. En ese marco histórico y dentro de lo que dio en llamarse “nueva teología política”, se acuñó el sintagma *razón anamnética* (*Anamnetische Vernunft*), desarrollo y ampliación conceptual de este giro hacia la memoria como fundamento de una nueva racionalidad y una nueva moralidad. El responsable de invención fue el teólogo Johann Baptist Metz (Baviera, 1928), padre fundador de la “teología política” y muy influido por las seductoras anticipaciones de Bloch. Su pensamiento se resumiría en la idea de *Denken als Andenkens* (pensar como recordar). La nueva manera de nombrar la razón comparece en dos artículos suyos escritos entre 1988 (*Contra la segunda inmadurez*) y 1989 (*La razón anamnética. Anotaciones de un teólogo sobre la crisis de las ciencias del espíritu*). En el último, elaborado con motivo de sesenta aniversario de J. Habermas, polemizaba brillantemente con su compatriota y defendía, frente a la razón

comunicativa, una forma superior: la razón anamnética¹⁷. Así pues, tras la primera ilustración habría que dar una segunda oportunidad a la razón para, sin olvidar los fundamentos religiosos de la misma, superar esa inmadurez vigente aun en nuestro tiempo.

La obra del español M. Reyes Mate resume a la perfección las nuevas dimensiones y direcciones de la razón *anamnética*. Formado en Alemania a la sombra de poderoso influjo teológico de J. B. Metz y en el contexto histórico y vital de los llamados “cristianos por el socialismo”, incorpora en su extensa y dinámica obra los principios del giro memorial y promueve en España la investigación relacionada con la nueva cultura de la memoria. Su libro *La razón de los vencidos* (Anthropos, 1991) abre un espacio de reflexión teórica y política acerca de la economía social del recuerdo y el olvido. A su impulso se debe la creación en la década de los noventa del grupo de investigación sobre *La Filosofía después del Holocausto*, de cuyo funcionamiento nacen publicaciones diversas y lugares institucionales, como la editorial Anthropos, desde donde se da pábulo y difusión a la presencia de una nueva actitud rememorante.

Por tanto, a la hora de pensar de otra manera y en otra Europa, los imperativos morales conllevan una obligación de justicia con respecto al pasado ausente en el presente de Europa. Se impone una racionalidad atravesada de solidaridad anamnética.

3.-Pensar de otra manera, pensar en otra Europa

Ciertamente, actualmente Europa, en la era del totalcapitalismo y en una fase postnacional de las formas estatales, necesita una profunda reconsideración de sus fundamentos. La parte de Europa que forma la UE ya no es solo la solución para España ni para otros países; tampoco la disolución o el debilitamiento de sus actuales instituciones supranacionales suponen remedio alguno¹⁸. Menos aún puede imaginarse cualquier solución al margen de la constelación postnacional y del capitalismo global en la que se insertan todos los problemas de nuestro tiempo. La era del Estado nacional, de irrestricta soberanía e inequívocas fronteras territoriales, salido de la Paz de Westfalia de 1648, hija a su vez de la Guerra de los Treinta años, ha dejado paso a una compleja relación de poderes transnacionales dentro de la que se juega el futuro de los ciudadanos adscritos a territorios estatales convencionales. Por eso la adaptación a ese nuevo

¹⁷ Una breve pero expresiva noticia de ese debate puede verse en M. Tafalla (2003, 202). La importancia, trascendencia y significado de la obra de Metz está fuera del alcance de este texto, por lo que remitimos a dos de sus obras más significativas en castellano (*Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999, y *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007).

¹⁸ Tampoco lo son las pulsiones del nacionalismo cultural que se ha apoderado de ciertos sectores de la opinión separatista dentro del Estado español. Estas van desde la histórica reivindicación nacionalista vasca y catalana de crear nuevos estados-nación (al escribir estas páginas la prensa se hacía eco de los trabajos de un grupo de expertos que diseña y estima el coste del futuro ejército catalán), hasta las más pintorescas pretensiones de hacer independiente a Andalucía regresando a las esencias perdidas de Al-Andalus y otras monsergas retropolíticas similares.

contexto y el consiguiente lavado de cara de Europa requiere muchos y muy variados utensilios políticos y mecanismos institucionales.

