

OLVIDAR DE MEMORIA (TRAS RENAN, SEGÚN T. TODOROV, T. JUDT Y MÁS ALLÁ)

Nicolás Sánchez Durá
Universitat de València

Mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras.

J. L. BORGES. *Funes el memorioso. Ficciones*

RECORDANDO A RENAN

Mi propósito es defender que en la teoría de la nación de Renan hay elementos para pensar la actualidad de la identidad europea. Esos elementos son tanto sus afirmaciones directas referidas a la historicidad de las naciones, cuanto lo que dan a pensar sus paradójicas declaraciones respecto de la memoria y el olvido—incluso del error historiográfico—en la constitución de éstas. Así, en primer lugar expondré sucintamente esos aspectos para, después, preguntarme polémicamente por su aplicación hermenéutica a la hora de pensar la identidad de Europa en el momento presente de su constitución, i.e. en tanto cohabitación de naciones unidas por formas en desarrollo de gobierno supranacional.

En efecto, generalmente se admite que, por oposición a las concepciones objetivas, culturales o étnicas de estirpe romántica, la concepción republicana de Renan constituye una de las formulaciones más acabadas del concepto ilustrado, subjetivo o político de nación. Sin embargo, como ha señalado Josep Ramon Llobera, la teoría de Renan no está exenta de componentes objetivos o culturales. Ahora bien, disiento de Llobera cuando afirma que la idea de que la nación es un principio espiritual o un alma (propia de Renan) «ens porta a la idea de Herder de la nació com a *Volkgeist*» (Llobera, 2003: 21). Porque es cierto que en ambos el papel de la tradición es relevante a la hora de identificar una nación, pero no es menos cierto que, como el propio Llobera dice en otro lugar, «la centralidad del lenguaje en la definición de Herder del Volk no puede ser sobre-enfatizada» (Llobera, 1996: 224). Por el contrario, para el pensador francés una nación ni depende ni se identifica con una lengua: «la lengua invita a reunirse; no obliga

a ello» (Renan, 2001: 67); Estados Unidos e Inglaterra hablan la misma lengua y no son una nación, mientras que Suiza habla muchas y sí que lo es. Tampoco la pertenencia a una religión es base suficiente para identificar una nación. Como buen ilustrado afirma: «Ya no hay una religión de Estado. La religión se ha convertido en una cosa individual; concierne a la consciencia de cada cual». Menos aún son constitutivos los accidentes o las fronteras naturales, ¿éstos separan las montañas y unen los ríos o al contrario? ¿Por qué el Rin separa y delimita y no el Sena? En cuanto a que la raza pueda ser constitutiva de una nación, Renan señala la ambigüedad, y deficiencia, de este término en principio clasificatorio. Pues la palabra *raza* tiene dos sentidos del todo diferentes para los «historiadores filólogos» y para los «antropólogos fisiólogos». Para los antropólogos *raza* indica descendencia, parentesco sanguíneo. Pero el estudio histórico filológico muestra que las divisiones «fisiológicas» no arrojan las mismas divisiones que la historia. Por lo tanto, si tomamos las divisiones filológicas, la conclusión es que las agrupaciones raciales son plurales, mezclas indistinguibles de tipos fisiológicos. La filología puede hablar de «raza germánica», pero no encontraremos en ella ninguna homogeneidad o regularidad fisiológica, sino el producto de un largo mestizaje. Las razas, pues, desde el punto de vista de los historiadores filólogos, se hacen y se deshacen y no tienen ninguna consecuencia política. Lo cual, por cierto, también ocurre con las lenguas; la importancia política que se les otorga «se debe a que se las mira como rasgos de una raza (en sentido fisiológico)» (ibíd.: 69), pero las lenguas son formaciones históricas que también se hacen y deshacen o mueren. En resumen, Renan piensa que no cabe confundir los asertos de la etnografía con los de la historia y la política.

Por el contrario, como es sabido, lo decisivo para él es la voluntad de los hombres:

Una nación es (...) un alma, un espíritu, una familia espiritual, resultante, en el pasado, de los recuerdos, de los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los duelos compartidos; y en el presente, del deseo de seguir viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar una misma lengua o el pertenecer a un mismo grupo etnográfico, sino el haber hecho en el pasado grandes cosas juntos y «querer seguir haciéndolas en el futuro» (ibíd.: 11).

Así pues, lo verdaderamente relevante es «la voluntad de mantener esa herencia» (ibíd.: 85). De ahí su célebre fórmula: una nación es una

gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y que aún se está dispuesto a hacer (...) pero se resume (...) en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de proseguir con la vida en común. La existencia de una nación (si me permite la metáfora) es un plebiscito cotidiano (ibíd.: 89).

Desde este punto de vista, Renan es la culminación del nacionalismo político o «cívico» propio de la tradición de la Revolución francesa, por más que Renan tuviera una sensibilidad más reformista que revolucionaria.

Con todo, no deja de haber una ambivalencia o tensión entre los dos criterios que Renan señala para dar cuenta de la existencia de las naciones: el criterio de la voluntad

de vivir en común apunta a la libertad de los individuos, pero el del pasado apunta a la determinación externa. Esta tensión entre los dos principios se percibe claramente si leemos la formulación que aparece al final de su texto, pues en ella, resumiendo los aspectos enumerados hasta ahora, se preocupa de llevar a unidad lo que de hecho apunta en dos direcciones opuestas:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos son las cosas que constituyen esa alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; el otro es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, al igual que el individuo, es el resultado de un extenso pasado de esfuerzos, de sacrificios y desvelos. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos los cultos; los antepasados han hecho de nosotros lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional (ibíd.: 85-86).

Es a esa dimensión del pasado, que constituye el componente cultural de esta concepción política de la nación, a la que me voy referir. Pues es en este punto donde se inscribe la memoria, cuya función constitutiva se señala una y otra vez a lo largo del texto: la herencia que se debe expresar libremente y mantener la constituye el culto de los antepasados y la posesión de un rico legado de recuerdos acerca de los sacrificios, de las glorias y de los duelos compartidos. Y, sin embargo, en el punto de vista de Renan hay dos paradojas respecto de la memoria. La primera consiste en que, contra lo que pudiera esperarse, hace una defensa del olvido, incluso del error historiográfico. La segunda, como ha señalado Benedict Anderson en la segunda edición de su insoslayable *Comunidades Imaginadas*, es que Renan, contrariamente a lo que prescribe, supone que los oyentes de su famosa conferencia de 1882 en la Sorbona recuerdan perfectamente lo que dice que deben haber olvidado.