Pero sobre todo demanda un nuevo impulso de base como aquel de 1848 en el que la explosión conjunta de democracia y reivindicaciones sociales hicieron soñar (o temer, según los casos) en el triunfo de una primavera de los pueblos. Hoy, en cambio, tras las elecciones parlamentarias de 2014 tenemos de hecho una *entente cordiale* popular-socialdemócrata, dirigida por el señor Jean Claude Juncker, persona que gobernó durante muchos años un pequeño “paraíso fiscal” escondido en un diminuto y riquísimo rincón de Europa. En fin, todo parece señalar que se avecina un previsible y gris otoño que augura un largo y frío invierno. Como señala Xavier Vidal-Folch (“Trece fontaneros polacos”. *El País*, 25 de junio de 2014), ante el avance del antieuropeísmo promovido por la nueva minoría ultraderechista¹⁹, es deseable “pasar a la ofensiva” con políticas que incentiven la inmigración legal y con una tarea pedagógica que sirva para deshacer las falacias del pensamiento fácil (el miedo a que los fontaneros polacos quitaran el trabajo a los franceses) que mueve los muy vulnerables resortes de esa segunda naturaleza humana donde anida el huevo de la serpiente.

Ahora bien, la resistencia a la situación actual requiere algo más que medidas legales y política pedagógica. Exige volverse hacia Europa y contra Europa. Reutilizando la imagen que en su día utilizara Ortega para denunciar la situación española, requiere la rebelión de la Europa *vital* contra la Europa *oficial*. En efecto, hace ahora cien años nuestro filósofo ofrecía un brillante y demoledor diagnóstico del inevitable declive del sistema político de la Restauración. Sus palabras, pronunciadas el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid, aún nos causan esa peculiar simpatía, esa singular emoción compartida (lo que Goethe calificó como *sinfronismo*), que nos permite adivinar en el texto orteguiano las semejanzas entre el pasado y el presente, porque nos autoriza a utilizar las voces del pasado para hablar, por analogía, de ese presente que nos acucia y angustia.

“...dos Españas que viven juntas y son perfectamente extrañas: una *España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España, aspirante, germinal, una *España vital*, tal vez no muy fuerte, pero viviente, sincera, honrada, la cual estorbada por la otra, no acierta entrar de nuevo en Europa”.

J. Ortega y Gasset. “Vieja y nueva política”. En *Discursos políticos*. Madrid: Alianza, p.70.

Donde dice “España” pongamos “Europa”. Después de la última “guerra civil europea”, el nuevo orden, basado en la lógica de bloques de la Guerra Fría, retomó en versión alicorta y mercantil la ya antigua iniciativa de unir a los europeos occidentales

¹⁹ Que, por lo demás, no están exentas de contradicciones. Al partido de Marine Le Pen le ha sido imposible formar grupo parlamentario porque sus teóricos aliados holandeses del partido de Geert Wilders no aceptan el antisemitismo de la formación francesa. Sí coinciden ambos en la islamofobia que hoy representa en el nuevo fascismo lo que el antijudaísmo fue en el viejo.

en un proyecto común que evitara la repetición de las guerras. Han pasado más de medio siglo desde el Tratado de Roma y, desde luego el problema de la Europa unida no reside en su edad, sino en las secuelas del pragmatismo economicista que han estrangulado un proyecto democrático y social de más altos vuelos. De ahí que tanto España como Europa requieran un proceso de reconstitución política solo factible a través de un proyecto constituyente, impulsado por un amplio movimiento popular, que defina un nuevo edificio institucional. Muy recientemente, Matteo Renzi, al tomar posesión de su presidencia de turno de la Unión Europea, reclamaba “volver a encontrar el alma de Europa, el sentido que tiene estar juntos” (*El País*, 3 de julio de 2014)”. En el prólogo a la segunda edición de su *España invertebrada* Ortega veía a una Europa extenuada incapaz siquiera de buscar de su propia reorganización: *A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de un ilusión hacia el mañana* (Ortega, *España invertebrada*, 1922. Prólogo a la 2ª edición). El diagnóstico Renzi es correcto pero, como le ocurría a Ortega, acierta más en los diagnósticos y en las luminosas metáforas literarias que en las medidas políticas terapéuticas. Sea como fuere, estamos, pues, ante la imperiosa necesidad de romper con “la vieja política” alumbrando prácticas sociales y formas organizativas inéditas, en suma, abriendo espitas a “la nueva política”. En ese gran desafío de sustitución de una por la otra ya no vale la exclusivista apelación orteguiana a las exquisitas elites intelectuales de la nación ni la mera rectificación de políticas económicas causantes del austericidio como sugiere el primer ministro italiano.