En efecto, respecto a la primera cuestión Renan afirma que «el olvido, diría incluso el error histórico, son un factor esencial en la creación de la nación, de ahí —afirma— que el progreso de los estudios históricos resulte a menudo un peligro para la nacionalidad» (ibíd.: 35). La razón de ello es que la «unidad siempre se hace brutalmente», a la vez que «la esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas» (ibíd.: 39). Por lo tanto, puede afirmarse que la memoria que prescribe Renan es selectiva, hay que recordar los sacrificios, las glorias, los héroes, los duelos, pero no cualquiera de ellos, sino los compartidos. Hay que olvidar lo que desune, lo que se refiere a unos pero no a otros. En este sentido, no sólo deben olvidarse adscripciones o sentimientos de pertenencia anteriores (el proceder de alanos, francos o visigodos), sino también las tragedias que dividieron y enfrentaron a los ahora reunidos en una misma «familia espiritual». Inmediatamente después de subrayar las virtudes del olvido afirma: «todo ciudadano francés debe de haber olvidado («doit avoir oublié») la San Bartolomé, las masacres en el Sur (*Midi*) del siglo XIII» (ibíd.: 39).

OUBLIER PAR COEUR

Es justamente en este punto donde Benedict Anderson señala la segunda paradoja a la que me he referido y a la que aludiré, en lo que sigue, con la expresión «olvidar de memoria» («oublier par cœur»). Pues es chocante y significativo que Renan enuncie estos dos ejemplos sin más explicación ante su auditorio. Es decir, da por supuesto que sus oyentes comprenden perfectamente que por «la San Bartolomé» se refiere a la matanza de los hugonotes del 24 de agosto de 1572 organizada por el rey de la dinastía Valois Carlos IX y su madre, que era florentina; mientras que «las masacres del Midi» aluden al exterminio de los albigenses instigada por el Papa Inocencio III. Es decir, el conferenciante estaba diciendo a sus oyentes —o a sus posteriores lectores— que «debían de haber olvidado» lo que sus propias palabras asumían que recordaban (cf. Anderson, 2000).

Anderson explica el sentido de esta paradoja. El nombre francés «la Saint Barthélemy» incluía a los asesinos y a los asesinados, es decir, a los católicos y a los protestantes que se enfrentaban en una sangrienta guerra de religión en el centro y norte de Europa en el siglo XVI. De igual manera, la palabra francesa *Midi* esconde tanto a los exterminadores como a los exterminados que hablaban provenzal o catalán, procediendo sus matarifes de distintas partes de Europa occidental. Por tanto, más allá de lo que parecen prescribir sus palabras, no es que «todo ciudadano francés deba haber olvidado» ambas matanzas, sino que recordándolas se las imagina «as reassuringly fratricidal wars between —who else?— fellow Frenchmen» (Anderson, 2000: 200). Ahora bien, dado que la inmensa mayoría de los conciudadanos de Renan, abandonados a sí mismos, no podrían referir tales nombres a esos dos hechos históricos, ese recuerdo de lo que debería haberse olvidado (y que propiamente se ha olvidado, porque es una interpretación figurada, fruto de una «tropológica»,¹ dice Anderson), se debe principalmente al adiestramiento histórico estatal a través del aparato escolar. Adiestramiento que tiene como fin que todos los ciudadanos franceses sean capaces de figurarse que «recuerdan» ciertas matanzas en tanto una «historia de familia»: «tener que ‘haber olvidado ya’ tragedias que incesantemente nos tienen que ‘recordar’ —concluye Anderson— es un recurso característico de la ulterior construcción de las genealogías nacionales» (ibíd., 2001).

Ahora bien, la concepción republicana de Renan también incluye un pronóstico. A lo largo de su conferencia repite una y otra vez que en la política hay que descartar las abstracciones teológicas (cf. Renan, 2001: 91), que las naciones no son entidades metafísicas y, a través de análisis históricos comparados, insiste en que «las naciones son cosa bastante reciente en la historia» (ibíd.: 23), que «la nación moderna es... un resultado histórico» (ibíd.: 39), para concluir al final de su texto que, si bien en el tiempo en el que escribe la existencia de naciones es buena, incluso necesaria para garantizar la libertad, no obstante «las naciones no son algo eterno. Tuvieron su inicio, tendrán su fin. Probablemente, la confederación europea las sustituirá» (ibíd.: 91).

1. María Moliner define «tropológico-a» como «encaminado a la enmienda de las costumbres»; «tropológica» como «lenguaje figurado o alusivo; sentido figurado de una expresión».

IDENTIDAD EUROPEA: ¿QUÉ MEMORIA?

¿Estamos ya en esas o en camino? Creo que, por lo que se atisba, la forma que adopta la Unión Europea apunta más a una federación de naciones, a una cohabitación de éstas, que al desarrollo *in progress* de una nación europea donde se disolverían las preexistentes. Lo cual no deja de plantear como problema, una y otra vez siempre presente, el pensar la identidad europea. Pues bien, creo que reflexionar a partir de lo que afirma o supone Renan respecto de la identidad nacional es un punto de partida para pensar ese asunto. Para mostrarlo procederé polémicamente a partir del último libro de Todorov, *El miedo a los Bárbaros*, y del monumental estudio sobre Europa del historiador Tony Judt, *Postguerra, una historia de Europa desde 1945*, pues ambos autores –Todorov en mayor medida– asumen de formas distintas muchos de los supuestos de Renan.

Todorov distingue entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político (cf. Todorov, 2008: 83). Cuando se pregunta en qué pueda consistir la identidad cultural europea comienza por descartar el modelo encarnado por *La crise de l'ésprit*, ensayo que Paul Valery escribió tras la Primera Guerra Mundial; un modelo diversamente compartido desde entonces. Es decir, descarta que se pueda dar cuenta de la identidad europea, a partir de la triple recepción y síntesis del legado de Roma (poder estatal organizado, el derecho, las instituciones y el estatus de ciudadano), Jerusalén (la moral subjetiva, el examen de conciencia y la justicia universal) y Atenas (el placer del conocimiento, la argumentación racional y la idea del hombre como medida de todas las cosas). Todorov argumenta que ese proceder no puede dar cuenta de la multiplicidad de aportaciones culturales que Europa sintetiza a lo largo de su historia: habría que añadir las doctrinas del bien y del mal de la tradición persa, el misticismo de los pueblos celtas, la idea de amor de los poetas árabes, por no hablar de las aportaciones de la Ilustración,² la idea de autonomía, de tolerancia religiosa, de la legitimidad de las diversas opciones sexuales, etc. A aquellas tres ciudades habría que añadir muchas otras más, París, Londres, Ámsterdam, etc.; el proceso de adición sería siempre incompleto a la hora de dar cuenta de una identidad cultural cuyo rasgo sobresaliente es su pluralidad constitutiva y su cambio constante.

Es en este punto cuando se refiere a la posibilidad de una memoria común como fundamento de la identidad cultural europea; pues con anterioridad, al tratar de la pluralidad cultural propia de las naciones modernas, había afirmado sin ambages que «la memoria colectiva de *todo grupo* fundamenta su cultura» (ibíd., 2008a: 93). Ahora bien, esa memoria común propia de un ámbito culturalmente tan diverso como es Europa la piensa en analogía con el concepto de voluntad general que, como es sabido, no es equivalente a la suma de la voluntad de todos. Ello se debe a que las memorias colectivas que construyen los diferentes países, naciones y solidaridades internas que incluyen –que yo prefiero llamar representaciones colectivas o relatos públicos del pasado–, rivalizan entre sí incluso cuando tratan de los mismos acontecimientos: no se conmemora de la

2. En otros lugares Todorov se muestra mucho más vehemente sobre la contribución de la Ilustración a la identidad europea (cf. Todorov, 2008b: 129 y ss.).

misma manera la batalla de Waterloo, o la figura de Napoleón, en París que en Londres. La memoria de la Segunda Guerra Mundial –y el mal encarnado por Hitler–, afirma Todorov, es la excepción y no la regla. Por tanto, el modelo de la memoria general debe seguir el mismo criterio –formal, por cierto– que lo que considera más característico de la forma que adopta la unidad cultural europea: el otorgar el «mismo estatus» a las diferentes identidades regionales, nacionales, religiosas, etc., que quedan así libradas a la negociación y a la persuasión recíprocas. Por lo tanto, la memoria general europea consistiría en tomar en consideración los diferentes puntos de vista regionales o nacionales. Su unidad no dependería de que todos compartan la misma representación sustantiva del pasado, sino de que todos se atengan al principio formal de, tras observar similitudes y diferencias, considerar en un plano de igualdad las diferentes memorias: «los europeos de mañana serán no aquellos que compartan la misma memoria, sino aquellos que sepan reconocer en el “silencio de la pasiones”, como decía Diderot, y por lo tanto con fervor, que la memoria del vecino es tan legítima como la suya» (ibíd.: 261).

Pues bien, no comparto sin más que una memoria común europea pueda consistir en considerar en un plano de igualdad las diferentes representaciones públicas del pasado elaboradas por las diferentes naciones, países o comunidades. Como tampoco comparto la opinión de Todorov con relación a la supuesta unanimidad respecto a Hitler o la Segunda Guerra Mundial. Estos asuntos no son precisamente marginales o menores, pues las representaciones que Europa se hace hoy de sí misma –y las instituciones de las que se dota– son fuertemente deudoras de los avatares a partir de aquel gran conflicto. Un conflicto que no fue sólo entre naciones o estados, sino una gran guerra civil europea donde se enfrentaron clases, ideologías y concepciones del mundo y de la humanidad (cf. Traverso, 2007). O por decirlo de otra manera: Hitler y la Segunda Guerra Mundial sólo pueden ser vistos como casos de unanimidad si se acepta el paradójico recurso de «olvidar de memoria» que la teoría de Renan suponía (tal como comentaba Anderson). Es decir, únicamente puede verse como unánime el juicio sobre ambos asuntos si aceptamos la tropología que establece un tranquilizador relato figurado del pasado consistente en ver aquellas terribles desgarraduras que atravesaron Europa como un enfrentamiento entre los «europeos» y Hitler. Lo cual supone de entrada algo –una identidad compartida fundada en una memoria común– que es precisamente lo que Todorov trata de establecer. Trataré estos desacuerdos comentando a Tony Judt.

Precisamente, el exhaustivo y monumental estudio de Europa que ha acometido recientemente el historiador Tony Judt, cuyo título –*Postguerra*– remite a la Segunda Guerra Mundial, concluye con un epílogo titulado «Desde la casa de los muertos. Un ensayo sobre memoria europea contemporánea». Epílogo precedido, por cierto, de la cita de Renan que prescribía el olvido y la conveniencia de los errores históricos en pro de la constitución de un acervo común de los connacionales. En cualquier caso, también Judt otorga un papel central a los sacrificios y a los duelos en la fundamentación de la memoria colectiva europea, pues, tal como el francés había afirmado, para la memoria nacional valen más los duelos que los triunfos, porque aquéllos imponen deberes. Y sobre duelos y deberes versa Judt. Ahora bien, Renan hablaba de sacrificios y duelos *compartidos*. ¿Lo son, y en qué medida, también para Judt? Veámoslo antes de volver a Todorov.

En efecto, para Judt, «en la actualidad el reconocimiento del holocausto es el billete de entrada en Europa» (Judt, 2006: 1145). Esta afirmación que puede parecer excesiva no lo es. Si la negativa de Turquía a reconocer el genocidio de los armenios en 1915 es un constante impedimento para su solicitud de adhesión a la Unión Europea, y la reluctancia de Serbia a reconocer sus limpiezas étnicas durante las guerras que disolvieron la ex república de Yugoslavia la mantienen apartada, es porque ambos casos son ejemplos aproximados (anterior y posterior) del crimen por antonomasia: el intento casi consumado del exterminio definitivo de un grupo de europeos, identificado según un criterio racista, por parte de otro grupo. De manera, señala Judt, que el judeocidio no sólo ha aportado elementos fundamentales a la jurisprudencia internacional (como los relativos a las convenciones sobre los genocidios y la figura jurídica de crímenes contra la humanidad), sino que también ha comportado un juicio moral de quienes lo niegan o desprecian. Quienes así lo hacen se colocan «al margen del discurso civilizado público (...) la memoria recuperada de los judíos europeos muertos se ha convertido en la propia definición y garantía de la restaurada humanidad del continente» (ibíd.: 1146). Europa se ha atribuido la responsabilidad de que tales delitos sean tema de atención constante y los europeos se definen como ciudadanos concernidos y preocupados por ellos.