A fin de romper con la peligrosa deriva antieuropeísta es deseable y perseguible la construcción de un nuevo bloque histórico de clase. En la época del *capitalismo cognitivo* es preciso convocar al nuevo ejército laboral de reserva formado por el “cognitariado”²⁰, esa masa de jóvenes extraordinariamente cualificados que viven la sinrazón del trabajo precario y la explotación laboral más escandalosa. Este es el nuevo fantasma que recorre Europa: el proletariado del conocimiento de la era de totalcapitalismo, cuya alianza con los restos de la vieja clase obrera y con todos los marginados de un exangüe Estado de bienestar, podría albergar un amplio frente de resistencia. Fenómenos con Syriza en Grecia o Podemos en España apuntan en esa dirección. Seguramente el futuro de Europa esté en el éxito o el fracaso de las nuevas formaciones capaces de ofrecer oposición radical a lo que hay y de levantar contra el resurgido fascismo la barrera mental de un horizonte de esperanzas y actitudes colectivas que evite la recaída en la barbarie.

A tal fin el uso crítico de la memoria y las vetas de pensamiento impugnadoras de la razón instrumental, tales como las que hemos señalado, son algunas de las piezas de una apuesta por una pugna larga y sostenida dentro de una esperanza racional (sin garantía

²⁰ Para el término “capitalismo cognitivo” y “cognitariado” ir a M. Hardt y A. Negri (2005) en su obra *Imperio*. Por lo demás, el tema del paso del proletariado al “precariado” ha sido objeto de las brillantes reflexiones del sociólogo Robert Castel (2007) en su libro *El ascenso de la incertidumbre*. Por lo demás, la revisión de la concepción del poder (y de biopoder) aportada por M. Foucault es una parada y fonda inevitable a la hora de repensar las nuevas formas de resistencia desde las tradiciones políticas de izquierda. Para una visión panorámica de este y otros asuntos, véase Razmig Keucheyan (2010). *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.

de horizontes o soluciones totales). En ella la denuncia de la marea fascista y xenófoba ha de ser una constante que recuerde que de minorías como éstas salieron los gobiernos nazi-fascistas que hundieron a Europa en su abismo más trágico. Y eso a partir de una concepción de una “Europa no europea”, sin identidades religiosas, políticas o culturales estáticas y fijas, pero sin olvidar los necesarios puentes tendidos hacia la tradición emancipadora y ese pasado ausente de los vencidos. En fin, un proyecto de Europa que, construida desde otro universo cultural y con la colaboración de las clases subalternas y los grupos étnicos marginados, sea capaz de inventar nuevos vínculos conforme a renovados paradigmas políticos y asociativos imaginados dentro una pulsión utópica hacia un cosmopolitismo postnacional y multicultural. Ello implica también la redefinición de la actual UE en el conjunto de las relaciones internacionales como un poder moderador entre el viejo imperio y las nuevas ambiciones de las potencias emergentes, como un mediador que reequilibre la preponderancia del poder del dinero y las armas en las reglas del juego de la diplomacia. Un mediador que, teniendo muy presente los desastres pasados en su territorio, sea capaz de dar una respuesta a los gravísimos problemas de nuestro tiempo. La UE no puede permanecer impasible hacia la inmigración que afecta masivamente a su flanco sur, ni indiferente a la barbaridad de que en 2013 existan en todo el mundo 51,3 millones de refugiados, más que tras la SGM, ni ser cómplice del empobrecimiento de sus propios ciudadanos (en 2014 hay 26 millones de parados en la UE) gracias a unas políticas anticrisis al servicio del capitalismo financiero internacional.