Pero no siempre fue así, como el propio Judt se dedica a documentar en detalle. Vistas las cosas desde nuestro presente, lo que más llama la atención es «el carácter universal del desinterés» (ibíd.: 1152), tanto por el largo silencio sobre la especificidad de Auschwitz en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, como por la construcción de relatos nacionales cuya única función era remitir toda responsabilidad a Hitler y a Alemania, ocultando la múltiple participación y colaboración de los distintos países europeos en la masacre. Y ello, de diferentes maneras y por diferentes motivos, tanto en las antiguas Europa del oeste como del este. Lo cual rebate que se pueda prescribir sin mayor proviso, como hacía Todorov, el poner todas las memorias nacionales hasta ayer mismo –incluso hoy– en pie de igualdad.

En efecto, contrariamente a lo que comúnmente se cree, el asesinato de alrededor de 6 millones de judíos europeos fue conocido inmediatamente después de la guerra. El problema es que a ese dato no se le dio la relevancia histórica y moral central que hoy se le otorga. En general, los pocos judíos que regresaron a sus lugares de origen no fueron muy bien recibidos y en numerosos lugares se produjeron diversos incidentes antisemitas en la inmediata posguerra cuando aquéllos reclamaron los bienes incautados o simplemente arrebatados por la población local en su forzada ausencia. Pero además, las leyes y medidas para honrar o compensar a las víctimas de la ocupación alemana, de una manera o de otra, excluían u ocultaban a los supervivientes. En las leyes aprobadas en Francia en 1948 el término *deportado* sólo podía aplicarse a los ciudadanos franceses deportados por razones políticas o por resistirse al ocupante. Sea éste un ejemplo expresivo: en 1957, en la ciudad de Pithiviers, donde eran internados los niños judíos capturados en París antes de su traslado al este, se erigió un monumento (memoria hecha piedra) donde se leía: «A nuestros deportados muertos por Francia». Hubo que esperar hasta 1992 para que el ayuntamiento colocara una placa con la leyenda «En memoria de los dos mil trescientos niños judíos internados en el campo de Pithiviers (...) antes

de ser deportados y asesinados en Auschwitz». Pero desde 1948 a esa fecha de 1992, es más, hasta la solemne declaración del 2005 en Jerusalén del primer ministro de Chirac, Raffarin, reconociendo la participación por iniciativa propia de la Francia de Vichy en la promulgación de leyes raciales y en la efectiva deportación, Francia esquivó su responsabilidad. Múltiples son los ejemplos y síntomas que aporta Judt, desde la prohibición en 1969 de que se exhibiera en televisión la película de M. Ophuls, *le Chagrin et la pitié, chronique d'une ville française sous l'occupation* (Clermont-Ferrand), hasta la negativa de las ediciones Gallimard a comprar los derechos de obra alguna de Primo Levi, quien sólo después de su muerte en 1987 empezó a tener relevancia en Francia. *Si esto es un hombre* no se publicó en Inglaterra hasta 1959 y se vendieron 400 ejemplares. De hecho, en su propio país, la editorial Einaudi se negó a publicarlo cuando se lo ofreció en 1946. Se acabó publicando en una pequeña editorial de Florencia y el fondo quedó destruido en las inundaciones de la ciudad veinte años después.³ En cuanto a Bélgica, en 1944 las autoridades atribuían la nacionalidad «alemana» a cualquier superviviente judío que no pudiera demostrar su ciudadanía belga, lo cual los convertía en extranjeros enemigos susceptibles de internamiento y de confiscación de bienes. En Holanda, los oficiales del ejército holandés cooperaron en la identificación y captura de judíos durante la ocupación de forma notable y durante los años cincuenta los primeros ministros católicos holandeses se negaron a participar en la erección de un monumento en Auschwitz bajo pretexto de que era propaganda comunista. ¿Y qué decir de los 23.000 voluntarios que el país prestó a las *Wagffen SS*? ¿O de que más del 10% de los oficiales del ejército de Noruega se uniera al Frente Nacional de Quisling? ¿O de que en 1950 La Comisión de personas desplazadas del Congreso de EE. UU. declarara que las unidades bálticas de las *Waffen SS*, que se habían aplicado con especial saña en el exterminio de los judíos en el este, «debían ser consideradas diferentes y autónomas en cuanto a función, ideología, actividades y cualificación de las *SS* alemanas», y que, por tanto, no debían ser consideradas hostiles al Gobierno estadounidense? Hasta 1996, Suiza no reconoció que había suscrito un acuerdo secreto con Polonia en virtud del cual había ofrecido otorgar a las nuevas autoridades poscomunistas la adjudicación de cuentas corrientes de judíos muertos a cambio de indemnizaciones para los bancos y empresas expropiados después de la instauración de la república popular tras la guerra. En Rumanía, el Monumento a

3. La peripecia editorial del primer libro de Levi —descrita por Judt en un libro posterior al que comento, que también refiere al olvido, *Sobre el olvido siglo XX*— no deja de ser significativa (Judt, 2008: 37-38). El lector anónimo de Einaudi que rechazó la publicación de *Si esto es un hombre* era Natalia Ginzburg, miembro de una importante familia judía de Turín. Entonces, los campos que representaban los horrores del nazismo eran Bergen-Belsen y Dachau, no Auschwitz. El énfasis no recae en las persecuciones raciales, sino en las deportaciones por motivos políticos, que cuadraban mejor con los relatos apologéticos de la resistencia y los partisanos. Levi fue detenido y deportado porque fue capturado después de que su partida de resistentes piemonteses, a la que Levi se sumó después de la invasión alemana de 1943, fuera traicionada ante la milicia fascista. Pero que Levi declarara su identidad judía concluyó en su deportación a Auschwitz en tanto tal. Irónicamente, su obra acabó publicándose en la editorial de un antiguo resistente, en una colección dedicada al héroe de la resistencia Leone Ginzburg, esposo de Natalia Ginzburg.

las víctimas del comunismo y la resistencia anticomunista inaugurado en 1997 homenaje a una mezcla de miembros de la Guardia de Hierro y a otros antisemitas ahora vistos como mártires de la persecución comunista. Y en Hungría, cuyo régimen de las Flechas Cruzadas de Ferenc Szalási proveyó de más de 600.000 judíos a las cámaras de gas los últimos meses de la guerra, tal memoria se haya casi sepultada por el constante recuerdo de la dictadura comunista. En cuanto a nuestro país, es obvio que las «guerras de memoria» no han cesado hasta hoy.

No podemos aquí reproducir en detalle el recorrido que Judt analiza, pero basten estos ejemplos para volver a las últimas afirmaciones de Todorov. Los relatos públicos sobre la Segunda Guerra Mundial, lo que él llama diferentes «memorias colectivas», han gozado hasta ayer mismo –y todavía hoy– de cualquier cosa menos de unanimidad; y es difícil pensar que puedan ponerse en pie de igualdad –aun a pesar de la ausencia de apasionamiento–, si no se quiere ocluir las múltiples desgarraduras europeas basadas en un «recuerdo tropológico» consistente en relatar el pasado según la tranquilizadora pauta «Europa contra Hitler».

IDENTIDAD E IDEAL: NO TODO LO INVOCADO ES RECUERDO

De hecho, Todorov es más preciso y más convincente cuando trata de la elaboración de memorias colectivas, no en referencia a una memoria general europea, sino en el marco de las diferentes naciones europeas. Pues entonces subraya el carácter de constructo selectivo de toda memoria, que el olvido, por tanto, no es menos importante que el recuerdo en la construcción de la identidad y que la elección y combinación de los hechos recordados, a la vez que su disposición jerárquica, es función no de especialistas (por otra parte discordantes), sino de los grupos que tienen el suficiente poder para imponer esas representaciones según sus diversos intereses. Por lo tanto, lo que expresan esos relatos no es un *conocimiento* del pasado, sino la pretensión de que cada uno reconozca su lugar en el relato que se ha logrado instaurar como dominante (Todorov, 2008: 91 y ss.). Ésa es la razón de que las memorias colectivas se reescriban sin cesar, de que en la elaboración de tales representaciones cambie la relevancia de los elementos que las componen y su jerarquía. Pues esos cambios no son sino el resultado de conflictos entre grupos o entre una sociedad y sus interlocutores externos. Por tanto, para Todorov, de todo ello se deduce, más allá de su *descripción* de los mecanismos de elaboración de tales memorias, la *prescripción* del distanciamiento, de un escrutinio crítico que posibilite que cada uno pueda ver tanto los rasgos de civilización como de barbarie en el pasado de su comunidad. De hecho, llega a proponer que en lo que concierne a las memorias colectivas nacionales, se trataría no tanto de «multiplicar las referencias culturales positivas cuanto de incitar a una reflexión crítica sobre la propia idea de identidad cultural, sobre la pluralidad de nuestras pertenencias, que sólo se cruzan parcialmente, sobre el carácter problemático, y no siempre positivo, de todas las culturas y de todas las historias nacionales» (ibíd.: 112).

Ahora bien, uno de los problemas de esta reflexión es que bajo las mismas palabras Todorov y Judt están hablando de dos cosas diferentes. Asunto siempre presente cuando se usa esa extensión metafórica de los términos *memoria* y *recuerdo*, pues quienes propiamente recuerdan, olvidan o hacen memoria son las personas y no los países, los pueblos, las naciones, las clases o las sociedades. Como ya he dicho, estos últimos lo que tienen son representaciones o relatos compartidos de forma más o menos general, usualmente establecidos –pero no sólo– por medio de un uso público de la historia (en tanto disciplina).

Si tenemos todo ello en cuenta, creo pues que la llamada de Todorov –cuando reflexiona específicamente sobre la memoria general europea– a la consideración igualitaria de las diferentes memorias no puede ser interpretada, o admitida, más que *ex ante* pero no *post studio*. He dicho estudio, reflexión crítica, es decir, «conocimiento histórico» del pasado. Y es precisamente este aspecto el que Judt subraya cuando afirma literalmente que en los cambios y avances en el conocimiento del judeocidio y sus implicaciones europeas «el instrumento del recuerdo no fue la propia memoria. Fue la historia, en sus dos sentidos: como paso del tiempo y, *sobre todo*, como estudio profesional del pasado» (Judt: 1182). Judt admite que a diferencia de la memoria «la historia incita el desencanto con el mundo», pero cree que la investigación sobre las enfrentadas maneras de concebir el pasado de Europa, especialmente en lo referente al judeocidio, a la vez que el lugar y la función que han tenido en la concepción que los europeos tienen de sí, es uno de los éxitos de la unidad europea de las últimas décadas. Sólo la historia, dice, puede ayudar a que los europeos conserven un «vínculo vital» y que «el pasado del continente siga proporcionando al presente de Europa un contenido reprobatorio y un objetivo moral» (ibíd.: 1183). Como en Renan, pues, para Judt aquellos duelos, ciertamente largos y complicados en su elaboración, han acabado por engendrar estos deberes que se han convertido en definitorios de la identidad europea. En cualquier caso, aunque Todorov y Judt remitan a Renan, lo hacen de diferentes maneras y con diferentes propósitos. Veámoslo.

En efecto, si mantenemos, siquiera de manera provisional, la distinción que Todorov hace entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político, observamos que está hablando de la posibilidad de pensar la «pertenencia cultural» europea, mientras que Judt habla de la adhesión unitaria a un «ideal político». Todorov, más cerca de Renan –no sé si *malgré soi*–, cree que la identidad cultural siempre se fundamenta en una memoria común, y en el caso de la europea en una memoria general europea. Pero cuando la discute, como he pretendido mostrar, si quiere escapar a una apología del olvido o del error histórico, si quiere evitar la petición de principio de olvidar de memoria que supone de antemano lo que se quiere alcanzar, a costa de aceptar relatos distorsionados del pasado, entonces esa memoria general acaba por perder toda sustancia y desemboca en un análisis histórico crítico que tiene más de adhesión a un ideal moral y político que de sentimiento de pertenencia cultural, tal como él la define (inmediatamente lo veremos).