Aunque sin europeos no puede haber Europa y es imposible verificar el ideal cosmopolita y pacífico que brotó en su tiempo de la nueva racionalidad ilustrada, el futuro de Europa está en África. Y no es una mera figura retórica para *épater*, es una acuciante llamada de atención a fin de buscar canales de relación, tolerancia mutua y ayuda que permitan hacer de Europa una tierra más habitable para sus ciudadanos, desterrando la penosa sombra de la xenofobia y del rechazo a los inmigrantes. A tal propósito, sólo un proceso constituyente y reconstituyente podrá evitar la recaída de Europa en las dos amenazas que más ensombrecen nuestro futuro: la disgregación nacionalista alimentada por pulsiones esencialistas de las viejas o nuevas naciones y el rechazo a lo “no europeo”.

Hemos querido evocar y traer a la memoria en esta conferencia algunos hilos del caudal de pensamiento crítico que ha florecido en los márgenes de la intelectualidad europea. En ese precioso flujo de ideas y aspiraciones y en las de los nuevos europeos procedentes de la emigración de diversos continentes del mundo, debe ser factible sumergirse y empaparse para pensar otra Europa y plantar cara al desafío de las nuevas formas de fascismo y autoritarismo que pueblan nuestro mundo. Hoy la revolución del proyecto europeo posee dos tareas pendientes: no olvidar la vieja tradición de la crítica de la razón occidental y dar voz y presencia a las nuevas razones de los otros y otras desde otros lugares.

Yuste, 9 de julio de 2014

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona: Antrhops.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Salamanca: Sequitur.
- Benjamin, W. (1973) *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Adaba.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: FCE.
- Costa, J. (1900). *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*. Madrid: Imprenta San Francisco de Sales.
- Foucault, M. (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud, S. (1974). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Goldhagen, D. (2010). *Peor que la guerra. Genocidio, eliminacionismo y continua agresión contra la humanidad*. Madrid: Taurus.
- Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (2004).
- Horkheimer, M. (2002). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Hardt, M. y Negrim A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. WW (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.
- Keucheyan, R. (2010). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI
- Moulier-Boutang, Y. (2007). *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*. Paris/Amsterdam.

- Ortega y Gasset, J. (1974). La pedagogía social como programa político. En *Discursos políticos*. Madrid: Alianza, pp. 41-62.
- LaCapra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos aires: Prometeo.
- Löwenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Löwy, M. (2005).
- Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- Mate, M. R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Antrhopos.
- Mate, M. R. (2005). *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- Mate, M. R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter benjamín "Sobre el concepto de Historia"*. Madrid: Trotta.
- Metz, J. B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Antrhopos.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Nietzsche, F. (1934). De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida (1874). En *Consideraciones intempestivas II*. Madrid: Aguilar, pp. 69-154.
- Nietzsche, F. (1998). *Aurora. Reflexiones de la moral como prejuicio (1886)*. Madrid: EDIMAT.
- Nolte, E. (1994). *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*. México: FCE.
- Novick, P. (2003). *¿Vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*. Madrid: Marcial Pons.
- Oncina, F. (2009). *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*. Barcelona: Antrhopos.
- Ortega y Gasset, J. (1967). *España invertebrada*, Prólogo a la 2ª edición de 1922. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1974). *Discursos políticos*. Madrid: Alianza.
- Rieff, D. (2012). *Contra la memoria*. Barcelona: Debate.
- Samuel, R. (2008). *Teatros de la memoria. Pasado y presente de la cultura contemporánea*. Valencia: PUV.
- Semprún, J. (2007). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx*. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- Tafalla, M. (2003).
- Todorov (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Todorov, T. (2010).

Traverso, E. (2000). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

Traverso, E. (2009). *À sang et feu. La guerre civile européen, 1914-1945*. Paris: Hachette.

Traverso, E. (2012). *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX siècle*. Paris: La Découverte.

Villalobos, C. (2008). "Europa en el pensamiento de Ortega y Gasset". *Gribofaro*, 53, 10-18.