En cuanto a Judt, su uso del término *memoria* en el título del epílogo de su libro llama a la confusión. Una confusión que vuelve a alimentarse cuando en *Sobre el olvi-*

dado siglo XX afirma que lo significativo de nuestro presente inmediato es la «despreocupación» con la que hemos «abandonado no sólo las prácticas del pasado (...) sino su propio *recuerdo*» (Judt, 2008: 17). Pero lo que le preocupa a Judt no es propiamente el «recordar», sino que haya desaparecido la función que cumplía «la historia tradicional (...) [que] daba significación al presente por referencia al pasado». Ahora, el proceso se habría invertido: «el pasado ya no tiene una forma narrativa propia. Cobra significado sólo por referencia a nuestras presentes y con frecuencia conflictivas inquietudes» (ibíd.: 16). Alejado de Renan, lo que precisamente critica es la tropología reconfortante, o el uso político del error historiográfico en las diversas representaciones que los europeos han hecho de sí respecto del suceso central e insoslayable del judeocidio. Por lo tanto, su apología no es de la memoria, sino de la historia como disciplina en pro de un conocimiento más preciso y circunstanciado del pasado «que habrá que enseñárselo de nuevo a cada generación». La experiencia histórica de Europa –en el doble sentido de paso del tiempo y de *conocimiento* del pasado– ha tenido como resultado a día de hoy, tras un largo y tortuoso proceso, que los europeos compartan un ideal moral y político más ilustrado y humanitario. Judt es optimista, siquiera sea en este punto, pues de lo que dice se deduce que la investigación histórica, en su uso (no sólo escolar) público, ha logrado permear y hegemonizar las representaciones colectivas, es decir, formar una conciencia democrática pública avanzada. Digo que es optimista «en este punto», y no «optimista» sin más, porque opina que Europa ha sido exitosa en este aspecto, «pero estará siempre hipotecada a ese pasado (...) puede –afirma– que la Unión Europea sea una respuesta a la historia, pero nunca podrá sustituirla» (Judt, 2006: 1183). Así concluye su ensayo.

Ahora bien, si es cierto que analíticamente es pertinente hacer la distinción de Todorov entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político y moral, cabe preguntarse si es preciso mantenerla de una forma tan tajante y excluyente como él defiende. Dicho brevemente: ¿por qué la adhesión generalizada a un ideal político y a unos valores morales no podría ser definida como un aspecto no menor de la identidad *cultural*? Todorov, cuando hace tal distinción trimembre, caracteriza la identidad o pertenencia cultural como la participación en el «dominio de unos códigos comunes que permiten entender el mundo y dirigirse a los demás», códigos donde se insertan las realizaciones de los diferentes dominios espirituales (ciencia, arte, filosofía, religión, etc.) (Todorov, 2008: 85). Por otra parte, afirma que la cultura es «la imagen que la sociedad se forma de sí misma», y que tal imagen o representación no es un simple reflejo, sino que es un «resultado de elecciones y combinaciones que habrían podido ser otras» (ibíd.: 90 y 91). Tales códigos y representaciones sirven de «vínculo para la sociedad que las comparte y permite que sus miembros se comuniquen entre sí» (ibíd.: 96). Pues bien, ¿no satisface un ideal político y la adhesión a unos valores morales cada uno de esos predicados, según Todorov solamente propios de la identidad cultural? En repetidas ocasiones insiste en que una característica de la pertenencia cultural es que esos códigos nos los encontramos ya dados en la comunidad en la que nacemos, que no los elegimos. Tampoco este aspecto puede ser una objeción para considerar la identidad política democrática como un aspecto decisivo de una identidad *cultural* (europea). Pues

Judt tiene razón cuando afirma que quien hoy niega o desprecia el judeocidio se coloca al margen del discurso civilizado público o que la atención y consideración que merecen los crímenes contra la humanidad es consustancial con el concepto de humanidad que hoy prevalece en Europa. En este sentido, la adhesión a este ideal político tampoco la elegimos de entrada, está ahí preexistiendo a las jóvenes generaciones y moldeando *ab initio* su conducta pública.⁴

UN TOQUE DE DISTINCIÓN

No obstante, podría argüirse que esa adhesión a tal ideal política y moral no es exclusiva de Europa. Es cierto, tiene una vocación universalista. Pero cabe afirmar en este punto lo que ha enfatizado Zygmunt Bauman: que el ideal europeo no está desde hace mucho tiempo territorialmente confinado; o dicho de otra manera, que Europa no tiene el monopolio de un ideal político que le es propio (Bauman, 2006: 18 y ss.). Como afirma Habermas en un escrito que tiene el significativo título de «¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX», la derrota del fascismo en 1945 devaluó todos los mitos que desde finales del siglo XIX se pusieron en circulación contra la Revolución francesa, puso las bases para segar «todas las legitimaciones que no se consideran (...) deudas del universalismo político de la Ilustración» (Habermas, 2000: 67). Lo cual nos pone a las puertas del concepto de cosmopolitismo y de cómo entenderlo. Asunto lo suficientemente complejo para ser aquí —donde debíamos hablar de memoria— sólo señalado. Pero como también afirma Habermas, esta vez acompañado de Derrida, si bien es cierto que «los logros históricos de Europa quizá hayan perdido su fuerza de creación de una identidad precisamente por su éxito mundial alcanzado», no es menos cierto que se pueden distinguir —como se hizo notar con motivo del masivo rechazo popular a la guerra de Irak— «rasgos de una mentalidad política común, de manera que los demás frecuentemente reconocen en nosotros antes al europeo que al alemán o al francés, y no sólo en Hong Kong, sino incluso en Tel Aviv». Ambos filósofos concuerdan con Judt en que tal identidad se retrotrae a las experiencias de los regímenes totalitarios del siglo XX y al holocausto, que «el recuerdo de las bases morales de la política» se debe al análisis autocrítico de ese pasado de Europa. Ello se expresa de múltiples formas, entre las cuales una de no menor importancia es «la mayor sensibilidad respecto a las transgresiones de la integridad personal y física», que se manifiesta en la renuncia

4. Desde luego, ese ideal no se reduce a las enseñanzas directas del holocausto, pero éstas sí que las extreman. No sólo forman parte de aquél el sufragio universal, el Estado de derecho, la igualdad de todos los ciudadanos frente a ley, el principio de laicidad que supone la separación de la religión de lo estatal, sino la libertad de investigación, la no discriminación por razones de adscripción de género, étnica o religiosa, y la renuncia a la violencia en la solución de los conflictos domésticos o públicos, con especial hincapié en la ilegitimidad de la tortura. Lo cual no excluye la reinterpretación constante de esos principios, su ampliación, su defensa y consolidación cuando se los cree en peligro, o la lucha por su efectiva aplicación más allá de la retórica de su enunciación teórica.

a la pena de muerte como requisito para la adhesión a la UE.⁵ En *Sobre el olvido siglo XX* Judt afirma rotundamente que los estadounidenses, por raro que pueda parecer, han «olvidado el sentido de la guerra». Sí, EE. UU. siempre estuvo enredado en alguna de ellas, pero lejos de casa; no sufrió ni la devastación masiva, ni la ocupación o la muerte en masa de la población civil, tampoco (desde hace mucho tiempo) las desgarraduras de la contienda civil, ni el empobrecimiento, antes al contrario, se enriqueció. Por tanto, EE. UU. es todavía el único país avanzado que glorifica y exalta al ejército, un sentimiento familiar para Europa antes de 1945, pero que ahora le es ajeno. Para los gobiernos de EE. UU. la guerra siempre es una opción, a menudo la primera opción; para la UE, el último recurso (cf. Judt, 2008).⁶ Así pues, si Habermas, Derrida y Judt tienen razón en sus consideraciones —y creo que tienen razón si estamos hablando de representaciones colectivas con arraigo general entre la población y no de ésta o aquella política de un determinado gobierno—, la adhesión a un ideal político y moral democrático compartido más allá de Europa tiene en ésta un tono distintivo, una intensidad característica que quizá es percibida con más nitidez desde fuera que desde dentro.

Con todo, me gustaría para acabar plantear críticamente una cuestión que acabará llevándonos a una de las formas, no necesariamente la única, de adhesión a ese ideal político en lo que tiene de deuda con la memoria del genocidio de los judíos europeos. Si se trata de obtener y difundir un conocimiento histórico cada vez más preciso y circunstanciado para asegurar un determinado vínculo entre europeos (Judt), si se trata de reflexionar en común sobre los mecanismos y la lógica de toda identidad (Todorov), ¿por qué no aplicar esas dos prescripciones al uso público que hoy se hace de los relatos sobre el holocausto? Es curioso que Judt, partiendo de la cita de la conferencia de Renan que prescribe el olvido y la conveniencia del error histórico, no haga ninguna referencia a la paradoja del olvidar de memoria señalada por Anderson a propósito de ese texto. Pero nosotros podemos preguntarnos ¿qué es lo que se nos quiere hacer olvidar, o de hecho olvidamos, como efecto colateral del relato público constante del holocausto? Pues la permanente incitación al «recuerdo» de ese genocidio también tiene ahora, después del silencio y de las malversaciones tan bien descritas por Judt, un sentido político puesto de manifiesto por Enzo Traverso al hablar de «La memoria de la Shoah como religión civil» (cf. Traverso, 2005: 80 y ss.).

En efecto, Traverso parte de una imagen —Tony Blair, Dick Cheney y Silvio Berlusconi en Auschwitz— para preguntarse si esa presencia no transmite un mensaje legitimador y apologético: como si el nacionalsocialismo y el holocausto fundaran una «teodicea secular» cuya lógica fuera la rememoración del mal absoluto para convencernos de que el occidente liberal encarna el bien absoluto. Desde luego, no es éste el

5. El artículo se publicó el 31 de mayo en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* con el título «Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas» («Nuestra renovación. Después de la guerra: el renacimiento de Europa»).

6. «Es este recuerdo de la guerra y su impacto, más que alguna diferencia estructural entre Estados Unidos y otros países, por lo demás equiparables, lo que explica sus distintas respuestas a los asuntos internacionales hoy en día» (Judt, 2008: 19).

único uso público posible de la historia del exterminio de los judíos europeos. El propio Traverso aporta ejemplos de cómo la experiencia de Auschwitz y de Buchenwald, aun reposando en imprecisiones historiográficas (por ejemplo, no distinguir entre campos de concentración y campos de exterminio), fue invocada polémica y políticamente en la lucha contra de las matanzas coloniales en la guerra de Argelia, en la denuncia del Tribunal Russell de los crímenes del Vietnam, etc. Aunque Traverso no cite el ejemplo, viene al caso otro coherente con los anteriores. Me refiero al *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire y su afirmación de que al «muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX» hay que decirle que lleva un Hitler dentro aunque lo ignore, pues lo que no le perdona no es haber cometido un crimen contra la humanidad, «sino haberlo cometido contra el hombre blanco y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África» (Cesaire, 2006: 15). Incluso en el contexto del largo conflicto palestino-israelí caben muy diferentes usos del judeocidio. Cuando Sara Roy, hija de uno de los dos únicos supervivientes del campo de Chelmo, en el que perdió a gran parte de su familia, visitó los territorios palestinos de Gaza y Cisjordania en el verano de 1985, el trato infligido a la población por el ocupante le hizo regurgitar las historias de las persecuciones antisemitas que había oído de su familia en EE. UU. Criticando la ocupación como el «eje central del problema entre los dos pueblos», Sara Roy afirma que al igual que «no hay equivalencia moral o simetría entre el holocausto y la ocupación, tampoco hay equivalencia moral o simetría entre el ocupante y el ocupado, por más que nosotros, los judíos, nos veamos como víctimas». Lo notable es que esas afirmaciones son de su participación en el seno de la Segunda Conferencia Anual en Memoria del Holocausto organizada en el año 2002 por el Center for American and Jewish Studies (cf. Roy, 2003: 11-12). En fin, todos estos ejemplos muestran un uso crítico de los relatos del holocausto con un horizonte de significación diferente a la conmemoración oficializada: una avanzada conciencia democrática pública que se enfrenta a la afirmación autosatisfecha que acaba justificando guerras de agresión, la legalización de la tortura y la violación de los más elementales derechos en favor de un supuesto bien absoluto por el que hay que pagar cualquier precio.

A DROP OF MATERIALISM

Para acabar. Debía hablar aquí de nacionalismo y memoria. He elegido hacerlo sobre memoria y preguntarme sobre cómo pensar una identidad europea que sea fundamento de un gobierno europeo que vaya más allá de los estados nacionales. Ahora bien, la discusión de la identidad no se agota en el asunto de la llamada memoria colectiva. Es más, creo que es éste un aspecto que «mirado de cerca pierde su prestigio» (por parafrasear irónicamente las palabras de Renan respecto al rey de Francia). Ciertamente, es un aspecto ineludible en la medida en que las representaciones condicionan las prácticas de los sujetos. Pero las prácticas también condicionan, modulan y conforman las representaciones o relatos colectivos. Cuando Anderson concluye en su segunda edición de *Comunidades imaginadas* el comentario de Renan, acaba con una referencia

y una cita⁷ de *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* de Fernand Braudel: «los acontecimientos –reza la cita– son polvo; atraviesan la historia como breves resplandores; apenas nacen ya regresan a la noche y a menudo al olvido». Afirmo Anderson que a Braudel las muertes que le interesan –frente a los suicidios ejemplares, los martirios conmovedores, los asesinatos, las ejecuciones y los holocaustos (la enumeración, incluida la última categoría, es de Anderson)– son esas miríadas de acontecimientos anónimos que, sumados y ponderados en tasas seculares de mortalidad, le permiten dar cuenta del lento cambio de las condiciones de vida de millones de seres humanos anónimos (Anderson, 2000: 205-206).

Por lo tanto, hablar de la identidad europea supone también, y sobre todo, hablar de las formas de vida, trabadas desde 1945, que los europeos comparten (con todas las matizaciones que se desee). En particular, hablar de cómo el sistema de vacaciones pagadas y el alto promedio de días libres remunerados (el doble que en EE. UU.) supone una elección de trabajar menos, ganar menos y vivir mejor.⁸ Hablar de identidad europea supone hablar de la asistencia sanitaria y farmacológica gratuita o casi gratuita, de cómo ello mengua la inseguridad de las gentes y alarga la vida de la población; o de la enseñanza pública y el principio regulador de la igualdad de oportunidades, del sistema de pensiones garantizado por los estados; en fin, de la amplia gama de servicios sociales y públicos, entre ellos, y no de menor importancia, la financiación estatal de gran parte de las manifestaciones artísticas y culturales antaño reservadas a las elites y de las que hoy participan extensos sectores de la población. La lista, obviamente, no está cerrada, porque habría que añadir cómo la vida inminente urbana de gran parte de la población se combina con instrumentos técnicos y financieros de orden estatal y comunitario para mejorar las condiciones de vida en el campo y amortiguar los azares climatológicos, las fluctuaciones del mercado y la inseguridad que comportan. Y tantas cosas más. Es decir, hablar de la identidad europea debe inexcusablemente involucrar cómo se ha fraguado históricamente –a través de múltiples formas de lucha social, no sólo las partidarias y las sindicales– el amplio acuerdo transnacional e interclasista sobre el deber de los estados nacionales de proteger a los ciudadanos de los infortunios que genera el mercado abandonado a sí mismo y las formas fordista y taylorista de producción. O por decirlo de manera más abstracta y general, hablar de identidad europea supone también, y sobre todo, hablar del equilibrio, inestable y no inmutable, entre la satisfacción de los derechos sociales, la solidaridad ciudadana y los deberes del Estado. Lo cual, por cierto, nos lleva de nuevo, aunque avistado desde una perspectiva diferente, a la adhesión a un ideal político y moral, que en cuanto tal es siempre un horizonte que se desplaza y no nos exime de la constante movilización política. Porque la cuestión no es tanto recobrar o hacer sobrevivir una identidad cultural comunitaria, supuestamente originaria, como qué queremos ser. Para la cual no cabe el olvido, ni el olvidar de memoria, sino el conocimiento histórico del pasado.

7. Misteriosamente desaparecida en la edición española de FCE.

8. La fórmula es de Judt, quien, por cierto, titula el penúltimo capítulo de su libro «Europa como forma de vida» (cf. Judt, 2006).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B. (2000): *Imagined Communities*, Londres, Nueva York, Verso.
- BAUMAN, Z. (2006): *Europa. Una aventura inacabada*, Madrid, Losada.
- CÉSAIRE, A. (2006): *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.
- HABERMAS, J. (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. y J. DERRIDA (2003): «Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31 de mayo). Publicado en España por *El País* con el título «Europa: en defensa de una política exterior común» (4 de junio del 2003).
- JUDT, T. (2008): *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus.
- (2006): *Postguerra. Una Historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus.
- LLOBERA, J. R. (2003): *La teoría del nacionalismo a França*, Valencia, Editorial Afers.
- (1996): *El Dios de la Modernidad*, Barcelona, Anagrama.
- RENAN, E. (2001): *¿Qué es una Nación?* (edición bilingüe), Madrid, Sequitur.
- ROY, S. (2003): «Viure amb l'Holocaust. El trajecte vital d'una filla de supervivents de l'Holocaust», *L'Espill* 15 (2.ª época).
- TODOROV, T. (2008): *El miedo a los Bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (2008): *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- TRAVERSO, E. (2005): *Le passé modes d'emploi, histoire, mémoire, politique*, París, La Fabrique éditions. Hay edición española: *El pasado instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- (2007): *À Feu et À Sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, París, Stock.

COSMOPOLITISMO Y NACIONALISMO

DE LA ILUSTRACIÓN
AL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Gerardo López Sastre,
Vicente Sanfélix Vidarte, eds.

í ·

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN: EL ENTORNO FILOSÓFICO DE LA ILUSTRACIÓN Y EL MUVIM, <i>Romà de la Calle</i>	9
INTRODUCCIÓN, <i>Gerardo López Sastre, Vicente Sanfèlix Vidarte</i>	13
¿SON LOS COSMOPOLITAS ILUSTRADOS ELITISTAS? REFLEXIONES SOBRE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS DE PIERRE BAYLE, <i>John Christian Laursen</i>	15
IRENISMO Y COSMOPOLITISMO EN LOS PROYECTOS DE PAZ DEL SIGLO XVIII, <i>Francisco Javier Espinosa</i>	33
MONTESQUIEU Y LA GEOGRAFÍA POLÍTICA DEL DESPOTISMO, <i>Rolando Minuti</i>	51
CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y COSMOPOLITISMO EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA, <i>María Lara Martínez</i>	69
DAVID HUME, LIBERALISMO Y COSMOPOLITISMO, <i>Gerardo López Sastre</i>	85
«AMA A TUS AMIGOS»: EXPRESIONES DEL CIVISMO PATRIÓTICO EN MONTESQUIEU Y ROUSSEAU, <i>José Javier Benítez Prudencio</i>	101
POLÍTICA, VIRTUD Y TERROR EN EL JACOBINISMO, <i>Julián Marrades Millet</i>	115
LA CRÍTICA DEL REPUBLICANISMO Y DEL COSMOPOLITISMO POR LOS ANTI-ILUSTRADOS, <i>Sébastien Charles</i>	123

	LA ENFERMEDAD DEL FILÓSOFO: LA CRÍTICA A LA RAZÓN ABSTRACTA A PROPÓSITO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA, <i>Cinta Canterla</i>	137
	KANT Y LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA RAZÓN, <i>Susana Maidana</i>	155
→	MARXISMO Y NACIONALISMO, <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	171
	LA PARADOJA DEL NACIONALISMO. UNA PERSPECTIVA MATERIALISTA SOBRE EL NACIONALISMO, <i>Carmen Ors</i>	191
	NACIONALISMO TRANSPARENTE, <i>Antoni Defez</i>	201
- →	OLVIDAR DE MEMORIA (TRAS RENAN, SEGÚN T. TODOROV, T. JUDT Y MÁS ALLÁ), <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	209